

UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00630819 1





AUSFÜHRLICHES LEXIKON

DER

GRIECHISCHEN UND RÖMISCHEN MYTHOLOGIE

IM VEREIN MIT

TH. BIRT, L. BLOCH, O. CRUSIUS, F. CUMONT, W. DEECKE(†), F. DENEKEN, W. DREXLER, R. ENGELMANN, A. FURTWÄNGLER, O. GRUPPE, O. HÖFER, J. ILBERG, O. IMMISCH, A. JEREMIAS, MAX. MAYER, O. MELTZER, ED. MEYER, R. PETER, A. PREUNER, A. RAPP, B. SAUER, J. SCHMIDT, TH. SCHREIBER, K. SEELIGER, G. STEINDORFF, H. STEUDING, L. v. SYBEL, E. THRÄMER, K. TÜMPEL, P. WEIZSÄCKER, L. WENIGER, G. WISSOWA, E. WÖRNER U. A.

HERAUSGEGEBEN VON

W. H. ROSCHER.







DRITTER BAND, ERSTE ABTEILUNG.

NABAIOTHES — PASICHAREA.

MIT ZAHLREICHEN ABBILDUNGEN.

LEIPZIG,

DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER.

1897—1902.

Nabaiothes (Ναβαιώθης), Sohn des Ismael, Bruder des Kidaros, Abdeelos, Massamas, Idumas u. s. w., also wohl Archegetes und Eponymos der Nabataier; *Joseph. arch.* 1, 12, 4 (vgl. *Genes.* 25, 12). Vgl. Nabates. [Roscher.]

Nabarze, Navarze, Beiname des Mithras. Derselbe kommt sicher vor in den Widmungen bei *Cumont, Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra* Tom. 2 p. 103 nr. 55 (*C. I. L.* 6, 742): *Invicto d(eo) Navarze etc.* p. 136 nr. 274 u. p. 281 Fig. 126 (*C. I. L.* 3 S. 7938): *Nabarze deo etc.*; p. 142 nr. 334 (*C. I. L.* 3, 3481): *Invicto Mythrae Nabarze etc.* Mit groſser Wahrscheinlichkeit wird *N* von *Cumont* zu Nabarze ergänzt in den Inschriften p. 101 nr. 44 (*C. I. L.* 6, 722): *Invicto N(abarze?) etc.* p. 137 nr. 293 (*C. I. L.* 3, 1549): *S(oli) i(nvicto) N(abarze) M(ithrae) etc.*, während die Herausgeber des *Corpus* in beiden Inschriften *N* zu n(umini) auflösen; p. 162 nr. 489 (*C. I. L.* 7, 831): *D(eo) S(oli) Invicto N(abarze?) etc.* p. 175 nr. 565 (*C. I. L.* 11, 2685): *D(eo) N(abarze) M(ithrae) S(oli)*, welche Inschrift *Muratori* zu *D(eae) N(ortiae) m(agnae) s(anctae)* ergänzen wollte. In der Inschrift *Pais* 892 ad *C. I. L.* 5, 8997: *[S]acrum Soli | Mit[hr]ae numini | v . . . Invict(o) deo etc.* ist nach *Cumont* p. 126 nr. 193 *V* vielleicht verlesen für *N* Abkürzung von Nabarze. Andrerseits ist in der Inschrift *C. I. L.* 12, 2441: *Deo invicto N(abarze) etc.* das von *Mommsen* zu N(abarze) ergänzte *N* nach *Cumonts* Ansicht p. 164 nr. 499 vielleicht nur ein Irrtum des Steinmetzen statt *M* = M(ithrae). Die von *Franz, C. I. Gr.* 6012. *Creuzer, Zur Archäologie* 2 p. 339 Anm. 2. *Karl Keil, Inschriften aus Griechenland, Philologus Suppl.* Bd. 2 Heft 5 p. 611 und *Kaibel, Inscr. Gr. Sic. et It.* 998 nicht beanstandete Inschrift: Ἡλίῳ Μίθρᾳ | ἀστροβρόντο | δ[α]ίμονι | Ναβάρδῃ (*Kaibel*; Ναβαρδη[νῷ *Franz*) Εὔτυχος δῶρον erklären sowohl *Mommsen, Ber. üb. d. Verh. d. Kgl. Sächs. Ges. d. W. Ph.-H. Kl.* 4 (1852) p. 256 als *Cumont* p. 179 nr. 585 für eine Fälschung. Nabarze ist wohl indeklinabel und nicht Dativform (statt Nabarzae) von Nabarza, wie *Graf Géza Kuun, A. E. M.* 6 (1882) p. 107, oder von Nabarzes, wie die Herausgeber des *Corpus* annehmen. Zwei unhaltbare Deutungen des Wortes giebt *Garrucci, Les mystères du syncrétisme phrygien dans les catacombes romaines de Prétextat.* Paris 1854. 4°. p. 25 Anm. 4 zu p. 24 (entweder *„nouveau printemps de la splendeur, splendide printemps nouveau"* oder als Zuruf namberzin = nam Varezem *„louange a Berzin"*. Ansprechender ist folgende Etymologie. Im Neupersischen bedeutet nach *Graf Géza Kuun* a. a. O. nabad „Kampf". Der Name des Gottes bezeichnet ihn demnach als den „Starken", den „Tapfern", vgl. oben Bd. 2 Sp. 3056. Abgeleitet von dem Gottesnamen ist der Personenname Nabarzanes bei *Curtius* 3, 7. *Kuun* a. a. O. [Drexler.]

Nabates (Ναβάτης; ἀραβιστὶ ὁ ἐκ μοιχείας γενόμενος), Stammvater der Nabataier, eines Stammes im glücklichen Arabien, *Steph. Byz.* s. v. Ναβαταῖοι. *Eustath.* zu *Dionys. Per.* 954 (vgl. über dieses Volk und seinen Stammvater *Winer, Bibl. Realwörterb.*[3] 1, 617. 2, 129 f.). Vgl. Nabaiothes. [Stoll.]

Nabelcus, Beiname des Mars, bekannt durch drei kurze Inschriften aus der Gegend von Carpentorate (Carpentras) *C. I. L.* 12, 1169. 1170. 1171 add. Die Auflösung der Siglen M(arti) N(abelco) in nr. 1169 darf als ziemlich sicher gelten, desgleichen die Identifizierung von nr. 1171 (überliefert Marti Sabelco) mit der in den *Additamenta* p. 823 mitgetheilten Inschrift, deren Ergänzung in Z. 3—4 unsicher ist. Der Beiname kann ein topischer sein. [M. Ihm.]

Nabia s. Navia.

Nabû s. Nebo.

Naenia (Nenia), bei den Römern die Personifikation der Leichenklage (naenia, θρῆνος, vgl. *Cic. de legg.* 2, 24, 62. *Gell. Noct. Att.* 20, 2. *Non. Marc.* p. 145 u. 66), welche vor dem Viminalischen Thore ein Heiligtum hatte, *Arnob.* 4, 7. *Varro* bei *August. de civ. dei* 6, 9. *Fest.* p. 161. 163. *Hartung, Rel. d. Röm.* 2, 246; 1, 288. *Preller, Röm. Myth.*[2] 588. S. Bd. 2 Sp. 207 (Art. Indigitamenta). [Stoll.]

Nagis (Νάγις), ein Steuermann, nach dem die Stadt Nagidos im westlichen Kilikien benannt worden sein soll, *Hekat.* bei *Steph. Byz.* s. v. Νάγιδος. [Stoll.]

Naia (Ναία), 1) Bakchantin auf einem Aryballos, *Heydemann, Satyr- u. Bakchennamen* 12 A. *Furtwängler, Beschreib. d. Vasensamml. im Antiquarium* 2, 2471 p. 692. [*Dumont et Chaplain, Les céramiques de la Grèce propre* 1 p. 372—374 pl. XII. XIII, Litteratur daselbst p. 372 Anm. 3. Drexler.] Vgl. Nais. — 2) in Teuthrone verehrte Quellnymphe, *Paus.* 3, 25, 4. [Höfer.]

Naiades (Naides) s. Nymphae.

Naios (Νάϊος), Kultbeiname des Zeus in Dodona, wo ihm der Legende nach Πέριρος (Περιήρης?), der Sohn des Ἴκαστος (Ἰόκαστος), aus einem Schiffbruch gerettet, einen Tempel

gestiftet haben soll, *Lex. Rhetor.* bei *Bekker, Anecd.* 1, 283, 22 ff. Der Beiname Naios (vgl. Ναΐα, Ναΐς, Ναιάς, ναρός) bezeichnet den Zeus als Gott der Feuchtigkeit und der aus dieser entspringenden Fruchtbarkeit; vgl. *Schol. Hom. Il.* 16, 233 ὁ δὲ Δωδωναῖος καὶ Νάϊος· ὑδρηλὰ γὰρ τὰ ἐκεῖ χωρία.. Bei *Hesych.* Δωδωνεὺς Ζεύς· ὁ αὐτὸς καὶ δῖος will man für δῖος lesen νάιος; ähnlich bezeichnet *Apollodor* bei *Steph. Byz.* s. v. Δωδώνη p. 249 Zeus Δωδωναῖος als den Gott, der δίδωσιν ἡμῖν τὰ ἀγαθά. Von dem Gebirge Tmaros oder Tomaros, an dessen Fuſse das Orakel des Zeus lag, sagt *Theopompos* bei *Plin. hist. nat.* 4, 2 Tomarus mons centum fontibus circa radices celebratus. Den am Fuſse des Berges gelegenen Zeustempel hat *Carapanos (Dodone et ses ruines)* entdeckt; auſser vielen Widmungen, die dem Διὶ Ναΐοι oder Ναΐῳ oder Νάοι oder Νάῳ (*Carapanos* a. a. O. 40, 2. 3. 41, 5. 6. 43, 9. 10. 11. 44, 12. 13. 14; vgl. *Corr. hell.* 1, 253) oder Διὶ Νάον (!) καὶ Διώνᾳ, die mit Zeus in Dodona σύνναος war (*Strabo* 7, 329), oder Διὶ Ναΐῳ Διώνῃ (ebenda 45, 16. 47, 18) dargebracht sind, haben sich eine groſse Anzahl Bleiplättchen gefunden, welche Fragen an Ζεὺς Νάιος und Διώνα enthalten; sie finden sich bei *Carapanos* a. a. O. 69—83. *O. Hoffmann* bei *Collitz, Dialektinschriften* 2, 1557—1597. *Bezzenberger, Beiträge* 12, 186. 188. 207 ff. *Pomtow, Fleckeisens Jahrb.* 1883, 305—360. Ein dodonaiisches Orakel befahl τῷ Διὶ τῷ Ναΐῳ (nach *Buttmanns* Verbesserung) ἀπάγειν τρεῖς βοῦς καὶ πρὸς ἑκάστῳ δύο οἶς, *Demosth. in Midiam* 15 p. 531 e; vgl. *Buttmann* in der Ausgabe der *Midiana Excurs* 3 p. 123 ff. Der Oberpriester des Zeus N. hieſs ναΐαρχος, *Carapanos* a. a. O. 56, 8. *A. Fick, Bezzenbergers Beiträge* 3 (1879), 282 u. 29, 3; die dem Gotte zu Ehren gefeierten Festspiele Νάϊα (Νᾶα), *C. I. G.* 2, 2908, 15 p. 531 e, und inschriftlich sind ἀγωνοθέται bezeugt, *Carapanos* 45, 16. 64, 21. *Fick* a. a. O. *Corr. hell.* 1, 294, 89. Auf epeirotischen Münzen ist der eichenbekränzte Kopf des Zeus allein oder neben dem der Dione dargestellt, *Head, Hist. num.* 274 f. *v. Schlosser, Beschreib. der altgriech. Münzen der kulturhistor. Sammlung d. allerh. Kaiserhauses* 71, 4 ff. Nach dem *Lex. Rhetor.* bei *Bekker* a. a. O. 283, 13 gab es auch auf Delos einen Kult des Zeus N., und auch auf der Akropolis in Athen scheint ein solcher existiert zu haben, Δελτίον ἀρχαιολ. 6 (1890), 144. — Vgl. *Gruppe, Griech. Myth. u. Religionsgeschichte* 353 ff. *O. Jahn, Arch. Ztg.* 1848, 303. *Overbeck, Kunstmythol. Zeus* 223 und den Artikel Zeus. [Höfer.]

Nais (Ναΐς), 1) tanzende Bakchantin auf einem schwarzfigurigen Krater, *Heydemann, Satyr- und Bakchennamen* 28 x. *C. I. G.* 4, 7460. [*Dumont et Chaplain, Les céramiques de la Grèce propre* 1 p. 278, Litteratur daselbst Anm. 2. Drexler.] Vgl. Naia. — 2) S. Nymphae. [Höfer.]

Naissati (Dativ), topischer Beiname des Mercurius auf einer in Zukovac bei Knjaževac (Moesia super.) gefundenen Votivinschrift, *C. I. L.* 3 *Suppl.* nr. 8260: Mercurio Naissati (überliefert wird NAIISATI) Claudia Plotina ex voto . . . pos(uit). Benannt nach der Stadt Naissus (heute Niš). [M. Ihm.]

Nakole (Νακόλη), eine Nymphe, nach welcher die Stadt Nakoleia oder Nakolaion in Phrygien (am Sangarios) genannt sein sollte, *Steph. Byz.* s. v. Νακόλεια. Vgl. Nakolos. [Stoll.]

Nakolos (Νάκολος), Sohn des Daskylos (wahrscheinlich des mit Herakles befreundeten Königs der Mariandyner, s. Daskylos nr. 1), nach welchem die phrygische Stadt Nakoleia benannt sein sollte, *Steph. Byz.* s. v. Νακόλεια. Vgl. Nakole. [Wagner.]

Nakrasos s. Narasos.

Namausicae, Beiname der Matres (s. d.) auf der keltischen Inschrift von Nemausus *C. I. L.* 12, p. 383 u. add. p. 833 (= *Bonn. Jahrb.* 83 p. 122 nr. 115, vgl. p. 9 f.) Γαρταβος(?) Ιλλανουιακος δεδε Ματρεβο Ναμαυσικαβο (= dedit Matribus Namausicabus) βρατουδε. Mit unzureichenden Gründen erklärt *H. d'Arbois de Jubainville* (*Revue celtique* 1890 p. 250 ff.) die Sprache dieser Inschrift für Latein; auch *Siebourg, Westdeutsche Zeitschr.* 1888 p. 115 sieht in δεδε Ματρεβο Ναμαυσικαβο lateinische Formen in keltischer Aussprache. Zur Endung -abus s. *Bücheler, Lat. Deklination* (1866) p. 65 und *Bonn. Jahrb.* 83, 32. [M. Ihm.]

Nana (Νάνα, Bedeutung „Mutter" nach *Hoffmann, Abh. f. d. Kunde d. Morgenlandes* 7, 157 ff.), 1) Tochter des phrygischen Fluſsgottes Sangarios, Mutter des Atys in dem Kybelemythus von Pessinus (*Arnob. adv. gent.* 5, 6 u. 12 p. 178, 12 u. 185, 11 *Reiff.* nach einem Schriftsteller *Timotheos*). In der Parallelerzählung bei *Pausanias* (7, 17, 11) wird der Name der Sangariostochter nicht genannt (s. unter Agdistis Bd. 1 Sp. 100). Wahrscheinlich ist hier die kleinasiatische Naturgöttin Nana (s. unten) als Tochter des Stromgottes in Pessinus lokalisiert und deshalb mit Kybele, die ihren Sohn Atys liebt, ursprünglich identisch (s. unter Kybele Bd. 2 Sp. 1648).

2) Beiname der Artemis auf einer im Piräus gefundenen Weihinschrift römischer Zeit (*C. I. A.* 3, 131), behandelt von *Comparetti* (*Ann. d. Inst.* 34, 38 ff.), der sie zu dem Metroon im Piräus in Beziehung setzt. [*Michel Clerc, Les métèques athéniens.* Paris 1893 p. 142—143.] Die Verbindung von Artemis und Nana kehrt wieder in dem berühmten Heiligtum von Elymaïs in Susiana. Dieses war nach *Maccab.* 2, 1, 13 der Ναναία geweiht, für welche *Josephus* (*Ant.* 12, 9, 1) bei Wiedererzählung desselben Ereignisses Artemis einsetzt (*Comparetti* a. a. O.), vgl. auch *Polyb.* 31, 11. Diese Ναναία ist jedenfalls keine andere als Nanai, die uralte babylonische Göttin des Naturlebens, der Fruchtbarkeit und Zeugung, über welche ausführlich handeln *Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer* in den *Abhandlgn. f. d. Kunde des Morgenl.* 7, 130 ff. 151 ff., der auch auf die Verwandtschaft mit der armenischen Göttin Nanē hinweist [vgl. *Gelzer, Z. armen. Götterlehre, Ber. üb. d. Verh. d. Kgl. Sächs. Ges. d. W. Ph.-H. Kl.* 48 (1896) p. 123 f. 137. 146], und *E. Meyer* unter Astarte Bd. 1 Sp. 645 f. und *Gesch. d. Altert.* 1, 159, 164, 176. *Fr. Lenormant, Artemis Nanaea,*

Gaz. arch. 1876 p. 10—18. 58—67 pl. 4—6. Schon um 2280 v. Chr. war ihr Bild aus Uruk nach Susa entführt worden, von wo es Assurbanipal 644 nach seinem alten Kultort zurückbrachte (*Schrader, Keilinschr. u. altes Test.* 48. *Keilinschr. u. Geschichtsforschung* 47 f.). Tiglat Pilesar bezeichnet Nanâ als Herrin von Babylon und brachte ihr 745 Opfer dar (*Schrader, Keilinschr. u. Geschichtsf.* 107). Auf indoskythischen Münzen des Königs Kanerki und seines Nachfolgers (vgl. *Sallet, Die Nachfolger Alexanders d. Gr.* 60 ff. 185 ff.) wird *Νανα* oder *Ναναια* häufig dargestellt als langbekleidete stehende Gestalt mit einem Zweig in der Hand und der Mondsichel auf dem Kopfe (*Wilson, Ariana antiqua* 14 u. 362. *Grotefend, Münzen d. griech. parth. u. ind. Könige* 49. *Sallet* a. a. O. 186 f. *Head, Hist. num.* 710. [*A. Stein, Zoroastrian deities on Indo-Scythian coins* (*reprinted from the Oriental and Babylonian Record,* August 1887) p. 12 nr. XVIII und besonders *Percy Gardner, The coins of the Greek and Scythic kings of Bactria and India in the Brit. Mus.* London 1886]; eingehend *Hoffmann* a. a. O. 139 ff.). Schon diese Attribute weisen deutlich darauf hin, was die Griechen veranlaſste, ihre Artemis in Nana zu erkennen. Auf Grund dieser Thatsachen hat man Nana auch der Anaitis, der persischen Artemis, gleichgesetzt (*Wilson* a. a. O.), wofür *Hoffmann* a. a. O. 154 ff. entschieden eintritt (vgl. *E. Meyer* unter Anaitis Bd. 1 Sp. 333). Es ist dies um so leichter möglich, als die innerasiatischen Kulte vielfach in Austausch standen und insbesondere der Anaitiskultus viele babylonische Elemente in sich aufgenommen hatte (vgl. *E. Meyer* a. a. O.). Die Verehrung der Nana muſs lange bestanden haben; denn noch in den erwähnten Märtyrerakten wird Nana, „die groſse Göttin der ganzen Erde", unmittelbar hinter Zeus genannt (*Hoffmann* a. a. O. 29). Bemerkenswert ist auch der Umstand, daſs auf späteren phrygischen und anderen kleinasiatischen Inschriften die Eigennamen *Νάνα* und *Νάνας* nicht selten erscheinen (*C. I. G. Indices* p. 111 und zu 3856 add.). [Zahlreiche Beispiele des kleinasiatischen „Lallnamens" Nana s. bei *Kretschmer, Einleitung in die Geschichte der griech. Sprache* p. 341 ff.] [Wagner.]

Nanaia s. Nana 2.

Nanas u. Nanos (*Νάνας, Νάνος*). **1**) Nanas, Sohn des Teutamides, ein Nachkomme des Pelasgos, den *Apollodor* (2, 4, 4, 2) als König des thessalischen Larisa zur Zeit des Perseus kennt. Während seiner Regierung wurden die Pelasger von den Griechen vertrieben und kamen durch den „ionischen Meerbusen" an den Fluſs Spines (so genannt nach der Stadt Spina an der südlichen Pomündung). Dort lieſsen sie ihre Schiffe und eroberten die Stadt Kroton (*Κοθωρνία* d. i. Cortona nach *Dion. Hal. Ant. Rom.* 1, 26) im Binnenlande. Hier nahmen sie den Namen Tyrrhener an (*Hellan. Phoronis frg.* 1 bei *Dion. Hal.* 1, 28). Noch *Herodot* (1, 57) trennte die Pelasger in *Κρήστων* (d. i. Cortona nach *Dion. Hal.* 1, 29) von den übrigen Tyrsenern, während die Späteren meist dem *Hellanikos* in der Herleitung aller Etrusker von den Pelasgern gefolgt sind (vgl. *E. Meyer, Forschungen zur alten Geschichte* 24 u. 105 ff. *Geschichte d. Altert.* 2, 502 f.).

2) Nanos. *Lykophron* (1242 ff.) berichtet, daſs Odysseus (*νάνος, πλάναισι πάντ' ἐρευνήσας μυχὸν | ἁλός τε καὶ γῆς*), begleitet von den beiden Söhnen des Telephos, Tarchon und Tyrsenos, in Italien mit Aineias zusammengetroffen sei. Odysseus (s. d.) ist hier mit der lydischen Einwanderung der Etrusker in Verbindung gesetzt; die *Scholien* und *Tzetzes,* die sich im übrigen auf eine Paraphrase der Stelle beschränken, bemerken hierzu: *ὁ Ὀδυσσεὺς παρὰ Τυρσηνοῖς νάνος καλεῖται, δηλοῦντος τοῦ ὀνόματος τὸν πλανήτην.* Dabei bleibt die von *O. Müller* geleugnete Möglichkeit bestehen, daſs *νάνος* bei *Lykophron* gar nicht als Eigenname aufzufassen ist, und daſs die Angabe des *Scholiasten* ebenso aus den Worten des *Lykophron* abgeleitet ist, wie der folgende Zusatz des *Tzetzes: ἐγὼ δὲ εὗρον, ὅτι ὁ Ὀδυσσεὺς πρότερον Νάνος ἐκαλεῖτο, ὕστερον δὲ ἐκλήθη Ὀδυσσεύς, ὥσπερ ὁ Ἀχιλλεὺς πρότερον Λιγύρων καὶ Πυρίσσοος καὶ ἕτεροι ἑτέρως ἐκαλοῦντο.* An einer andern Stelle setzt *Lykophron* (805 ff.) den Odysseus in direkte Beziehung zu Cortona: er werde aus Kummer über den Tod des Telemachos und dessen Gattin (Kirke) in Gortyneia sein Leben aushauchen und auf dem tyrsenischen Gebirge Perge (Monte Pergo bei Cortona nach *Gori, Inscr. Etr.* 2, 366) begraben werden. Nach *Theopompos* (*frg.* 114, *Schol.* u. *Tzetz.* v. 809) war nämlich Odysseus, als er nach Ithaka heimkehrend erfuhr, wie es um Penelope stand, wieder abgefahren und hatte sich in Tyrrhenien niedergelassen. Nach einem andern Bericht (*Plut. quaest. Gr.* 14) kam Odysseus, nach dem Freiermord durch einen Schiedsspruch des Neoptolemos (vgl. über diesen *Apollod. ep.* 7, 40) aus Ithaka verwiesen, nach Italien. Auch sonst giebt es noch einige Angaben über Odysseus in Etrurien. In *Aristoteles' Peplos* sind zwei Epigramme (12 f.) nach der Überschrift dem in Tyrrhenien begrabenen Odysseus gewidmet. Cäre und Clusium wurden auf sein Geschlecht zurückgeführt (*O. Müller, Etrusker* 2², 283). Nach *Plutarch* (*de aud. poet.* 8) hätten die Tyrrhener eine Geschichte bewahrt, nach der Odysseus schläfrig und deshalb vielfach unzugänglich gewesen sei, und *Ptolem. Heph.* (S. 197, 2 *West.*) will sogar von einem Wettkampf im Flötenspiel wissen, den Odysseus in Tyrrhenien siegreich bestanden habe (vgl. *Klausen, Aeneas u. d. Pen.* 1144 ff. *Preller-Jordan, Röm. Myth.* 2, 309).

Daſs Odysseus (s. d.), der bereits im Anhang zur *Hesiodischen Theogonie* (1013) durch seinen Sohn Latinos als Stammvater der Latiner erscheint, nachdem einmal seine Abenteuer in Italien lokalisiert waren, auch zu den Etruskern in Beziehung gesetzt wurde, ist nicht zu verwundern, und zwar tritt bei *Lykophron* (1242) deutlich das Bestreben hervor, dies wenigstens äuſserlich mit der lydischen Ableitung der Etrusker zu verbinden. Daſs aber Odysseus wirklich den Etruskern unter dem Namen Nanos bekannt war, ist nicht zu erweisen. Deshalb muſs auch eine auf dieser Gleichsetzung fuſsende Kombination *O. Müllers,*

die ihm einen brauchbaren Mafsstab zur Kritik italisch-griechischer Sagen an die Hand zu geben schien, zweifelhaft bleiben. Er folgerte aus der Festsetzung des Odysseus in Cortona, Cortona habe Sagen von einem herumziehenden Helden Nanos, der sich endlich dort ansiedelte, gehabt, und da diese den griechischen von Odysseus einigermafsen entsprochen hätten, so seien sie mit ihnen zu einem Ganzen verbunden worden. Ebenso sei derselbe Held bei *Hellanikos* zum larisäischen Pelasgerfürsten Nanas geworden (*Etrusker* 2, 281 ff.; vgl. *H. Lewy, Die semitischen Fremdwörter im Griechischen* 212). [— **3**) **Keltischer** König, Vater der Petta, in der Gründungslegende von Massalia; s. *Aristot.* *ἐν τῇ Μασσαλ. πολιτείᾳ* bei *Athen.* 13 p. 576 *A* (= frgm. 545 [174. p. 276] *Didot*): ὁ Νάνος ἐπιτελῶν γάμους τῆς θυγατρὸς κατὰ τύχην παραγενόμενον τὸν Εὔξενον [τὸν Φωκαέα] παρακέκληκεν ἐπὶ τὴν θοίνην. Ὁ δὲ γάμος ἐγίγνετο τόνδε τὸν τρόπον· ἔδει μετὰ τὸ δεῖπνον εἰσελθοῦσαν τὴν παῖδα φιάλην κεκερασμένην ᾧ βούλοιτο δοῦναι τῶν παρόντων μνηστήρων, ᾧ δὲ δοίη τοῦτον εἶναι νυμφίον. ἡ δὲ παῖς εἰσελθοῦσα δίδωσιν . . . τῷ Εὐξένῳ. Darauf nimmt die Königstochter, welche ursprünglich Petta hiefs, den Namen Ἀριστοξένη an, und aus der Ehe geht Protos(-is?), der Stammvater der 'Protiaden' und Gründer von Massalia (*Plut. Sol.* 2: Πρῶτις, οἰκιστὴς Μασσαλίας ὑπὸ Κελτῶν τῶν περὶ τὸν Ῥοδανὸν ἀγαπηθείς), hervor. Vgl. *Dümmler* im *Philologus* N. F. X (1897) 20 f., der wohl mit Recht die ganze Geschichte als Sage auffasst. Roscher.] [Wagner.]

Nannakos (*Νάννακος* und *Ἄννακός?*), ein alter König von Phrygien vor Deukalion, der die Deukalionische Flut vorauswufste und deshalb alle ins Heiligtum führte und mit vielen Thränen (um Abwendung der Gefahr) flehte. Daraus sei das Sprichwort *τὰ Ναννάκου κλαύσομαι* entstanden (*Hermogenes ἐν Φρυγίοις* bei *Zenob.* 6, 10. *Suid.* s. v. *τὰ Ναννάκου κλαύσομαι* und *Νάννακος*). Der älteste Zeuge für das Sprichwort ist *Herondas* 3, 10 *τὸν μισθὸν αἰτεῖ, κἢν τὰ Ναννάκου κλαύσω* (*ἵνα τὰ Ναννάκου κλαύσῃ* bei *Zenob.* 6, 10). Nach *Steph. Byz.* s. v. *Ἰκόνιον* war *Ἄννακός* (von *Meineke* in *Ναννακός* verbessert) ein Phryger, der über 300 Jahre lebte. Die Umwohnenden hatten durch einen Orakelspruch erfahren, dafs sie alle umkommen würden, wenn er stürbe. Deshalb erhoben sie grofse Wehklagen, woher das Sprichwort kam *τὰ ἐπὶ Ἀννακοῦ κλαύσειν, ἐπὶ τῶν λίαν οἰκτιζομένων*. Das Orakel ging in Erfüllung, als die Deukalionische Flut hereinbrach. Nachdem sich die Flut verlaufen, bildete Prometheus auf Befehl des Zeus wieder Menschen, und von diesen *εἰκόνες* bekam Ikonion seinen Namen. Auch für längst vergangene Dinge erhielt der Name des Nannakos sprichwörtliche Bedeutung (*ἐπὶ τῶν σφόδρα παλαιῶν καὶ ἀρχαίων*): *ἀπὸ Ναννάκου* (*Macar.* 2, 23. *Suid.* s. v. *Νάννακος*), *τὰ ἐπὶ Ναννάκου* (*Macar.* 8, 4), *τὰ ἀπὸ Ναννάκου* (*Τνανναχοῦ ταῦτα*, *Apostol.* 15, 100), *Ναννάκου παλαιότερος* (zu *Zenob.* 6, 10), *τὰ Ναννάκου* (*Crusius, Anal. crit. ad paroem. Graec.* 58). Über den Namen vgl. *Buttmann, Mythologus* 1, 176. *O. Jahn, Archäol. Beitr.* 376. *Hoffmann, Abh. f. d. Kunde des Morgenlandes* 7, 157. [*R. Meister, Die Mimiamben des Herondas, Abh. d. Sächs. Ges. d. W. ph.-h. Cl.* Bd. 13 nr. 7 p. 690 (80). *Kretschmer, Einl. in die Gesch. d. griech. Sprache* p. 356. Über Zusammenstellung des Annakos mit dem biblischen Hanokh s. *Dillmann, Genesis* 6. A. p. 115. *Babelon, Mélanges numismatiques* 1e sér. 1892 p. 171.] *Buttmann* erkennt in der Sage Reste eines asiatischen Mythus über die Zeit vor der Sintflut; und in der That läfst die auffällig häufige Anwendung in Sprichwörtern auf eine volkstümliche Sage schliefsen, von der uns nur Bruchstücke erhalten sind. Vgl. *Head, H. N.* 558. *Welcker* (*Griech. Götterl.* 1, 777) zieht eine litthauische Sage zum Vergleich heran. [Wagner.]

Nannar (Nannaru, Nanniru), „der Erleuchter" (*Tiele, Hist. comp. des anc. relig. de l'Égypte et des peuples sémitiques* p. 198 f. *Babylonisch-assyr. Gesch.* 1 p. 523 Anm. 2. *Geschichte der Religion im Altertum* 1 p. 166), der Mondgott von Ur in Südbabylonien, *Winckler, Geschichte Babyloniens u. Assyriens* p. 25. 27 Anm*. 47. Ziemlich unwahrscheinlich wollen ihn *Fr. Lenormant* (*Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose* p. 96—97) und *Sayce* (*Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the religion of the ancient Babylonians* 2d ed. p. 157—159, vgl. *Maspero, Hist. anc. des peuples de l'Orient classique. Les origines Égypte et Chaldée* p. 654 Anm. 5) wiederfinden in dem *Νάναρος* einer von *Nicolaus Damascenus* fr. 10 (*F. H. Gr.* 3 p. 359—363 ed. *Müller*) aus *Ktesias* (fr. 52 *Müller*), der ihn *Ἄναρος* nennt, entlehnten persischen Sage. *Νάναρος* ist hier ein weichlicher Satrap von Babylon unter der Botmäfsigkeit eines medischen Königs Artaios. Er bemächtigt sich auf hinterlistige Weise des tapferen Persers Parsondas, der nach seiner Satrapie getrachtet und ihn einen weibischen Mann genannt hat, läfst ihn in weiblicher Kleidung unter seine Zitherspielerinnen stecken und hält ihn sieben Jahre lang in schimpflicher Gefangenschaft, aus der Parsondas erst durch ein Machtwort des Königs erlöst wird. [Drexler.]

Nanos s. Nanas 2.

Nantosuelta, Beiname des deus Sucellus in einer Inschrift von Saarburg, *Korrespondenzbl. d. Westd. Z.* 1895 p. 229. *Rev. celt.* 1896 p. 46. *Berl. philol. Wochenschr.* 1896 Sp. 606 (Nautosv.?). [Drexler.]

Nao? (*Ναώ* oder *Σαώ?*), Name einer Nereide auf einer Vase (*C. I. Gr.* 8354). Vgl. *O. Jahn, Vasensammlung in München* p. CXVII, 858. [Roscher.]

Naoklos (*Νάοκλος*), Sohn des Kodros, Oikist von Teos, *Paus.* 7, 3, 6; bei *Strabon* 14, 633 heifst er *Ναῦκλος* und natürlicher Sohn des Kodros, vgl. *Toepffer, Attische Geneal.* 234, 2. [Höfer.]

Naos (*Ναός*), ein Urenkel des Eumolpos von Eleusis, der auf Geheifs des delphischen Orakels die eleusinischen Weihen der Demeter nach Pheneos in Arkadien gebracht haben sollte, während nach einer pheneatischen Sage bereits vor der Ankunft des Naos Demeter

selbst auf ihrer Wanderung nach Pheneos gekommen war, *Paus.* 8, 15, 1 u. 3. Offenbar hatte also hier von alters her der Kultus der Demeter bestanden und war erst später mit den Formen des eleusinischen Gottesdienstes ausgestattet worden. Vgl. *Preller, Demeter u. Pers.* 168. *Gerhard, Griech. Myth.* 1 § 411, 3. *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1[4], 748 f., und über den arkadischen Kultus der eleusinischen Demeter *Töpffer, Att. Geneal.* 102 f. *Immerwahr, Kulte und Mythen Arkadiens* 1, 122 f. Der Name Naos könnte darauf hindeuten, dafs damit die Erbauung eines neuen Tempels verbunden war. [Wagner.]

Napaiai (*Ναπαῖαι*), die Nymphen der Waldthäler (*νάπαι*), s. Nymphen. [Stoll.]

Napaios (*Ναπαῖος*), **1**) ein Satyr, der dem Dionysos gegen die Inder folgte, *Nonn. Dion.* 14, 107. — **2**) Beiname des Apollon von der Stadt Nape auf Lesbos, *Steph. Byz. Νάπη.* [Nach *Warwick Wroth Catalogue of the Greek coins of Troas, Aeolis and Lesbos* p. LXXIX u. f. wird das alte Orakel des Apollon *Ναπαῖος* auf Lesbos erwähnt vom Scholiasten zu *Aristoph. Wolken* 144; das Heiligtum des Gottes wird gefunden in den Ruinen zu Kolumdado südöstlich von Methymna (*Koldewey, Lesbos* p. 35 f. p. 45 f.). Eine Münze von Nape aus dem 4. vorchr. Jahrh. zeigt im Obv. das belorbeerte Haupt des Apollon, im Rev. Eule und Astragalos, *Imhoof, Monn. Gr.* p. 280 pl. E, 32. *Head, H. N.* p. 488. Vgl. auch *Minervini, Oracolo di Orfeo e dell' Apollo Napeo in Lesbo: vaso dipinto di fabbrica nolana, Bull. arch. napolit.* n. s. 6 (1857/58) p. 33—39 Tav. 4 Fig. 1. 2. Drexler.] [Der Beiname bezeichnet den Gott als Gott der Weidetrift = *νόμιος*; vgl. *Macrob.* 1, 17, 43. Höfer.] [Stoll.]

Nape (*Νάπη*), Hund des Aktaion (*Ov. Met.* 3, 214. *Hyg. f.* 181. [Roscher.]

Napes (*Νάπης*), ein Nachkomme des Skythes, ein kriegerischer König der Skythen, von welchem die skythischen *Νάπαι* ihren Namen hatten, während nach seinem Bruder Palos die skythischen *Πάλοι* benannt waren. Ihre Nachkommen dehnten die Herrschaft der Skythen über den Tanais bis nach Thrakien aus, *Diod.* 2, 43. Die *Νάπαι* waren identisch mit den skythischen Napaei (*Plin. n. h.* 6, 19. *Amm. Marc.* 22, 8, 33); vgl. auch *Steph. Byz.* s. v. *Νάπις.* *Marquart, Philologus* 54 (1895), 520. [Wagner.]

Narasos, (*Νάρασος*), Beiname des Zeus auf Inschriften aus dem Tempel des Zeus Panamaros in Panamara (Karien), *Corr. hell.* 12 (1888), 83, 8 Z. 7. 9 Z. 8. 86 Z. 17. 88 Z. 7. Danach ist auch in der Inschrift aus Stratonikeia (*C. I. G.* 2, 2720, wo *Boeckh* statt *Διὸς Ναράσου* lesen wollte *Να[κ]ράσου* in Anlehnung an die lydische Stadt Nakrasa, die Lesart *Ναράσου* beizubehalten. [Höfer.]

Naria dea, bekannt durch zwei Inschriften der Schweiz. Die eine steht auf der Basis einer bronzenen Statuette, welche eine bekleidete Frau darstellt (gef. in Muri bei Bern): Deae Nariae reg(io) Arure(nsis) cur(ante) Feroc(e) l(iberto) (*Mommsen, Inscr. Helv.* 216. *Hagen, Prodromus novae inscr. Helv. syll.* nr. 113. *C. I. L.* XIII, 5161. Abbildung bei *Studer, Verzeichn. d. auf d. Museum z. Bern aufbewahrten Altertümer* Taf. 3 nr. 6, vgl. p. 53). Die zweite stammt aus Cressier bei Avenches und ist gewidmet Nariae Nousantiae von einem T. Frontin. Hibernus (*Mommsen* nr. 163 = *Hagen* nr. 107); auf der Rückseite desselben Altars steht eine Widmung an Mars, *Mommsen* nr. 162. Der Beiname Nousantia scheint ein topischer zu sein. Aus Muri stammt auch die Bronzestatuette der dea Artio (s. o. Bd. I Sp. 608). [M. Ihm.]

Narkaia (*Ναρκαία*), elischer Beiname der Athene, deren Heiligtum Narkaios (s. d.) gründete (*Paus.* 5, 16, 7). Da unmittelbar vorher siegreiche Kämpfe des Narkaios erwähnt werden, so wird man an die kriegerische Athene zu denken haben, welche die Feinde erstarren macht. [Wagner.]

Narkaios (*Ναρκαῖος*), Sohn des Dionysos und der Heroine Physkoa aus dem Demos Orthia in Koile Elis. Als er herangewachsen war, bekriegte er die Nachbarn und erwarb grofse Macht. Er soll das Heiligtum der Athena Narkaia in Elis errichtet und mit Physkoa zusammen den Dienst des Dionysos in Elis eingeführt haben, *Paus.* 5, 16, 7. Sein Name (*Benseler, Eigennamen* s. v. übersetzt „Leidenfrost"), von *ναρκᾶν* erstarren (*Anthol.* 9, 617 heifst es von einem kalten Bade *Φρίξου καὶ Νάρκης οὗτος τόπος*, d. i. Schauer und Starre), deutet vermutlich auf die Sage vom Leiden und Sterben des Dionysos im Winter und erinnert an den ähnlichen des Narkissos (vgl. *Preller-Robert* S. 760, 2 und unten Sp. 15); seine Mutter war eine Thyiade. S. unter Physkoa und *Weniger, Das Kollegium der 16 Frauen.* Weimar 1883 S. 2. 14 ff. [Weniger.]

Narke (*Νάρκη*), das personifizierte Erstarren, zusammen mit *Φρίξος*, dem personifizierten Schauer, *Anth. Pal.* 9, 617, vgl. Horror, Pallor, Pavor. [Höfer.]

Narkissos (*Νάρκισσος*). — Litteratur: *Fr. Wieseler, Narkissos,* Göttingen 1856, wo die gesamte frühere Litter. zusammengetragen ist; seitdem ist nichts Nennenswertes erschienen.

Mythus.

Die Hauptzüge der Sage sind: Narkissos, ein schöner Jüngling, erblickt im Wasser sein Bild, verliebt sich in dasselbe und schwindet in unbefriedigter Sehnsucht dahin; an seiner Stelle läfst die Erde eine nach ihm benannte Blume aufspriefsen. So *Pausan.* 9, 31, 6. *Severus narr.* 3 (*Walz, rhet. gr.* 1, 538 oder *Westermann, Mythogr. gr. append.* p. 378) und, mit ihm meist wörtlich übereinstimmend, *Geopon.* 9, 24 *ed. Nicl.* *Anonym. Vatican. π. ἀπίστ.* 9; etwas ausführlicher durch Hinzufügung der Eltern (Kephissos u. Leirioessa) und des Ortes (Thespiai) *Eustath. ad Il.* p. 266, 7 ff. *ed. Rom.* (= p. 215 *ed. Lips.*) u. *Eudoc. violar.* p. 304 (= p. 502 *fab.* 697 *ed. Flach*). Keine wesentlich neuen Züge fügen hinzu *Choric. oratt.* p. 176 *ed. Boiss.* *Nicephor. progymn.* 14 bei *Walz* 1, 440 f. *Claudian. de raptu Proserp.* 2, 131 ff. *Pentadius* bei *Meier, Anth. vet. Lat. epigr.* 1 nr. 242 (= *Riese, Anth. lat.* 1 p. 214

nr. 265). *Anonym. epigr.* bei *Meier* nr. 669 (= *Riese* 1, 38 nr. 9). — Gelegentliche Erwähnungen des N.: *Lucian. dial. mort.* 18, 1. *ver. h.* 2, 19. *epist. Sat.* 70, 24. *Pseudo-Charidem.* 24 *ed. Dind. Plotin. de pulchr.* p. 56. *Clem. Alex. Paedag.* 3, 258 *ed. Potter. Philostr.* ἡρωικ. 2, 197 (p. 319) u. *imag.* 1, 23 (p. 398, 10) *ed. Kayser. Callistr.* ἐκφράσ. 5 *ed. Kays. Anth. Pal.* 11, 76. *Libanius* 3 p. 364 *Reiske. Aristaenet. ep.* 2, 10 p. 158 *Boiss. Nonnus Dionys.* 10, 215. 11, 323. 15, 352. *Choric. oratt.* p. 137. *Plinius h. n.* 21, 128. *Vergil. Culex* v. 407 f. *Columella de cultu hort.* v. 98 u. 297. *Stat. silv.* 1, 5, 55. *Theb.* 7, 340 ff. *Pentadius* bei *Meier* 1 nr. 243. 244. 246 (= *Riese* 1 p. 146 nr. 145. p. 215 nr. 266. p. 186 nr. 219). *Anonym. epigr.* bei *Meier* 1 nr. 666—668 (= *Riese* 1 p. 102 nr. 39. p. 142 nr. 146. p. 143 nr. 147). *Ausonius epigr.* 95. 96. *idyll.* 6, 10. 12, 70 *ed. Scal.* —

Echt alexandrinisches Gepräge trägt die Sage bei *Ovid. metam.* 3, 339—510. N. ist Sohn des Cephissus und der Nymphe Liriope. Tiresias, befragt, ob dem Kinde langes Leben beschieden sei, antwortet: wenn er sich nicht sehen würde. Als N. herangewachsen ist, so dafs er *puer iuvenisque videri poterat,* wird er von vielen Jünglingen und Mädchen, auch Wasser- und Bergnymphen geliebt; vergeblich, sie finden keine Gegenliebe. Da erblickt ihn Echo und entbrennt in heifser Liebe zu ihm (Strafe von seiten Iunos). Doch auch sie findet kein Gehör; sie vergeht vor Gram, zieht sich in Wälder und einsame Grotten zurück und schwindet endlich so dahin, dass *vox tantum atque ossa supersunt* (vgl. oben s. v. *Echo* Bd. 1 Sp. 1214). Mancher der Verschmähten fleht zu den Göttern, den Hartherzigen zu strafen. Nemesis erhört das Gebet. Auf einer Jagd, von der Hitze ermattet, erblickt N. in einer Quelle sein Bild und verzehrt sich in vergeblich sehnender Liebe, bis er zuletzt *viridi in herba,* also nicht in der Quelle, stirbt. Noch in der Unterwelt schaut er im Styx sein Bild. Najaden und Dryaden weihen dem toten Bruder Locken: *croceum pro corpore florem | inveniunt, foliis medium cingentibus albis.* — Aus *Ovid* geschöpft sind die Erzählungen bei *Lactant. narr. fab.* 3, 5 u. 6 und *ad Stat. Theb.* 7, 340. *Mythogr. Vatic.* 1, 185 u. 2, 180 (an letzter Stelle als Mutter *Alciope nympha* genannt); auch *Auson. epigr.* 97. — Hierher gehört auch der Vers bei *Suidas* s. v. u. *Paroemiogr. Gr.* 1, 371 u. 2, 85 *ed. Gotting.*: *πολλοί σε μισήσουσιν, ἂν σαυτὸν φιλῇς· τοῦτό φασι τὰς Νύμφας πρὸς τὸν Νάρκισσον εἰπεῖν ἀποβλέποντα εἰς πηγὴν καὶ τὴν οἰκείαν ποθοῦντα μορφήν*, wohl aus alexandr. Zeit stammend. — Die Verknüpfung der Sage mit Teiresias und die Einführung der Echo nur bei *Ovid* und den von ihm direkt abhängigen Schriftstellern; wahrscheinlich entlehnte *Ovid* diese Züge einem alexandr. Dichter; der ursprünglichen Sage sind sie jedenfalls fremd. —

Auf einen alexandr. Dichter als Quelle geht, wie *Höfer, Konon* p. 92 richtig bemerkt, auch die Version bei *Konon* c. 24 zurück. Die Erzählung ist ganz ins Menschliche versetzt; *Welcker, A. D.* 4, 165 nennt sie eine „spätere aus der Fabel in das Geschichtliche etwas derb umgedeutete Erzählung“. N. erweist sich gegen alle Liebhaber als Verächter des Eros. Alle stehen von ihrem Werben ab, nur Ameinias nicht. Als aber N. ihm sogar ein Schwert schickt, tötet er sich vor der Thür des N., nachdem er den Gott (d. i. Eros) angefleht hatte, ihm ein Rächer zu werden. Nachdem sich nun N. in sein Spiegelbild verliebt hat, entleibt er sich endlich selbst, *ἑαυτὸν διαχρᾶται δίκαια πάσχειν οἰηθεὶς ἀνθ' ὧν Ἀμεινίου ἐξύβρισε τοὺς ἔρωτας.* Die Thespier aber beschlossen, den Eros seitdem noch mehr zu ehren und ihm aufser dem gemeinsamen Dienste noch jeder für sich zu opfern. Die Eingeborenen glauben, dafs die Narcisse zuerst auf jener Erde entstanden sei, wo das Blut des N. sich ergossen hatte. — Eigen ist bei *Konon* die Verknüpfung mit dem Eroskult, der lokale Charakter und die ätiologische Zuspitzung der Sage. Das Motiv für die Liebespein und den Tod des Jünglings ist ihm mit *Ovid* gemeinsam. Treffend verweist *Höfer* a. a. O. für das echt alexandr. Motiv der Entleibung vor der Thür des Geliebten auf *Theocrit. idyll.* 23. Über den Namen Ameinias vgl. oben *Stoll* s. v. *Welcker, A. D.* 4, 166. *Wieseler, Nark.* p. 95 f. u. Anm. 64 u. 65. — In manchen Punkten erinnert diese Erzählung an die Sage von Koresos und Kallirrhoë (vgl. oben Sp. 930 u. 1380 f.).

Eine ganz rationalistische, „weniger bekannte“ Form der Sage führt *Paus.* 9, 31, 6 noch an. Darnach hatte N. eine ihm an Aussehen und Kleidung völlig ähnliche Zwillingsschwester, die er sehr liebte und mit der er auf die Jagd zu gehen pflegte. Als diese gestorben, erblickt er im Bilde der Quelle ihr Ebenbild in seiner Gestalt. Obwohl er gewufst, dafs er seinen eigenen Schatten sähe, sei es ihm doch eine Erleichterung seiner Liebe gewesen zu wähnen, dafs er ihr Bild schaue. — *Natalis Comes* 9, 16, dem diese Stelle des *Paus.* bekannt war, führt diese Version auf einen Euanthes zurück.

Ein absonderliches, einzig dastehendes Motiv für den Sturz des N. in das Wasser findet sich bei *Pentadius* (*Meier* 1 nr. 242 = *Riese* 1, 214 nr. 265): er habe seinen Vater im Flusse gesucht.

Soweit die Sage von Thespiai. — Die Genealogie in derselben: Kephissos als Vater genannt: *Hygin. fab.* 271. *Stat. Theb.* 7, 340 ff. u. *Lactant.* z. d. St. (*Lactant. ad Stat. Achill.* 2, 42 nennt statt Kephissos den Spercheios). — *Pentad.* (*Meier* 1 nr. 242) spricht schlechthin von einem Flufsgott. — Kephissos und Leiriope als Eltern bei *Ovid* a. a. O., *Mythogr.* 1, 185. *Lactant. narr.* 3, 5. Kephissos und Leirioessa bei *Eustath.* u. *Eudoc.* a. a. O. — Diese Genealogieen gehören ersichtlich nicht alter Überlieferung an; sie sind speziell für die Thespische Version erfunden, dichterische Spielerei einer späteren Zeit und selten; Leiriope nur bei *Ovid* und seinen Benutzern, Leirioessa nur bei *Eustath.* und *Eudocia.* Der Zweck dieser Genealogie ist sehr durchsichtig: wie die Narcisse besonders an Flüssen und Quellen wächst, so sind der Flufsgott und eine Quellnymphe

(Lilienantlitz; die Narcisse gehört zu den λείρια) die Eltern des N. — Alkiope beim *Mythogr. Vat.* 2, 180 ist wohl bloſse Flüchtigkeit, da er doch sonst *Ovid* ausschreibt; oder sollte auch hier das arge Miſsverständnis bei *Photius* v. λίνον (das *Photius* wohl schon in seiner Quelle vorfand) von einer vermeintlichen Identität des Linos (Mutter Alkiope bei *Phot.* und *Eustath.* v. Λίνος) und N., die bei *Lasaulx* und *Ambrosch* eine groſse Rolle spielt (vgl. darüber Art. *Linos* Sp. 2062 und *Wieseler* p. 91 Anm. 56) sein Unwesen treiben? — *Nonnus Dionys.* 48, 582 ff., der im übrigen die Thespische Form benutzt, läſst N. am Latmos von Endymion und Selene gezeugt werden, worauf ich kein Gewicht legen möchte, während *Wieseler* p. 83 (vgl. auch p. 87 f.) eben hierin N. als „nächtliches Wesen, das mit Schlaf und Tod in Verbindung steht" charakterisiert findet. —

N. erscheint als Jäger bei *Paus.* (2. Version). *Philostr. imag.* 1, 23. *Choricius oratt.* p. 176 u. 282. *Nicephorus* a. a. O. u. *Tzetzes chil.* 1, 9, 234; so auch oft auf pompejan. Wandgemälden durch Kleidung und Bewaffnung gekennzeichnet; als Hirt bei *Callistr. stat.* 5, wo er eine Syrinx hält. — Die Schönheit des N. wird oft erwähnt, so bei *Paus., Konon, Philostr.* und *Callistr.* (παῖς, μᾶλλον δὲ ἠίθεος, ἡλικιώτης ἐρώτων), *Severus, Choricius* (p. 137. 176. 282), *Geopon., Eustath., Eudocia, Ovid.* Mit Hyakinthos, Nireus, Endymion, Achilleus u. a. oft zusammen genannt, vgl. *Lucian. dial. mort.* 18, 1. *v. h.* 2, 17. *Pseudo-Charid.* 24. *Oppian cyneg.* 1, 360 ff. *Hygin. fab.* 71. *Servius ad Vergil. ecl.* 2, 47. *Claudian. de raptu Pr.* 2, 133. Vgl. besonders noch, was *Oppian. cyneg.* 1, 357 ff. von einer merkwürdigen Verwendung von Narkissosbildern in Sparta erzählt. — Sprichwörtlich: Ναρκίσσου τερενώτερον bei *Cramer anecd. Oxon.* 1 p. 413, 13 (vgl. dazu *Wieseler* p. 7 Anm. 18). —

Daſs N. bei der Quelle (oder Fluſs) gestorben sei, berichten *Paus., Choricius, Ovid* und seine Ausschreiber. In dem Wasser lassen ihn den Tod finden: *Plotin. de pulchr.* p. 56 *ed. Creuzer. Eustath.* und *Eudocia, Severus, Geopon., Tzetzes chil.* 1, 9, 238 u. 11, 250; *in Iliad.* p. 139 *ed. Herm. Nicephor., Anonym. Vatic.* περὶ ἀπίστων 9. *Pentad.* (*Meier* nr. 244). *Anonym. epigr.* bei *Meier* nr. 666—668. — *Paus.* kennt eine Quelle des N. bei Thespiai im Gebiete Δονακών (vgl. *Wieseler* p. 2 Anm. 4). Als Namen der Quelle überliefert *Vibius Sequester, de fluminibus fontibus etc. ed. Bursian: Liriope, ubi Narcissus se conspexit*; vgl. *Wieseler* p. 5 Anm. 11. — Von einer Verwandlung in die Blume sprechen direkt nur *Choric., Geopon.* und *Servius* a. a. O. Sonst ist dieser Punkt unklar ausgedrückt, oder es heiſst ausdrücklich, daſs die Blume an der Sterbestätte aufgesproſst sei, wie bei *Ovid, Konon* u. a. —

Tzetzes, dem die gewöhnliche Form der Sage bekannt ist (vgl. *ad Iliad.* p. 139), nennt N. an mehreren Stellen einen Lakonier, vgl. *ad Iliad.* p. 75, 16. *chil.* 1, 9, 234 u. 4, 119. Auf eine besondere lakonische Überlieferung läſst sich daraus so wenig schlieſsen, wie aus dem *Pseudo-Charid.* 24, wo wir lesen: Ὑάκινθον τὸν καλὸν ἢ τὸν Λακεδαιμόνιον Νάρκισσον, da diese Stelle schwerlich in Ordnung ist; bereits *Burmann* emendierte wohl mit Recht Ὑάκινθον τὸν Λακεδαιμόνιον ἢ N. τὸν καλόν; vgl. auch *Wieseler* p. 4 an. 8.

Völlig abweichend ist eine Überlieferung, die am ehesten noch mit *Konons* Erzählung Berührungspunkte hat, bei *Probus ad Vergil. ecl.* 2, 48 (*Müller, fragm. hist. gr.* 1, 102, 21 a). Die Stelle ist sehr verderbt überliefert. Die Blume Narcisse sei, wie *Akusilaos* (?) berichte, nach dem Eretrier N., dem Sohne des Amarynthos, benannt, der von Epops (? codd.: ab Eupo; *Pompon. Sabin.* fügt hinzu: *eius amatore*) getötet wurde. Aus seinem Blute seien die Blumen entsprossen, welche seinen Namen erhalten haben (vgl. *Wieseler* p. 6 f. u. Anm. 16; *Rohde, Gr. Roman* 112, 2; vgl. Art. Amarynthos u. Epops). — Schlieſslich lesen wir noch bei *Strabo* 9, 10 p. 404 (vgl. *Eustath. ad Il.* 266, 23): in der Nähe von Oropos sei ein Grabmal des N. von Eretria, welches das des Schweigenden genannt werde, da die Vorübergehenden Schweigen beobachteten. Bei *Eustath. z. Od.* 1967, 36 heiſst es: Σίγηλος μὲν κύριον ὄνομα Ναρκίσσου, σιγηλὸς δὲ ὁ σιωπηλός. Treffend zieht *Meineke* (*fragm. com. gr.* 2, 1 p. 419) hierher *Alciphr. epist.* 3, 58; vgl. *Wieseler* p. 7 Anm. 17 u. p. 80 f. u. 84 f. — Man wird wohl nicht fehl greifen, wenn man diese beiden letzten Stellen bei *Probus* und *Strabo* in Verbindung bringt. Einen zweiten, vom Thespischen N. verschiedenen Heros anzunehmen, liegt doch kein Grund vor; dagegen spricht vor allem der Zusammenhang mit der Blume. Freilich ist in dieser Form schwerlich Raum für den Hauptzug der Thespischen Sage, daſs N. bei oder in dem Wasser stirbt (vgl. darüber *Wieseler* p. 97). Während anderseits sonst nirgends von einem Kult des N. die Rede ist, haben wir hier fraglos einen Kultort. Ob aus *Paus.* 1, 34 zu schlieſsen ist, daſs N. zu den ἥρωες gehöre, denen im Tempel des Amphiaraos eine Abteilung des Altars geweiht war und denen bei der Befragung des Amph. ein Opfer gebracht wurde (auch Kephissos wird hier genannt), bleibe dahingestellt. Die weit gehenden Folgerungen *Wieselers*, daſs N. mit Amph. in innerer Verwandtschaft stehe und „daſs der 'Schweiger' schon vor seiner Geltung als Heros ein infernalischer Dämon war", ein Dämon des Schlafs oder Todes, möchte ich nicht vertreten. Unaufgeklärt bleibt freilich, warum gerade N. jenen Beinamen erhalten hatte. Vgl. auch *Helbig* in *Rendic. d. R. Accad. dei Lincei* ser. 5 vol. 1, 1892 p. 790—794. Über das Schweigen in der Nähe von Heroa vgl. *Meineke* a. a. O. *Wieseler* p. 80. *Welcker, A. D.* 4, 169. Art. Heros Bd. 1 Sp. 2478. —

Über die Blume und ihre vielfache Verwendung in Sage und Kult vgl. *Wieseler* p. 99—135, wo die ganze frühere Litteratur erwähnt ist: *Cohn* in *Friedländers Sittengesch.* 2[5], 253. *Gubernatis, mythol. des pl.* 2, 236 f. (dessen übrige phantastische Deutungen durchaus abzulehnen sind); *Murr, Pflanzenwelt in der griech. Myth.* p. 246 ff. — Unbestritten hat die Blume, mag nun in unserem Mythus Narc. poeticus oder serotinus oder Tazetta gemeint sein, ihren Namen von dem starken betäubenden

Geruch (*ναρκᾶν*). Sie fand in verschiedenen Kulten und Gebräuchen Verwendung, die vielfach (nicht immer) Bezug auf Tod und Unterwelt haben; „man pflanzte die Narcisse vielfach auf die Gräber und verwandte sie zur Bekränzung der Toten" (*Murr* p. 248). Kränze aus Narcissen galten nach *Artemidor. oneirocr.* 1, 77 für unheilbedeutend, zumal für Schiffende; anderseits wurden sie aber zu Liebeskränzen verwendet und dem Eros zur Bekränzung gegeben, „in unverkennbarer Beziehung auf die Sage von N." (*Wieseler* p. 127). —

Bedeutung des Mythus.

Über die mannigfachen Deutungen in alter und neuer Zeit vgl. *Wieseler* p. 74—76; auch *Welcker, A. D.* 4, 174 Anm. 21. — N. ist bald das „Sinnbild einer eitlen Sprödigkeit, bald das einer schnellen Hinfälligkeit, wie Hyakinthos und ähnliche Personifikationen" (*Preller, Gr. Myth.*[4] 1 p. 723). Dafs die Sage mit vielen ähnlichen Mythen (Linos, Hyakinthos, Adonis u. a.) verwandt ist, ist oft erwähnt worden (vgl. besonders *Roscher* im Art. Adonis Bd. 1 Sp. 76). Zu beachten ist dabei, dafs uns der Mythus nur in später litterar. Fixierung vorliegt, die höchstens in die alexandr. Zeit reicht, wo solche lokale Sagen beliebt und vielfach bearbeitet wurden (vgl. *Welcker* a. a. O. p. 166). Ob in der wesentlich abweichenden, aber lückenhaften Überlieferung bei *Strabo* und *Probus* eine ältere Sage vorliegt, läfst sich nicht entscheiden; das Verhältnis zwischen N. und der Blume läfst sich daraus nicht rekonstruieren.

Dafs in der thespischen Sage Symbol und Mythus sich aufs beste decken, ist klar. Zutreffend sagt *Wieseler* p. 81 f.: „Die schöne Blume liebt das Wasser; sie senkt bekanntlich ihren Kelch nach unten. Darum steht oder sitzt der schöne Jüngling N. am Rande des Wassers, schaut er geneigten Hauptes in das Wasser, wo er sein Bild erblickt, wie das Abbild der Narcisse aus dem Wasserspiegel zurückstrahlt. Er schaut und schaut, indem er immer mehr und mehr dahinschwindet, bis er zuletzt am Ufer den Geist aufgiebt oder sich in das Wasser stürzt, wie die Narcisse allmählig verwelkend endlich am Ufer verdorrt oder absterbend in das Wasser fällt. Dies Absterben der Blume macht sich besonders fühlbar zur Zeit des Sonnenbrands. Von dem Jüngling N. heifst es, er sei zur Zeit der Sonnenhitze an die Quelle gelangt." Doch möchte ich *Wieseler* nicht weiter folgen, wenn er aus der von ihm angenommenen Wesenheit der Blume den Schlufs zieht, dafs N. ein Dämon der Ruhe, des Todes, der Unterwelt sei. Auch läfst sich in keiner Weise sagen, ob überhaupt und was für ein Zusammenhang zwischen N. und Narkaios (s. d.) oder Athene *ναρκαία* statt hat. Die oben erwähnte Benutzung der Narcissen zur Bekränzung der Toten und zum Gräberschmuck erklärt sich doch schon aus der Erinnerung an den so traurig dahingestorbenen schönen Jüngling. Ich sehe in N. mit *Murr* p. 247 u. a. nur „die Idee des baldigen Dahinwelkens der schönen Blumenwelt, welche sich im Frühjahr besonders an den Rändern der Bäche in herrlicher Pracht entwickelt; nur dafs sich hier an den Grundgedanken noch gewisse ethische, dem Mystischen sich nähernde Vorstellungen von heftigem Verlangen, Sinnesbetäubung und Hinabgezogenwerden in die feuchte Tiefe anschliefsen" (d. h. in späterer Zeit). — Ob der Name der Blume auf den Jüngling übertragen ist (*Welcker, A. D.* 4, 166; so schon *Tzetzes chil.* 1, 9, 247 ff. oder *exeg. in Il.* p. 75, 16 *ed. Herm.*), wie in manchen anderen Blumensagen, oder ob umgekehrt nach der mythischen Person die Blume benannt ist, wie *Wieseler* will, mag dahingestellt bleiben. Dafs die Behauptung des *Paus.* a. a. O., die Blume sei älter als N., in ihrer Begründung von „merkwürdiger kritischer Akrisie" zeuge, wird treffend von *Wieseler* p. 3 bemerkt; vgl. auch *Kalkmann, Pausanias* p. 234. — Die vielfach gesuchten inneren Beziehungen des N. zu Amphiaraos, Eros, den Musen und Nymphen lassen sich nicht glaublich nachweisen. —

Ob der bei *Artemidor. oneirocr.* 1, 77 erwähnte Aberglaube: *τὸ ἐν ὕδατι κατοπτρίζεσθαι θάνατον προαγορεύει αὐτῷ τῷ ἰδόντι ἤ τινι τῶν οἰκειοτάτων αὐτῷ* etwas mit der Narkissossage zu thun hat, ist fraglich. — Man vgl. auch noch die Hirschfabel, ferner was *Columella de re rust.* 6, 35 oder *Plutarch quaest. symp.* 5, 4 erzählt, wozu auch *Wieseler* p. 93 Anm. 58 zu vergleichen ist. —

Bildliche Darstellungen.

Litteratur: *Wieseler, Die Nymphe Echo*, Gött. 1854, p. 33—54. *Narkissos* p. 9—74. *Nachrichten von der K. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen* 1869 p. 351 ff. (Ganz ungenügend *Müller-Welcker, Handbuch der Arch.*[3] p. 693). Die frühere Litteratur ist bei *Wieseler* vollständig zu finden. *Wieseler* selbst hat unter vielfacher Zustimmung eine gröfsere Anzahl von Darstellungen auf N. bezogen, die wir heute nicht als hierher gehörig anerkennen können. Dahin gehört zunächst der häufig vorkommende, vielbesprochene Typus eines ermüdet dastehenden Jünglings, der aufser als N. auch als Pan, Dionysos, Hyakinthos, Genius der Ruhe oder des Todes, zuletzt von *Furtwängler* ohne genügenden Grund als Adonis gedeutet worden ist. Eine befriedigende Erklärung ist noch nicht gefunden. Vgl. über den Typus: *Arch. Zt.* 1862 p. 305. 1867 p. 104*. *Hübner, Die antik. Bildw. in Madrid* p. 80 f. *Bullet.* 1877 p. 158. *Furtwängler, Satyr von Pergamon* p. 29, 2. *Matz-Duhn, Antike Bildw. in Rom* 1, 273 ff. nr. 969—977. *Dütschke, Ant. Bildw.* 4, 650. *Friederichs-Wolters* p. 243 f. nr. 525. *Winnefeld, Hypnos* p. 30. *Furtwängler, Meisterwerke* p. 483 ff., wo man die übrige Litteratur findet. — Ferner ist als nicht auf N. bezüglich auszuscheiden der ebenfalls sehr häufige Typus, den *Furtwängler, Meisterw.* p. 459 als „sich bekränzender Knabe" bezeichnet und den kurz zuvor noch *Helbig* (*Rendic. d. Accad. dei Lincei* 1892 p. 790 ff. '*sopra un tipo di Narcisso*'.) für N. in Anspruch genommen hatte. Die Wiederholungen, Modifikationen und die Litteratur siehe bei *Furtwängler* a. a. O. p. 453 ff., dessen früher bereits von anderen aus-

gesprochene Auffassung jedenfalls das Richtige trifft. Vgl. auch noch *Petersen* in *Röm. Mitt.* 1893 Bd. 8 p. 101 f. Mit diesem Typus ist die von *Wieseler* (*Nark.* p. 60—71) ebenfalls auf N. bezogene Gruppe von Ildefonso verwandt (vgl. *Furtwängler* a. a. O. p. 463). — Desgleichen liegt kein genügender Grund vor, in der bei *Wieseler, N.* unter nr. 16 (p. 71) abgebildeten Bronzestatuette einen N. zu sehen; über den Marmorkopf nr. 17 bei *Wieseler* vgl. man *Stephani, Mém. de l'Acad. de St. Petersb.* 18 (1872) p. 18. — Der sogen. N. in Neapel schliefslich wird jetzt wohl allgemein als Dionysos betrachtet, zumal seit *Hauser* im *Jahrb. d. Inst.* 1889 p. 118 ff. nachgewiesen hat, dafs die Bronzestatuette falsch auf ihre Basis gestellt ist. —

Mit Sicherheit oder grofser Wahrscheinlichkeit sind folgende Darstellungen auf N. zu beziehen:

I. Terrakotta- und Relieffiguren.


1) Narkissos sich entblöfsend, um sich im Wasser zu bespiegeln, Terrakotta aus Tanagra (nach *Gaz. arch.* 1878 pl. 27).

1) Terrakottafigur aus Tanagra (Fig. 1), publ. von *Lenormant, Gaz. arch.* 1878 pl. 27 (p. 153—155), von *Helbig* im *Bull.* 1879 p. 36 f. als N. erkannt. Dies älteste N.-Monument (über die Datierung siehe *Helbig* in *Rendic. d. Accad. dei Lincei* 1892 p. 792 f.) weist in der eigentümlichen Haltung des Gewandes (ein Abziehen vom Körper), in der Körperform (etwas weiblich), in der Stellung des Eros unverkennbare Ähnlichkeit mit anderen Darstellungen des N., besonders auf pompejanischen Wandgemälden auf. N. entblöfst seinen Körper, um die schönen Formen im Wasser zu bewundern.

2) Marmorrelief im *P. Capitol.*, abgeb. bei *Schreiber, Hellenist. Reliefbilder* t. 16. N. mit l. übergeschlagenem Beine steht, die L. auf eine kleine weibl., bekleidete Herme, die einen Kranz in der R. hält, gestützt, mit der bis zum Kopf erhobenen R. das Gewand zurückschlagend, das, nur vorn am Halse zusammengehalten, den ganzen Vorderkörper frei läfst und über den Rücken herabfällt; der Kopf ist sinnend gesenkt. Die L. hielt eine Lanze.

3) Relieffigur auf einem Sarkophag im *Mus. Pio-Clement.* 7, 13. *Gerhard, Ant. Bildw.* 93 und sonst abgeb., vgl. *Wieseler, N.* nr. 9 (p. 25 an. 49). — Einzelfigur (an beiden Ecken des Sarkophags wiederholt) mit über den Kopf gelegten Armen (dies Motiv kehrt auch in Wandgemälden wieder z. B. *Helbig* nr. 1350) bekränzt, nackt (das Gewand hängt an einem Baum): er betrachtet sein am Boden befindliches Bild, auf das ein kleiner Eros ihn hinweist. — Ganz ähnlich

4) Figur an einem Sarkophag in Volterra, bespr. von *J. Schmidt* im *Bull.* 1879 p. 163.

5) Zweifache Figur an den Ecken der Vorderseite des Sarkophags bei *Gori, Columb. libert. et serv. Liviae Aug. et Caes.* t. 6, und bei *Piranesi, Antich. Rom.* t. 28; vgl. *Wieseler, N.* p. 26.

6) Grabrelief, in sehr roher Zeichnung bei *Wiltheim, Luciliburgensia*, Luxemburg 1842, pl. 75 nr. 313, kurz beschrieben von *Roulez* in *Mélang. de Phil.* 4 nr. 3 p. 4, vgl. *Wieseler, N.* p. 24. N., halb knieend, mit der. L. aufgestützt, mit der R. das Gewand zurückschlagend (Motiv, wie bei Nr. 1 u. 2; vgl. besonders das Wandgemälde bei *Helbig* nr. 1355).

Fraglich, ob hierhergehörig, eine Figur auf einem Sarkophag des *P. Barberini* bei *Zoega* in *Welckers Zeitschr. f. a. Kunst* p. 38 f. und *Wieseler, N.* p. 31. —

7) Relief auf einem in Ostia gefundenen Puteal; abgeb. bei *Guattani, Mon. ant. ined.* t. 7 u. 8 (p. XLII ff.), *Wieseler, Echo* nr. 1 (p. 24 u. 33 ff.). N. steht mit staunend erhobener R. vor einem Quell, der aus einer von einer Quellnymphe gehaltenen Hydria sprudelt; sein Bild ist sichtbar. Hinter ihm (r.) 2 Kühe, eine aus der Quelle trinkend, und eine gelagerte Nymphe (nicht Echo), die die R. erhebt und in der L. Schilf hält. Im Hintergrund Bäume und Schilfrohr. Daneben Darstellung des Hylasraubes. —

II. Statuen.

1) Marmorstatue in Venedig bei *Dütschke, Ant. Bildw.* 5 nr. 221. Ziemlich dieselbe Darstellung wie im Sarkophag Nr. 4 (*Mus. Pio-Clement.*).

2) Gruppe im *Mus. Chiaramonti;* abgeb. bei *Gerhard, Ant. Bildw.* t. 93 nr. 1. *Clarac* pl. 495 nr. 964. *Wieseler, N.* nr. 10 (p. 26); ausführlich beschrieben von *Zoega* in *Welckers Ztschr.* p. 462 f. Kopf, Beine und Arme ergänzt, letztere falsch. Am Baumstamm, an welchen N. sich lehnt, hängt das Gewand; ein kleiner Eros ist am Stamm schwebend angebracht; unter demselben ist eine kleine weibl. Figur gelagert, von der nur der Oberkörper sichtbar ist (Nymphe); am Boden das Bild des N. (Typus wie in Stat. 1).

3) Marmorgruppe zu Palermo (fälschlich zu einem Apoll ergänzt); *Wieseler, Gött. Anz.* 1869 p. 362.

4) Marmorgruppe in Venedig bei *Dütschke, Ant. Bildw.* 5 nr. 221 (Typus des Reliefs *Pio-Clem.*).

5) Torso im *Lateranens. Mus.* bei *Benndorf-Schoene* p. 242 nr. 20 (derselbe Typus).

Wahrscheinlich gehören noch 2 Statuen hierher:

6) Marmorstatue im Louvre, abgeb. *Mus. Napoléon* 1, 42. *Mus. Franç.* 4, 1, 16. *Clarac*, pl. 300 nr. 1859. *Wieseler, N.* nr. 11 (p. 32 ff. u. 43 ff.). Ganz unbekleidet, die zusammengelegte Chlamys auf einem Baumstamm über N.s Haupt; Haar bekränzt, lange Locken. Stellung der Beine wie oben im Relief nr. 2.

7) Bronzestatuette in Florenz, abgeb. bei *Wicar et Mongez* 1 pl. 85. *Clarac* pl. 680 nr. 1590. *Wieseler, N.* nr. 12 (Typus des Reliefs im *Mus. Pio-Clement.*).

Abzulehnen ist wohl *Wieseler, N.* nr. 14, Marmorstatue in Rom (Vatikan) abgeb. *R. M.* 1, 2 t. 53. *Mus. Pio-Clem.* 2 t. 31. *Clarac* 4 pl. 632 nr. 1424, und die Marmorstatue des Vatikans bei *Wieseler* nr. 15; abgeb. *Mus. Chiaram.* 1 t. 11. *Clarac* pl. 407 nr. 703; vgl. dazu *Curtius, Plastik der Hellenen an Quellen und Brunnen* (*Abh. der Akad. d. Wissensch. zu Berlin* 1876) p. 156.

III. Wandgemälde.

Sehr häufig ist auf pompejan. Wandgemälden N. allein, oder mit Eros, oder mit Eros und weiblichen Figuren dargestellt. Vgl. das Verzeichnis (bis 1867) mit den Litteraturnachweisen bei *Helbig* nr. 1338—1367 (vielleicht gehört auch nr. 962 hierher). *Wieseler*, *Echo* p. 33ff. und Abb. nr. 2 u. 3. *N.* p. 13—19 u. 73f. *Götting. Nachr.* 1869 p. 351ff. *Welcker, A. D.* 4 p. 164ff. *Sogliano, le pitture murali scoperte negli anni* 1867—79 nr. 586—592. *Mau* im *Bull.* N. allein oder mit Nymphen: 75 p. 239. 76 p. 26 u. 100. 79 p. 265. 83 p. 201. 85 p. 258. *Röm. Mitt.* 87 p. 118. N. mit Eros: 76 p. 230. 79 p. 203. 84 p. 106. *Röm. Mitt.* 89 p. 118. 90 p. 270 (*Scavi* 92 p. 271). N. mit Eros und Nymphen: 85 p. 164. —



2) Narkissos an einer Quelle sitzend, daneben Eros, pompejan. Wandgemälde (nach *Ternite, Wandg.* 3, 4, 25).

Den am häufigsten in mancherlei Modifikationen vorkommenden Typus giebt unsere Abb. nr. 2. — N. ist fast immer als Jäger mit 1 oder 2 Lanzen, vereinzelt auch mit Keule, Lagobolon oder Schwert dargestellt; mehrfach mit Sandalen oder Jagdstiefeln. Haare meist bekränzt, öfters mit langen Locken. Oberkörper gewöhnlich nackt; die Formen mitunter fast weibisch. Das Wasser, in dem das Bild keineswegs immer zu sehen ist, bald durch eine Quelle, bald durch einen Brunnen, vereinzelt auch durch ein Becken angedeutet. N. blickt teils in das Wasser hinab, teils träumerisch in die Ferne. Zu eingehender Betrachtung ist hier nicht der Raum. Die beiden anderen Motive: das des Gewandabziehens und das des über den Kopf gelegten Armes sind bereits oben bemerkt. —

Auf mehreren Bildern (*Helbig* nr. 1358, 1360, 1363, 1364, 1366) glaubte *Wieseler* unter teilweiser Beistimmung *Helbigs* die Echo zu sehen; wohl mit Unrecht; bei nr. 1363 u. 1364 wurde er selbst später zweifelhaft. In den weiblichen Figuren sind wohl nur Nymphen zu erblicken. In nr. 1358 ist nach der Zeichnung bei *Zahn* 8, 65 die betr. Figur übrigens gar nicht weiblich; vgl. dazu nr. 1359. — nr. 1366 ist von *Trendelenburg, Arch. Zt.* 1876 p. 89 Anm. 13 auf Adonis bezogen, wie schon früher *Bechi* gethan hatte; schwerlich mit Recht. Die r. stehende weibliche Figur mit *Wieseler* auf Aphrodite-Nemesis zu deuten, geht nach dem schmerzlichen Gesichtsausdruck in der Abbildung des *M. B.* 7, 4 nicht wohl an. —

IV. Geschnittene Steine.

Gewöhnlicher Typus: N., das Gewand nach hinten zurückschlagend und ausbreitend oder auch ganz nackt vor der (öfters hinzuzudenkenden) Quelle.

1) In der früheren Sammlung *Jenkins*, von *Winckelmann, Mon. ined.* nr. 24 (p. 29), ediert; *Wieseler* Abb. nr. 5. Der erwähnte Typus; das Wasser fliefst durch einen Löwenkopf aus einer steinernen Einfassung. Auf dieser ein Postament, auf welchem Eros steht (oder darüber schwebend?). Hinter N. eine kleine Figur mit 2 Fackeln (Artemis) auf einem Felsen.

2) Karneol in Florenz bei *Lippert, Daktylioth.* 1, 2, 63. *Gori, M. Fl.* 2, 36, 2. *Wieseler* Abb. 6. — Ähnlich. N., aber nach r. (statt nach l.) gewandt, einen Zweig in der gesenkten L. Artemis wie in nr. 1.

3) *Gemme* in Wien, bei *Wieseler* Abb. 7. Derselbe Typus. N. nach l. gewandt; die R. hält einen Kranz; keine Nebenfiguren.

4) Grüne Glaspaste in Berlin, *Furtwängler, Beschr.* nr. 3097. Derselbe Typus. Vor N. ein kleines weibl. Götterbild mit Fackeln in den Händen und ein Altar.

5) Braune Paste in Berlin, *Furtwängler* nr. 4481. Ähnlich; N. am Brunnen; Zweig in der R.

6) Karneol der Thorwaldsenschen Sammlung bei *Cades* 2, B. 93. *Impr. d. I.* 1 nr. 73. *Wieseler* Abb. nr. 8. — N. ganz nackt vor dem Brunnen, auf demselben Eros; hinter N. eine Blume (Narcisse).

7) Amethyst in Wien bei *Sacken* und *Kenner* nr. 740 (aber fraglich). — Die Wiener Gemme bei *Sacken-Kenner* nr. 739 ist doch wohl mit nr. 3 identisch. —

8—10) Wahrscheinlich gehören hierher die 3 geschnittenen Steine in Berlin, *Furtwängler* nr. 2484. 6869. 9296; dort als Jäger und nr. 9296 als Meleager bezeichnet. —

Die von *Raspe, Catal. rais. der Tassie'schen Pastensammlung* unter nr. 8840 und 8841 erwähnten Steine des *Brit. Mus.* (vgl. *Wieseler* p. 20) sind mir nicht bekannt. Ebenso wenig der bei *Chabouillet, Catal. des camées et pierr. grav.* p. 240 nr. 1791 als auf der Königl. Bibliothek in Paris befindlich erwähnte Stein (vgl. *Wieseler* in *Götting. Nachr.* 1869 p. 359), der,

wenn richtig erklärt, einen anderen Typus darstellen würde: „*Narcisse agenouillé pour se mirer dans la fontaine. Il est caracterisé par la fleur, qu'il tient à la main droite.*“

Auf Vasenbildern, Münzen etc. ist N. nicht nachgewiesen. — Über die Schilderung einer angeblichen Statue des N. bei *Kallistratos* (5 p. 28 f. *Kays.*) und eines Gemäldes bei *Philostratos* (1, 23 p. 398 *Kays.*) vgl. die Erörterung bei *Wieseler*, *N.* p. 10 f. [Greve.]

Narnakios (*Ναρνάκιος*), Beiname des Poseidon, *Le Bas-Waddington* 2779. Über die Frage, ob dafür *Λαρνάκιος* zu lesen sei, s. *Hogarth*, *Devia Cypria* 288. *S. Reinach*, *Revue arch.* 15 (1890), 288. [Entschieden für die Lesung *Ναρνάκιος* tritt ein *Ph. Berger*, *Poseidôn Narnakios: Mélanges Julien Havet.* Paris 1895 p. 771—775. Auf einem ihm von *Émile Deschamps* übermittelten Abklatsch der Inschrift *Waddington* 2779 ist in Zeile 7 deutlich ΝΑΡΝΑΚΙΟΥ zu erkennen. Dafs dies nicht auf einem Versehen des Steinmetzen beruht, zeigt eine gleichfalls in Larnakatis Lapithou gefundene, von *Berger* in den *Comptes-rendus de l'acad. des inscr. et b.-l.*, séances du 17 nov. et 15 déc. 1893, vgl. *Rev. de l'hist. des religions* 15e année, tome 29 (1894) p. 108 veröffentlichte phoinikische Inschrift, deren 9. Zeile nach *Bergers* Übersetzung lautet: „*à mon seigneur Melqart, génie de Narnaka*“. *Berger* folgert aus dieser Inschrift, dafs der Poseidon Narnakios ein Melkarth war. Drexler.] [Höfer.]

Narthekephoros (*Ναρθηκοφόρος*), 1) Beiname des Dionysos als Thyrsosträgers; *Orph. h.* 42, 1 (= *θυρσοφόρος*); vgl. Bd. 1 Sp. 1095. 1099. 1106. *Saglio, Dict. d. ant.* s. v. *Ferula.* — 2) Bezeichnung der Bakchen, der Verehrer des Dionysos; vgl. das sprichwörtliche *πολλοὶ μὲν ναρθηκοφόροι παῦροι δέ τε βάκχοι* und dazu *Lobeck*, *Aglaoph.* p. 813 f. Nach *Rohde, Psyche* 323, 2 besagt der orphische Vers, ʻdafs unter der grofsen Zahl der Teilnehmer an den bakchischen Feiern doch nur wenige sich mit Recht mit dem Namen des Gottes selbst benennen, als durch ihre ekstatische Erregung mit ihm eins geworden. Es war hierzu eine eigene morbide Anlage erforderlich. Dieselbe, welche unter anderen Verhältnissen zum echten Schamanen u. s. w. befähigt'. [Roscher.]

Naryandis (*Ναρυανδίς*), Beiname der Demeter auf einer Inschrift aus dem Zeustempel in Panamara, *Corr. hell.* 12 (1888), 269, 54 nach *Deschamps u. Cousin* a. a. O. 270 ist das Epitheton ein lokales, etwa von einer Stadt Naryanda abgeleitet. [Höfer.]

Nasamon (*Νασάμων*), Sohn des Amphithemis oder Garamas und der Nymphe Tritonis, Enkel des Apollon, Bruder des Kaphauros (oder Kephalion), der den Argonauten Kanthos in Libyen tötete. Er war der Stammvater der Nasamonen, eines Volkes in Libyen, *Ap. Rh.* 4, 1494 ff. *Eustath.* zu *Dion. Per.* 209. *Steph. Byz.* s. v. *Νασαμῶνες* (vgl. *Suid.* s. v. *Νασαμῶνος*). *Hyg. fab.* 14 (p. 48, 22 *Schm.*). [Stoll.]

Nascio s. Natio.

Nasiotas (*Νασιώτας*), Beiname des Apollon auf einer Inschrift aus dem boiotischen Chalia *C. I. G.* 1, 1607. *Preller-Robert* 256, 3. [Höfer.]

Nastes (*Νάστης*), Sohn des Nomion, der mit seinem Bruder Amphimachos die Karer vor Troia anführte, *Hom. Il.* 2, 867 ff. (*Quint. Sm.* 1, 281. *Apollod. ep.* 3, 35. *Dict.* 2, 35. *Dar.* 18). Die bei *Homer* folgende Angabe (*ὃς καὶ χρυσὸν ἔχων* . . .), er sei mit Gold geschmückt wie ein Mädchen in den Krieg gezogen und später von Achilleus im Skamander getötet worden, bezog *Aristarch* auf Amphimachos, *Simonides* aber auf Nastes (*Schol.* v. 872). Nach *Dict.* 4, 12 fielen beide durch die Hand des Telamoniers Aias. [Wagner.]

Naϑum, Name einer Furie, neben clutumusϑa und urusϑe = *Κλυταίμηστρα* und *Ὀρέσθης* auf einem in Berlin befindlichen etruskischen Spiegel aus Vulci: s. *Fabr. C. I. I.* 2156; *Corssen*, *Spr. d. Etr.* 1, 375; *Gerhard*, *Etr. Sp.* 3, 221, t. CCXXXVIII. [Deecke.]

Nati oder **Natae**, unbekannte Gottheiten(?), figurieren auf einer bei Pallanza gef. Inschrift *C. I. L.* 5, 6642. [M. Ihm.]

Natio (var. lect. Nascio), eine Geburtsgöttin, die bei Ardea ein Heiligtum hatte, *Cic. de nat. deor.* 3, 18, 47: *Natio quoque dea putanda est, cui, cum fana circumimus in agro Ardeati, rem divinam facere solemus. quae quia partus matronarum tueatur, a nascentibus Natio nominata est.* (*Hartung, Rel. d. Römer* 2, 240. *Preller, Röm. Myth.* 577. *Gerhard, Gr. Myth.* 2 § 989, 3. *Usener, Götternamen* 373.) [Wagner.]

Natura bei lat. Dichtern = Physis (s. d.).

Nauarchis (*Ναυαρχίς*), Beiname der Aphrodite auf einer bei Kertsch gefundenen Marmorplatte *Ποσιδῶνι σωσίνεῳ καὶ Ἀφροδίτῃ ναυαρχίδι*, *Stephani, Compte-rendu p. l'a. 1881* 134 [= *Inscriptiones ant. orae sept. Ponti Euxini Graecae et Lat.* ed. *Latyschew* 2 p. 21 f. nr. 25. Drexler.] Über die Beziehungen der Aphrodite zum Meer und zur Schiffahrt s. Bd. 1 Sp. 402 Z. 2 ff., wozu dem Beinamen *Εὔπλοια* die zwei Inschriften aus Mylasa, die einen *ἱερεὺς Ἀφροδίτης Εὐπλοίας* nennen (*Corr. hell.* 5, 108), nach zutragen sind, so wie die Widmung aus dem Peiraieus *Ἀφροδίτει Ευπλοίᾳ*, *Rangabé, Ant. hell.* 2, 1069; vgl. auch die Artikel Pelagia und Pontia. [Höfer.]

Naubolides (*Ναυβολίδης*), Bezeichnung für die Söhne des Naubolos (s. d.). Dasselbe gilt auch von dem angeblichen Phaiaken Naubolides, *Hom. Od.* 8, 116; denn in den Worten *Εὐρύαλος . . . Ναυβολίδης θ'* ist die Partikel, die auch in einem *Marcianus* fehlt, mit den neueren Herausgebern zu tilgen, vgl. *Anton*, *Rhein. Mus.* 19, 234. *Ameis-Hentze*, *Anh. z. Hom. Od.* 2³, 26. [Wagner.]

Naubolos (*Ναύβολος*). 1) Argiver, Sohn des Lernos, Enkel des Proitos, Urenkel des Nauplios, Vater des Klytonēos, *Ap. Rh.* 1, 134 ff. *Schol. Veron. Verg. Aen.* 2, 82 (*Serv.* ed. *Lion* vol. 2 p. 312), wo Klytios statt Klytoneos steht. — 2) Phoker, Sohn des Ornytos (Ornytion *Schol. Il.* 2, 517), Gatte der Perineike, einer Tochter des Hippomachos, Vater des Argonauten Iphitos, *Ap. Rh.* 1, 207 f. mit *Schol.* *Apollod.* 1, 9, 16, 9. *Orph. Arg.* 146. *Val. Flacc.* 1, 362. *Hyg. fab.* 14 p. 47 *Schm.*, Grofsvater des Schedios und Epistrophos, *Hom. Il.* 2, 518. *Lykophr.* 1067 mit *Schol.* und *Tzetz.* Bei *Stat. Theb.* 7, 354 ff. heifst der Phoker

Naubolos, Vater des Iphitos. Hippasides (nach anderen war Iphitos der Sohn eines Hippasos aus dem Peloponnes, *Hyg.* a. a. O.); er nahm den auf der Reise nach Delphi begriffenen Laïos gastlich auf, begleitete ihn und wurde mit ihm von Oidipus erschlagen. *Schneidewin, Sage v. Oidipus* p. 13. Antiphateia, die Gattin des Krisos und Mutter des Strophios, heißt Tochter des Naubolos, *Schol. Eurip. Or.* 33. *Hesiod* nennt den alten Naubolos als Vater der Antiope (*codd.* Ἀντιόχη), welche dem Eurytos Iole gebar (*frg.* 135 *Rzach* b. *Schol. Soph. Trach.* 266); doch setzte *Bentley Πύλωνος Ναυβολίδαο* für *παλαιοῦ Ναυβολίδαο* auf Grund von *Hyg. fab.* 14 p. 45 *Schm.: Euryti et Antiopes, Pylonis filiae.* Nauboleis war ein altes Städtchen in Phokis, *Paus.* 10, 33, 12, wo *Schubart* (ed. *Paus.* vol. 2 praef. p. 26) schreiben möchte: *οἰκιστὴν ἐνταῦθα γενέσθαι φασὶ ⟨Ναύβολον⟩ Φώκου* (für *Φῶκον*) *παῖδα τοῦ Αἰακοῦ* — 3) Vater des Phaiaken Euryalos (s. Naubolides). [Wagner.]

Nauklos s. Naoklos.

Naukrate (*Ναυκράτη*), eine Sklavin des Minos, von Daidalos Mutter des Ikaros (*Apollodor. epit.* 1, 12. *Tzetz. Chiliad.* 1, 498). [Steuding.]

Naukratites s. Bd. 2 Sp. 2107.

Naulochos (?), vermeintlicher Heros in dem Epigramm aus Priene bei *Kaibel, Epigr. gr.* nr. 774. Wie *Meister, Jahrb. f. kl. Phil.* 1891 S. 167 f. nachweist, ist a. a. O. Naulochon, der Hafen von Priene, zu verstehen. [Höfer.]

Naupidame (*Ναυπιδάμη*? *Roscher* vermutet *Ναυσιδάμη*, s. unt. Amphidamas Bd. 1 Sp. 304), Tochter des Amphidamas, von Helios Mutter des Augeias. *Hyg. fab.* 14 p. 46, 26 *Schmidt*; s. Augeias. [Stoll.]

Naupliades (*Ναυπλιάδης*) = Palamedes, *Ov. Met.* 13, 39. 310. *Ibis* 617. [Höfer.]

Nauplios (*Ναύπλιος*, vgl. *Suid.* *ναύπλιος· ἡ ἐν θαλάσσῃ πρόοδος*).

1) Sohn des Poseidon, der zu Nauplia einen Tempel hatte (*Paus.* 2, 38, 2), und der Danaide Amymone, welcher Poseidon die Quellen in dem Nauplia gegenüberliegenden Lerna zeigte (*Pherekyd.* b. *Schol. Apoll. Rhod.* 4, 1091 und 1, 134. *Apollod.* 2, 1, 5. 13, vgl. 2, 1, 4, 8. *Paus.* 2, 38, 2. *Hyg. fab.* 169). Er war nach *Paus.* 2, 38, 2 der Gründer des uralten Hafenplatzes von Tiryns (vgl. *Strab.* 8, 368 und *E. Meyer, Gesch. d. Altert.* 2, 183 ff.), der einst zum Seebund von Kalauria gehörte (*Strab.* 8, 374), aber bereits im zweiten messenischen Kriege zerstört wurde (*Paus.* 4, 24, 4 u. 35, 2). *Pausanias* (8, 48, 7) giebt an, daß die Bewohner von Nauplia mit Danaos angekommene Ägypter waren und erst drei Generationen später dort von Nauplios angesiedelt wurden. *E. Curtius* erklärte Nauplios und Palamedes für Repräsentanten des phoinikischen Einflusses (*Rhein. Mus.* 7, 455 ff., *Peloponn.* 2, 391 f.). *Bursian* erblickte in ihm einen Helden der Dryoper (s. nr. 2 a. E.); beide aber heben hervor, daß Lage und Sagen der Stadt auf Gründung von der See aus und auf ursprünglich feindliche Stellung zum Binnenlande hinweisen. — Als Sohn des Nauplios nennt *Pherekydes* (*Schol. Apoll. Rhod.* 4, 1091) Damastor, den Großvater des Diktys und Polydektes, *Apollonios Rhodios* (1, 134) aber Proitos, den Ahnherrn von Nauplios 2. Über seine häufige Verwechselung mit Nauplios 2 s. d.

2) Sohn des Klytoneos, Enkel des Naubolos, stammte im fünften Gliede von Nauplios 1 ab (*Apoll. Rhod.* 1, 134 ff., daraus *Schol. Veron. Verg. Aen.* 2, 81. *Serv. ed. Lion* 2, 312, wo Klytios für Klytoneos steht, Argonautenverzeichnis *Schol. Apoll. Rhod.* p. 536 *Merkel.* *Ναύπλιος Κλυτονήου ἢ Ποσειδῶνος*, ferner *Orph. Arg.* 202 ff. *Hyg fab.* 14 p. 46, 9 *Schm.*). Er war Argonaut und bewarb sich nach dem Tode des Tiphys mit andern darum, die Argo zu steuern (*Apoll. Rhod.* 2, 896). Nach *Theon* (*Schol. Ar. Phaen.* 27) entdeckte er als Sternkundiger das eine der Bärengestirne. In dem Vergilscholion wird derselbe Nauplios als Vater des Palamedes bezeichnet, und es liegt in der That nach der Chronologie des Epos kein Grund vor, beide, wie bisher geschehen ist, zu trennen, umsomehr als der Vater des Palamedes unzweifelhaft von Nauplios 1 abstammte und andre chronologische Angaben über ihn fehlen. Denn schon von *Euripides* (*Iph. Aul.* 198) und in der gesamten mythographischen Überlieferung wird der Vater des Palamedes als Sohn des Poseidon und der Amymone bezeichnet, also mit Nauplios 1 identifiziert (*Apollod.* 2, 1, 5, 13. 2, 7, 4, 3 *Hyg.* a. a. O. *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 134. *Myth. Vat.* 2, 200 f.). *Quint. Smyrn.* 14, 618). Der chronologischen Unmöglichkeit dieses Ansatzes, auf welche auch *Strabo* (8, 368) aufmerksam macht, suchte man dadurch zu entgehen, daß man ihn als *μακρόβιος* bezeichnete (*Apollod.* 2, 1, 5, 13). Seine Gattin war nach den *Nosten* Philyra, nach *Kerkops* Hesione (s. u. Hesione 2), nach den *Tragikern* Klymene, Tochter des Katreus (*Apollod.* 2, 1, 5, 14); seine Söhne waren Palamedes, Oiax und Nausimedon (*Apollod.* 2, 1, 5, 14. 3, 2, 2, 1. *ep.* 3, 7; vgl. *Hyg. fab.* 277. *Dict.* 1, 1. *Dar.* 18; Palamedes Naupliades genannt *Ov. Met.* 13, 39 u. 310. *Ibis* 617).

Alle Namen dieser Familie (außer Palamedes) weisen auf das Meer hin (*Lehrs, Arist.* 265), und Nauplios selbst ist ein Poseidonischer Heros, in dem die unheimlichen Seiten des Schifferlebens verkörpert sind, ein kühner Seefahrer, der seine Kunst dazu verwendet, andern Schiffern den Untergang zu bereiten (*πλέων τὴν θάλασσαν τοῖς ἐμπίπτουσιν ἐπὶ θανάτῳ ἐπυρσοφόρει* *Apollod.* 2, 1, 5, 13), jedenfalls um sie zu berauben (vgl. *Dio Chrys.* 7 p. 231 *R. Steph. Byz.* s. v. *Καφηρεύς*). Seine Meerfahrten haben ihn in Verbindung mit verschiedenen Sagen gesetzt, in denen er fast überall eine verhängnisvolle Rolle spielt, und mehrfach läßt sich verfolgen, wie er erst nachträglich in die Sagen eingeführt worden ist. Aleos übergab ihm in Tegea seine von Herakles entehrte Tochter Auge (s. d.), um sie ins Meer zu werfen oder ins Ausland zu verkaufen (*Apollod.* 2, 7, 4, 3). Nauplios bringt sie dem Teuthras, mit dem sie sich vermählt (*Alcidam. Od.* p. 670 *Bekker*, jedenfalls nach den *Aleadai* des *Sophokles*, s. *Welcker, Griechische Trag.* 1, 406 ff. *Apollod.* 3, 9, 1, 3. *Paus.* 8, 48, 7, vgl. *Immerwahr, Kulte und Mythen Arkadiens* 1, 63). Nach *Diodor* (4, 33, 8 ff.)

hatte er sie karischen Schiffern gegeben, die sie an Teuthras verkauften. *Myth. Vat.* 1, 204 wird sogar Telephos als Sohn des Nauplios bezeichnet. Die ältere Sage, nach welcher Aleos selbst Auge samt ihrem Knaben in einer Lade ins Meer wirft, erwähnt noch nichts von einer Beteiligung des Nauplios (*Hecat.* b. *Paus.* 8, 4, 9. *Eurip.* b. *Strab.* 13, 615); *Alkidamas* aber, unser ältester Zeuge für Nauplios, bezeichnet ihn ausdrücklich als Vater des Palamedes, so daſs jeder Anhalt für eine Übertragung auf Nauplios 1 fehlt. Wenn er ihn einen armen Fischer nennt, so mag dies mit dem gegen Palamedes gerichteten Zweck der Rede zusammenhängen; bei *Diodor* ist er ein Freund des Aleos. — Ebenso wie Aleos übergab Katreus, der Sohn des Minos, dem Nauplios seine Tochter Aërope (s. d.), um sie zu ertränken, weil sie sich mit einem Sklaven eingelassen hatte (*Soph. Ai.* 1295 ff. *Euripides Kressai* nach den Scholien z. d. St.). Bei *Apollodor* (3, 2, 2, 1), wahrscheinlich schon bei Euripides, wird von beiden Schwestern erzählt, daſs Nauplios sie in fremde Länder führen sollte. Er übergab Aërope dem Pleisthenes, er selbst heiratete Klymene (vgl. *Immerwahr* a. a. O. 66). Aus dem Befund der Überlieferung ergiebt sich, daſs Nauplios ursprünglich nur zu dieser Sage gehört und aus ihr (durch *Sophokles*?) in die von Auge übertragen worden ist.

Der Sohn des Nauplios und der Klymene war Palamedes, und durch die Rache, welche er für ihn an den heimfahrenden Griechen nahm, ist Nauplios vor allem bekannt geworden. Als er den Tod seines Sohnes erfuhr, eilte er nach Troja, um Buſse von den Hellenen zu verlangen, diese aber verweigerten sie ihm dem Agamemnon zu Gefallen, und er kehrte rachebrütend in die Heimat zurück (*Apollod. ep.* 6, 8. *Schol. Eurip. Or.* 432. *Tzetz. Lycophr.* 386). Ähnliches muſs bereits *Aischylos* im *Palamedes* gedichtet haben, denn die Worte Frg. 181: τίνος κατέκτας ἕνεκα παῖδ᾽ ἐμὸν βλάβης; können (trotz *Welcker, Aesch. Tril.* 467, *Griech. Trag.* 1, 132) nur dem Nauplios gehören; dieser war also auf einer seiner Fahrten gerade nach Troja gekommen, als Palamedes hingerichtet werden sollte. Bei der Rückkehr der Griechen von Troja fand Nauplios Gelegenheit zur Ausführung seiner Rache. Nachdem Athene bei den Gyräischen Felsen den Sturm über sie verhängt hatte, der den Aias vernichtete, zündete er auf der Höhe des Kaphereischen Vorgebirges in Euboia bei Nacht ein Leuchtfeuer an, dem die Schiffbrüchigen, in dem Wahne, einen Hafen zu finden, zusteuerten, so daſs viele an den Klippen scheiterten und kläglich umkamen (*Eurip. Hel.* 767 ff. 1126 ff., vgl. *Tr.* 90. *Lycophr.* 381 ff. 1093 f. *Sen. Ag.* 557 ff. *Quint. Sm.* 14, 611 ff. *Apollod. ep.* 6, 7 u. 11. *Schol. Eurip. Or.* 432. *Schol. u. Tzetz. Lycophr.* 386, 1093. *Hyg. fab.* 116 u. 249 faces sceleratae. *Myth. Vat.* 1, 144. 2, 201. *Serv. Verg. Aen.* 11, 260. *Stat. Achill.* 1, 93 u. *Schol. Dict.* 6, 1; vgl. ferner *Crinag. Anth. Pal.* 9, 429. *Bassus Anth. Pal.* 9, 289. *Lucillius Anth. Pal.* 11, 185. *Strab.* 8, 368. *Dio Chrys.* 7 p. 231 *R.* m. d. *Schol. des Arethas*, herausgeg. v. *A. Sonny, Ad Dionem Chrysostomum analecta.* Kiew 1896, p. 103. *Aristid. Or.* 19 p. 421 *Dind. Philostr. Heroic.* 11. *Synes. Ep.* 4. *Pacuv. Dulor.* Frg. 16. *Verg. Aen.* 11, 260. *Prop.* 5, 1, 115. *Ov. Remed.* 735. *Met.* 14, 472 ff. *Trist.* 1, 1, 83. 5, 7, 35 ff.). Nach *Plutarch* (*Quaest. Gr.* 33) kam Nauplios, von den Griechen verfolgt, schutzflehend zu den Chalkidiern und fand bei ihnen Aufnahme, woran sich eine Ortslegende knüpfte. — Die Sage von den Fackeln des Nauplios ist nachhomerisch (denn *Homer* weiſs weder von Palamedes und Nauplios, noch nennt er Nauplia im Schiffskatalog), wurde aber später viel behandelt. Zuerst hat sie jedenfalls in den *Nosten* gestanden; wenigstens ist unerfindlich, bei welcher andern Gelegenheit Nauplios hier hätte erwähnt werden sollen (*Apollod.* 2, 1, 5, 14). Vielleicht kam sie auch in den Nosten des *Stesichoros* vor (*Phalar. ep.* 9). Von *Sophokles* werden zwei Dramen, Ναύπλιος πυρκαεύς und Ναύπλιος καταπλέων angeführt, die wahrscheinlich identisch sind (*Welcker, Griech. Trag.* 1, 184 ff.); es müſste denn die Fahrt des Nauplios nach Troja in einem besonderen Stück behandelt worden sein (*Nauck F. T. G.*^{2} 223), was wegen der nahen Beziehung des Stoffs zum Palamedes des *Sophokles* wenig für sich hat. Das Argument des Dramas dürfen wir in den eng verbundenen Erzählungen bei *Apollod., Hyg.* u. *Schol. Eur.* erblicken. Auſserdem schrieben einen Nauplios *Philokles* (*Suid.*), *Astydamas d. j.* (*Stob. flor.* 120, 15) und *Lycophron* (*Suid.*; vgl. *Welcker* a. a. O. 3, 967, 1059). Auf eine tragische Vorlage weist auch die von *R. Schöne* hervorgezogene Beschreibung eines automatischen Theaters bei *Heron* (*autom.* p. 264, 3 ff. *Thev., Jahrb. d. arch. Inst* 5, 73 ff.) zurück, auf welchem die Fackeln des Nauplios mit dem Untergang des Aias verbunden erschienen. Von dem milesischen Dithyrambiker *Timotheos* führt *Suidas* s. v. an Πέρσας (πυρσοὺς *Welcker*) ἢ Ναύπλιον, wonach auch *Ath.* 8, 338a Ναύπλιος für Ναυτίλος hergestellt worden ist. Noch in der Kaiserzeit war Nauplios ein beliebter Stoff für *kitharodische Gesänge* (nach den Epigrammen des *Krinagoras* und *Lucillius* und *Suet. Nero* 39), sowie für Ballets (*Luc. salt.* 46).

Aias fand seinen Tod bei den Gyräischen Klippen nach *Od.* 4, 500. Diese sind aber in der Nähe des Vorgebirges Kaphereus an der Südostspitze von Euboia zu suchen; denn dort fand nach den *Nosten* (b. *Proklos*) der Sturm statt. Erst die spätere Überlieferung mit dem Aiasgrab auf oder bei Mykonos (s. Bd. 1 Sp. 137) verlegt sie in die Nähe dieser Insel. Trotzdem ist die That des Nauplios ursprünglich gewiſs nicht mit dem Untergang des Aias verbunden gewesen, wie schon *Kirchhoff* (*d. Hom. Odyssee* 331) andeutet; denn nach dem von Athene verhängten göttlichen Strafgericht würde die menschliche Rache des Nauplios nicht nur als eine Wiederholung, sondern auch als eine Abschwächung desselben Motivs erscheinen, was der Gepflogenheit der alten Sagenbildung widerspricht. Beachtenswert ist es auch, daſs *Euripides* (*Hel.* 767, τὰ Ναυπλίου Εὐβοϊκὰ πυρπολήματα) unter den Abenteuern des Menelaos anführt, der doch bereits

vor Agamemnon und Aias von Troja abgefahren war. Jedenfalls haben wir es mit einer selbständigen Lokalsage zu thun, die erst nachträglich mit jenem Sturm in Verbindung gebracht worden ist. Das Vorgebirge Kaphereus (Verschlinger) war seit alten Zeiten durch seine Stürme berüchtigt (vgl. *Bursian, Geogr. v. Griech.* 2, 400), und nach *Steph. Byz.* s. v. *Καφηρεύς* beraubten dort die Einwohner die Schiffer; nach *Apollodor* (*ep.* 6, 11) erhielt es damals den Namen *Ξυλοφάγος*, der ihm durchs Mittelalter hindurch geblieben ist.

Spätere Sagenbildung, deren ältester Zeuge *Lykophron* ist, dehnte die Rache des Nauplios noch weiter aus. Nachdem er unverrichteter Sache von Troja heimgekehrt war, fuhr er in den hellenischen Staaten umher und verführte die Gattinnen der vor Troja kämpfenden Helden zum Ehebruch (*τοιαῖσδ' ἐχῖνος μηχαναῖς οἰκοφθορῶν | παναιολίξει τὰς ἀλεκτόρων πικρὰς στεγανόμους ὄρνιθας* 1093). So veranlaſste er, daſs sich Klytaimnestra mit Aigisthos, Aigialeia, die Gemahlin des Diomedes, mit Kometes, und die des Idomeneus, Meda, mit Leukos (*Lycophr.* 1216 ff.) einlieſs (*Apollod. ep.* 6, 9 f. *Schol.* u. *Tzetz. Lycophr.* 386 u. 1093). Auch kam er nach Ithaka und brachte dort die Freier gegen Penelope zusammen (*Schol.* u. *Tzetz. Lycophr.* 1093). Penelope selbst warf er ins Meer, aus dem sie durch Enten (*πηνέλοπες*) gerettet wurde (*Schol. Hom. Od.* 4, 797. *Eustath. Hom.* p. 1422, ebenfalls eine ungeschickte Übertragung auf Nauplios, denn nach *Tzetz Lycophr.* 792 wurde sie als Kind von ihren Eltern ins Meer geworfen und nach ihrer Rettung umgenannt, vorher hieſs sie Ameirake oder Arnakia (*Didymos*) oder Arnaia (*Tzetz.*). Der Mutter des Odysseus, Antikleia, brachte er die falsche Nachricht vom Tode ihres Sohnes und trieb sie dadurch zum Selbstmord (*Schol. Hom. Od.* 11, 197 u. 202. *Eustath. Hom.* p. 1678). Alle diese Sagen bekunden deutlich die Absicht, alles Unheil, welches die Kämpfer vor Troja unterdessen in der Heimat traf, auf Nauplios zurückzuführen. Übrigens wird die Verlockung der Klytaimnestra und Aigialeia bei *Hygin* (*fab.* 117) und *Dictys* (6, 2) vom Sohne des Nauplios, Oiax, erzählt, der schon nach *Euripides* dem Aigisthos gegen Orestes zu Hilfe kam (*Or.* 432, vgl. das Gemälde in der Pinakothek zu Athen, *Paus.* 1, 22, 6). — Vom Tode des Nauplios berichtet *Apollodor* (2, 1, 5, 13): *συνέβη οὖν αὐτὸν τελευτῆσαι ἐκείνῳ τῷ θανάτῳ, ᾧπερ ἄλλων τελευτησάντων †ἐδυσφόρει (εὐπόρει?), πρὶν τελευτῆσαι*, deutlicher *Seneca* (*Med.* 658): *igne fallaci nociturus Argis Nauplius praeceps cadet in profundis.* Der seltsam gewundene Ausdruck bei *Apollodor* klingt wie ein Orakelspruch, der dem Nauplios des *Sophokles* einen passenden Abschluſs gegeben haben könnte (*Wagner, Apollod. epit. Vatic.* 266).

Als Wohnsitz des Nauplios ist jedenfalls Nauplia zu betrachten; darauf weist seine Abkunft und seine Beziehung zu Aleos hin, sowie der erwähnte Zug seines Sohnes nach Argos (*τίνες πολιτῶν ἐξαμιλλῶνταί σε γῆς*; *Eurip. Or.* 431). Ihn wegen des Kapherischen Brandes als König auf Euboia zu bezeichnen, liegt keine Veranlassung vor; *Schol. Eurip. Or.* 432 wird sogar ausdrücklich hervorgehoben, daſs er erst nach Euboia gekommen sei, um die Griechen zu verderben. Seine gleichzeitige Lokalisierung in Argos und auf Euboia führt *Bursian* auf die Ansiedelungen der Dryoper in beiden Gegenden zurück (*Quaest. Euboic.* 23. *Geogr. v. Griech.* 2, 59; vgl. *E. Meyer, Gesch. d. Altert.* 2, 199 f. *Busolt, Griech. Gesch.* 1², 209 f.). [Wagner.]

Nausikaa (*Ναυσικάα*).

1. Die homerische Sage.

Nausikaa, die Tochter des Phäakenkönigs Alkinoos und der Arete (vgl. die betr. Artikel), Schwester von fünf Brüdern (ζ 62), von denen noch drei unverehelicht im väterlichen Hause wohnen. In der Nacht, in der sich Odysseus ans Land der Phäaken gerettet hat, eilt Athene zum Palast des Alkinoos, schwebt wie 'wehende Luft' zum Lager der Jungfrau und fordert in der Gestalt der Tochter des Dymas, der liebsten Gespielin, die Schlafende auf, am Morgen den Vorrat ihrer Gewänder drauſsen am Flusse vor der Stadt zu waschen, da die Hochzeit ihr nahe bevorstehe, und für die weite Entfernung vom Vater Wagen und Maultiere zu erbitten. Nausikaa folgt der Weisung des Traumes, aber aus mädchenhafter Scham nennt sie dem Vater als Grund ihrer Bitte nicht die künftige Hochzeit, sondern namentlich den Bedarf an reinen Gewändern für Vater und Brüder. Nun besteigt die Jungfrau selbst das Gespann, mit dem sie die Wäsche und den Mundvorrat zu dem nahen Fluſs fährt; die Mägde folgen ihr zu Fuſs. Nachdem die Mädchen die Wäsche durch Ausstampfen in den Waschgruben (*πλυνοί*, ζ 40. 86 f.; *βόθροι*, ζ 92) gereinigt und die gereinigten Stücke auf den glatten Kieseln des Gestades zum Trocknen ausgebreitet haben, baden und salben sie sich und nehmen das Mahl am Ufer des Flusses ein. Darauf beginnen sie ein Spiel, indem sie singend und tanzend einander den Ball zuwerfen, wobei Nausikaa den Vortanz führt. Schon denkt sie an die Heimkehr, da verfehlt sie beim Wurfe die Dienerin, der sie den Ball zugeworfen hat, und dieser fliegt unter dem lauten Aufschreien der Mädchen in den Strudel des Flusses. Odysseus erwacht und nach kurzem Besinnen tritt er aus dem Dickicht hervor, bricht sich aus dem Gebüsch einen belaubten Zweig, um seine Scham zu decken (*ἐκ πυκινῆς δ' ὕλης πτόρθον κλάσε χειρὶ παχείῃ φύλλων, ὡς ῥύσαιτο περὶ χροῒ μήδεα φωτός*, ζ 128 f.)*) und geht auf die Mädchen zu. Diese fliehen erschreckt beim Anblick des entstellten, wildfremden Mannes auseinander, nur Nausikaa bleibt stehen, das Angesicht dem Nahenden zugekehrt, denn Athene legte ihr Mut in die Seele. Nun beginnt der Held von fern stehend, damit die Jungfrau ihm nicht zürne, wenn er näher tretend ihre Kniee berühre, seine Anrede; sie

*) *Friedr. Marx* (*Über die Nausikaaepisode*, *Rhein. Mus.* 42, 251—261) nennt (258) den Vers 129 das Machwerk eines prüden, klügelnden Interpolators, dem die orientalische Denkweise das Verständnis für die Naivetät des alten Epos benommen hatte.

solle sich seiner erbarmen (v. 175), denn nach vielen Leiden habe er sie zuerst gefunden, während er sonst keinen der Einwohner von Stadt und Land kenne. Darum solle sie ihn zur Stadt weisen und ihm ein Laken für seine Blöfse reichen. Wie er gleich anfangs ihre Schönheit gefeiert und ob solcher Tochter Vater, Mutter und die Brüder glücklich gepriesen hat, am glücklichsten aber den, der sie einst als Braut heimführen werde, so schliefst er seine Anrede mit einem Segenswunsche, der das enthält, was der stille Wunsch jeder Jungfrau ist (v. 180—185). Und sie gewährt seine Bitte, nennt ihr Volk und ihres Vaters Namen, ruft die Mägde zurück und befiehlt ihnen, dem Fremden Speise und Trank zu reichen und ihm (zunächst) beim Bade behilflich zu sein (v. 209).*) Die Mädchen bringen Odysseus zu einer windstillen Stelle des Flusses, legen ihm Oberkleid und Leibrock hin und stellen im goldnen Ölkrug das Salböl hinzu. Darauf entfernen sie sich auf seinen Wunsch (221 ff.). Nach dem Bade und der Salbung liefs Athene den Helden stattlicher und völliger erscheinen und gofs über sein Haupt und die Schultern Anmut aus, so dafs Nausikaa zu den Mägden ihre Verwunderung äufsert, wie häfslich er ihr früher erschienen sei und wie göttergleich jetzt; würde ihr doch ein solcher Gemahl beschert, der im Lande wohnte, und gefiele es ihm hier zu bleiben! (ζ 244 f.)**) Nun wiederholt sie den Befehl an die Mägde, dem Fremdling Speise und Trank zu bringen. Nach dem Mahl giebt sie ihm die Weisung, dafs er bis zum heiligen Bezirk der Athene in Rufweite vor der Stadt mit den Mägden ihrem Wagen folgen solle. Dort solle er zurückbleiben, bis sie mit ihren Begleiterinnen die Stadt und den Palast des Vaters erreicht habe. Denn sie scheut sich vor der üblen Nachrede des spottlustigen Volkes, wenn sie selbst einen so stattlichen Fremdling in das väterliche Haus mitbringe. Man werde ihr nachsagen, sie habe sich selbst einen Gemahl heimgeführt, während sie die phäakischen Freier verachte (v. 276—284); und solche Nachrede werde sie mit Recht treffen, da sie es auch an anderen Jungfrauen tadele, die etwa gegen den Willen der Eltern vor der Vermählung mit Männern umgehen (v. 285—288). Sei er in die Stadt gelangt, so werde ihn jedes Kind nach dem Palast des Alkinoos weisen können; dort solle er zuerst das Mitleid ihrer Mutter Arete anflehen. — Nausikaa wird nach ihrer Rückkehr von den Brüdern empfangen, die die Maultiere abschirren und die Gewänder in den Palast tragen; sie selbst zieht sich in ihr Gemach zurück, wo ihr die Kammerfrau Eurymedusa Feuer anzündet und das Nachtmahl besorgt (η 1—13). Odysseus folgt ihrem Rat; zur Stadt gelangt begegnet ihm Athene in Gestalt einer Jungfrau*) und führt ihn zum Palast, indem sie ihn den Augen der Einwohner durch eine Wolke entzieht. Er findet im Männersaale Arete neben Alkinoos unter den Edlen der Phäaken sitzen, umschlingt ihre Kniee und hat mit seiner Bitte Erfolg. Alkinoos sichert ihm die Zurückführung in die Heimat zu; die Ältesten geben ihre Zustimmung. Nach der Mahlzeit fragt Arete den Fremdling, wie er zu den ihr wohl bekannten Gewändern gekommen sei. Dies giebt dem Odysseus Gelegenheit, wahrheitsgetreu seine letzten Schicksale und sein Zusammentreffen mit Nausikaa zu erzählen (η 240—297). Als Alkinoos tadelt, dafs Nausikaa ihn, der zuerst ihr als Schutzflehender genaht sei, nicht mit den Mägden sogleich zum Palast geführt habe, nimmt Odysseus klug alle Schuld auf sich: „er habe dies abgelehnt aus Furcht, der Vater könne darüber ergrimmen, leicht aufbrausend, wie die Sterblichen seien.“ Alkinoos weist diese Besorgnis als unbegründet ab, giebt aber zu, dafs das Geziemende (αἴσιμα) immer das Bessere sei (v. 310), und spricht den Wunsch aus, ein Mann wie Odysseus, mit ihm gleich gesinnt, möge seine Tochter zur Gattin nehmen (v. 311—316)**); indessen werde keiner der Phäaken ihn wider seinen Willen im Lande zurück halten. Als nun in der am nächsten Tage abgehaltenen Volksversammlung die Zurückführung des Odysseus in die Heimat zugesagt worden ist, und dieser am Abend des wechselvollen Tages vor dem Gastmahle ein warmes Bad genommen hat, begegnet ihm Nausikaa an der Pforte des Männersaales, da er zum Gelage geht, und nimmt Abschied von ihm mit den Worten: „Lebe wohl, Fremdling, und bleib in der Heimat auch meiner eingedenk, der du mir zuerst dein Leben verdanktest“ (ϑ 461 f.), und Odysseus erwidert ihr, in die Heimat zurückgekehrt wolle er sein Leben lang zu ihr (dankbar) wie zu einer Gottheit beten, denn sie habe ihm das Leben gerettet (ϑ 467 f.).***) Damit verschwindet Nausikaa aus dem weiteren Gange der Handlung. — **Das Vorstehende ist erzählt nach dem uns** überlieferten Text der Odyssee, an dem freilich die höhere und niedere Kritik vieles auszusetzen gehabt hat. Auf diese Ausstellungen kann

*) Anstatt v. 209: *ἀλλὰ δότ', ἀμφίπολοι, ξείνῳ βρῶσίν τε πόσιν τε*, der 246 wiederholt ist, erwarten einige Kritiker hier die Aufforderung, dem Fremden Kleider zu geben, um die er zunächst gebeten (v. 178 f.) und die ihm Nausikaa (v. 192) zugesagt hatte. Darum setzt *Kirchhoff, Die homer. Odyssee* p. 74. 203 (2. Aufl.) den Vers: *ἀλλ' ἄγε οἱ δότε φᾶρος ἐϋπλυνὲς ἠδὲ χιτῶνα* aus dem *cod. Venetus* 456 (*K* bei *La Roche*) hier ein (ebenso *Fick, Die homer. Odyssee* S. 54), und *Marx* a. a. O. 253 schlagt vor: *ἀλλὰ δότ' ἀμφίπολοι ξείνῳ ἐσθῆτα φαεινήν*; an der von *Kirchhoff* und *Fick* unbeanstandeten Stelle η 295 f. findet sich auch das Geben von Trank und Speise an erster, das Baden und Kleiden an zweiter Stelle genannt.

**) Die beiden Verse hat schon *Aristarch* verworfen; über die Urteile der Neueren vgl. *Ameis-Hentze, Anhang zu Homers Odyssee* 1. H.[4] S. 153. Vgl. η 311.

*) Die Verse 18—42, 46—81, die das Zusammentreffen mit Athene enthalten, werden von *Köchly, Bernhardy, Bergk* für interpoliert gehalten. Vgl. *Ameis-Hentze, Anhang* 2. H.[3] S. 4.

**) v. 311—316 verwarf schon *Aristarch*; über die Neueren, die für und wider sprechen, vgl. *Ameis-Hentze, Anhang* 2. H.[3] S. 21

***) Die Abschiedsscene will *Köchly de Odysseae carmin.* 2 p. 19 nach ν (13) 63 setzen; *Bergk, Gr. Litteraturg.* 1, 679 hält sie ursprünglich für den Eingang des 13. Buches bestimmt. Vgl. dagegen *Kammer, Die Einheit der Odyssee* S. 125 ff.

hier nicht eingegangen werden. Über die Nausikaaepisode hat *Fried. Marx* im *Rhein. M.* 42, 251ff. gehandelt. Die Litteratur zur Kritik des 6.—8. Buches ist verzeichnet im *Anhang zu Homers Odyssee* von *Ameis-Hentze* 1. H.[4] 143, und sonst an den betreffenden Stellen der genannten Bücher. — Die Nausikaaepisode, hochgepriesen wegen ihrer unvergänglichen Frische und Anmut, ist wohl die ureigenste Erfindung eines grofsen Dichters, mögen auch Alkinoos und Arete schon in der vorhomerischen Argonautensage vorgekommen sein, wie *G. W. Nitzsch, Erklär. Anmerkungen zu Homers Od.* 2, 73 und *C. H. Fleischer* unter *Alkinoos 1. B.* 239 Z. 1ff. vermuten. Die Episode spiegelt an mehreren Stellen „Züge aus Ioniens Kultursphäre wieder"; vgl. *Ameis-Hentze, Anhang* 1. H.[4] 143 (ζ 4), 150 (ζ 162), 155 (ζ 275ff.); warum sollen aber die äolischen Küstenstädte Kleinasiens zur gleichen Zeit nicht die gleiche Kultur gehabt haben?

Der Dichter kann sich nicht genug thun im Preise der holden Jungfrau: ζ 16 κούρῃ ... ἀθανάτῃσι φυὴν καὶ εἶδος ὁμοίη den Unsterblichen gleich an Wuchs und reizender Bildung; ϑ 457 ϑεῶν ἄπο κάλλος ἔχουσα, geschmückt mit göttlicher Schönheit; und Odysseus (ζ 151ff. Ἀρτέμιδί σε ἐγώγε Διὸς κούρῃ μεγάλοιο εἶδός τε μέγεθός τε φυήν τ' ἄγχιστα ἐΐσκω) stellt sie der Artemis an Schönheit, Gröfse und Wuchs gleich; ihren schlanken Wuchs vergleicht er (v. 162ff.) mit dem Wuchs der jungen Palme, die er einst auf seiner Fahrt nach Troja in Delos neben dem Altar Apollons gesehen hat (vgl. *Hehn, Kulturpflanzen u. Haustiere* 182, der auch das *Hohe Lied* 7, 8 zum Vergleich heranzieht); und schon vorher ζ 102—109 wird ihre hohe Gestalt mit den anmutigen schnellen Bewegungen beim Ballspiel verglichen mit dem Gange der Artemis, wenn sie auf dem Taygetos oder Erymanthos zur Jagd eilt; wie diese an Haupt und Antlitz über die begleitenden Nymphen, so ragt N. über ihre Mägde hervor. Das Entzückende ihrer Bewegungen beim Tanz deutet an ζ 155ff.: Das Herz von Vater, Mutter und Brüdern wird von Wonne erfüllt, wenn sie sehen, wie ein solches Gewächs (ϑάλος) zum Reigen einherschreitet. Der vielerfahrene Mann staunt andächtig solche unvergleichliche Schönheit an v. 160f. (σέβας μ' ἔχει εἰσορόωντα) und 168 ὡς σέ, γύναι, ἄγαμαί τε τέϑηπά τε δείδια δ' αἰνῶς γούνων ἅψασϑαι (vgl. hierzu *J. L. Hoffmann* bei *Ameis-Hentze, Anhang* zu ζ 162). Das will um so mehr bedeuten, als der Dichter ε 212f. die Kalypso sagen läfst: „Wie könnten sterbliche Weiber mit unsterblichen sich an Gestalt und Schönheit vergleichen?", und Odysseus dies ausdrücklich bekräftigt: σεῖο περίφρων Πηνελόπεια εἶδος ἀκιδνοτέρη μέγεϑός τ' εἰσάντα ἰδέσϑαι. Im Wunderlande der Phäaken stattet der Dichter die sterbliche Jungfrau mit unsterblicher Schönheit aus. Aber nicht nur darin liegt der Zauber dieser Gestalt, sondern auch in ihrer sittlichen Anmut und Reinheit. *Lucian, Imagg.* 19 nennt sie unter den Frauengestalten der Sage, die durch ihre Gutherzigkeit (χρηστότης), Menschenfreundlichkeit (φιλανϑρωπία), Milde (τὸ ἥμερον τοῦ τρόπου) und durch ihre Herablassung gegen Hilfsbedürftige (τὸ προσηνὲς πρὸς τοὺς δεομένους) Vorbilder weiblicher Tugend waren.

2. Die Sage im nachhomerischen Epos und bei den Logographen.

Dafs eine solche Gestalt in der Sage fortwirkte, ist begreiflich; dafs sie aber doch, wenigstens nach der uns bekannten Überlieferung, nur einen beschränkten Einflufs auf die spätere Sagenbildung gehabt hat, ist daraus zu erklären, dafs sie eine reine Schöpfung der dichterischen Phantasie war. *Eustathius* zu *Od.* π 118 giebt an, dafs nach *Hellanikos* (*frgm.* 141 *Müller*) und nach *Aristoteles* (*frgm.* 506 *R.*) in der Ἰϑακησίων πολιτεία Telemachos die Nausikaa geheiratet und mit ihr den Perseptolis gezeugt habe. Woher hatte *Hellanikos* diese Überlieferung? Doch wohl aus einem nachhomerischen Epos (freilich aus welchem?); aus *Hellanikos* hat dann wohl *Aristoteles* die Notiz geschöpft. Aber ihr entgegen steht erstens das Fragment aus *Hesiods Katalog* (bei *G. Kinkel, Epic. Gr. Fragm.* p. 100, no. 34), nach welchem Perseptolis von Polykaste, der Tochter Nestors, geboren wurde, und so lautet auch das *Scholion Q* zu π 118. Sodann hat *Pausanias* 8, 12, 5. 6 überliefert: nach dem Epos Θεσπρωτίς habe Penelope dem aus Troia heimgekehrten Odysseus den Sohn Ptoliporthes (Πτολιπόρϑην παῖδα) geboren. Dagegen stimmt mit *Hellanikos* und *Aristoteles* wenigstens zum Teil überein *Dictys* 6, 6: Bei Alkinoos erfährt Ulixes die bedrängte Lage der Penelope und die Unbilden der Freier; er überredet Alkinoos mit ihm nach Ithaka zu gehen und ihn in der Rache an den Übelthätern zu unterstützen. Beide zusammen mit Telemach töten die trunkenen Freier. Bald darauf heiratet Nausikaa auf Ulixes' Werbung den Telemachus (*neque multo post precibus atque hortatu Ulixis Alcinoi filia Nausica* (sic) *Telemacho denubit ... Telemacho ex Nausica natum filium Ulixes Ptoliporthum appellat*). Ptoliporthus, Ptoliporthes, Perseptolis sind selbstverständlich nur Varianten eines und desselben Namens. Πτολίπορϑος ist Beiname des Odysseus Β 278, Κ 363, ϑ 3, ξ 447, π 442, σ 356, χ 283, ω 119. Dafs der Enkel von einem späteren Epiker den stehenden Beinamen des Grofsvaters erhalten hat, ist leicht erklärlich. Das betreffende Epos hat die stille Liebe der Jungfrau zum Helden Odysseus nicht tragisch ausgehen lassen, sondern die poetische Gerechtigkeit hat ihr den an Jahren entsprechenderen Sohn des Helden zum Manne gegeben, jedenfalls ein viel edlerer Zug, als der, dafs später Telemachos die Kirke heiratet. Aus der Thesprotis und aus der Telegonie kann die Notiz des *Hellanikos* nicht stammen; dies ergiebt sich aus *v. Wilamowitz-Moellendorffs Homer. Untersuchungen* 182ff., der auffallender Weise die Fragmente des *Hellanikos* und *Aristoteles* und die Angabe des *Dictys* unberücksichtigt läfst und vermutet, *Pausanias* a. a. O. habe eine ihm vorliegende Notiz: καὶ τίκτουσιν αὐτῷ Καλλιδίκη μὲν Πτολιπόρϑην, Πηνελόπη

δὲ Ἀρκεσίλαον fahrlässig benutzt und der Penelope fälschlich den Ptoliporthes zugeschrieben, eine unwahrscheinliche Annahme. — Vielleicht gehen also die Angaben des *Hellanikos* und *Aristoteles* auf ein späteres episches Gedicht zurück, das von der Art der *ἔπη Ναυπάκτια* gewesen sein mag (vgl. *G. Kinkel, Epic. Graec. Frgm.* 198 ff.); ich halte es für wahrscheinlich, dafs mit der besprochenen Angabe des *Hellanikos* im engen Zusammenhang steht die durch *Plutarch, Alcibiad.* 21 und durch *Suidas* unter *Ἀνδοκίδης* verbürgte Nachricht, nach der *Hellanikos* den Redner Andokides, den Sohn des Leogoras, einen Abkömmling des Telemachos und der Nausikaa genannt hat. Wie sich hier ein altes attisches Geschlecht auf Telemachos und Nausikaa zurückführte und als Zeugen der Echtheit seiner Abstammung einen berühmten Logographen fand, so haben sich später in Rom edle Familien von Äneas, Iulus und den zugewanderten Troern abgeleitet und in den Annalisten Herolde ihres alten Adels gefunden. Dafs solches in Athen geschah, kann nicht Wunder nehmen; berichtet doch *Plutarch, Theseus* 17, 6: es habe Theseus im Hafen Phaleron dem Nausithoos und Phaiax Heroenheiligtümer neben dem Heiligtum des Skiros, des ersten Königs von Salamis, errichtet, und diesen Heroen zu Ehren werde das Fest *Κυβερνήσια* gefeiert. Denn nach *Philochoros* habe Theseus vom Skiros (für seine berühmte Fahrt) den Nausithoos zum Steuermann (*κυβερνήτης*), den Phaiax zum Hauptbootsmann (*πρῳρεύς*) erhalten. Beide Namen gehören bekanntlich der Phäakensage an (vgl. ζ 7, η 56 und *Diodor. Sic.* 4, 72, *Hellanikos* bei *Stephanus B.* unter *Φαίαξ*). Liegen hier nicht ältere und tiefere Beziehungen vor, als die von *C. Robert, Gr. Myth.* 1⁴, 629, Anm. 3 angenommenen? Der alte Seehandel Athens mit Kerkyra und mit den Inseln des ionischen Meeres dürfte die Veranlassung zum Einnisten solcher Sagen gebildet haben. — Schliefslich mag als Zeichen des kerkyräischen Lokalpatriotismus erwähnt sein, dafs die Grammatikerin *Agallis*, die Tochter des Agallias aus Kerkyra, der Nausikaa die Erfindung des mit dem Ballwerfen verbundenen Tanzes (*τῆς διὰ τῆς σφαίρας ὀρχήσεως*) zuschrieb: *Athenaeus* 1, 14 d. c. 25).*) Merkwürdiger Weise wird von einem Kult der Nausikaa in Kerkyra, wo doch Alkinoos einen Tempel hatte, nichts berichtet; dagegen scheint sie in Mytilene als Heroine verehrt worden zu sein; vgl. Sp. 41 Z. 14 ff. — Über ähnliche Sagen bei den Indern berichtet *Bender, Die märchenhaften Bestandteile der hom. Gedichte*, Progr. Darmst. 1878, S. 25 ff. nach *Gerland* (*Altgriech. Märchen in der Odyssee.* Magdeb. 1869) und zwar aus der Erzählung des Brahmanen *Saktideva* in *Somadevas Märchenströmen* (ed. *Brockhaus* S. 131 der Übers.). Derselbe findet eine Entlehnung der Phäakensage und insbesondere der Nausikaaepisode in der mongolischen *Gesser-Chan-Sage* (5. Buch nach *Jülgs* Auszug).

*) Nach *Athenaeus* 1, 14, e. c. 25 ist Nausikaa die einzige Heroine, die *Homer* als Ballspielerin anführt.

3. Die Sage in der lyrischen Poesie.

Bezeichnend ist, dafs einer der ältesten melischen Dichter, *Alkman*, die Begegnung des Odysseus und der Nausikaa in einem umfangreichen Gedichte behandelt hat, aus dem noch mehrere Fragmente erhalten sind. Vgl. *Bergk, Poetae Lyr. Gr.* 3⁴, 47 f. frg. 28—32. Es war eines seiner Jungfrauenlieder; nach den erhaltenen Stellen schlofs sich der lyrische Dichter eng an *Homers* Darstellung an. Er legt z. B. die Worte den Jungfrauen in den Mund: *Ζεῦ πάτερ, αἲ γὰρ ἐμὸς πόσις εἴη*, die bei *Homer* Nausikaa spricht: ζ. 244 f. *αἲ γὰρ ἐμοὶ τοιόσδε πόσις κεκλημένος εἴη ἐνθάδε ναιετάων.* Vgl. das Scholion zur Stelle, *Bergk, Philologus* 16, 590 ff. *Gr. Litteraturgesch.* 2, 234. *Joh. Schmidt, Ulixes Posthomericus* Part. 1, 35.

4. Die Sage in der dramatischen Poesie.

Die *homerische* Nausikaaepisode konnte „ebensowohl zur Tragödie erhoben, als zur Komödie herabgezogen werden". *Sophokles* hat den Stoff in der Tragödie *Ναυσικάα ἢ Πλύντριαι* behandelt; er selbst spielte in diesem Stücke, das demnach zu seinen Jugenddramen gehört, die Rolle der Nausikaa und erwarb sich als gewandter Ballspieler (*σφαιριστής*) und Tänzer besonderen Beifall (*ἰσχυρῶς εὐδοκίμησεν Eustathius* zu *Od.* 6, 115 p. 1553 und *Athenaeus* 1 p. 20 f. c. 37). Als Tragödie bezeichnet *Eustathius* zu *Ilias* 3, 54 p. 381 das Stück ausdrücklich. Über den Schauplatz und den mutmafslichen Gang der Handlung vgl. *Welcker, Die gr. Tragödie mit Rücks. auf d. ep. Cyclus* 1, 227—230. Dort heifst es: „Der Kampf dieses Dramas ist sehr eigentümlich, die Auflösung sehr einfach. Kleine Zwischenfälle und Verwickelungen konnten eintreten, doch mufs die Anziehung immer am meisten in der natürlichen Beredsamkeit gelegen haben, womit Odysseus das Wunderbare und Ungeheure seines Zustandes zeichnete und dahinter den unerschöpflichen Quell der Erfindsamkeit und Bildung aufschlofs, Nausikaa aber das Volk der Phäaken malte und ihr einfaches und hohes jungfräuliches Wesen darstellte." Über die erhaltenen Bruchstücke vgl. aufser *Welcker* a. a. O. *Nauck, Tragic. Graec. Frgm.* p. 228. 300 (2. Aufl.). Über *Welcker* hinaus gehend nimmt *H. Schreyer, Nausikaa*, im Anhang (*N. bei Homer, Sophokles und Goethe*) S. 135 f. an, die Nausikaa sei das erste Stück einer Trilogie gewesen, deren zweites Stück, in dem der tragische Konflikt weiter geführt wurde, die *Φαίακες* waren (S. 137 mit Anm.). Ob als drittes Stück die *Νίπτρα* zu dieser Trilogie gehörten, die *Pacuvius* dem *Sophokles* nachgedichtet hat, mufs allerdings nach dem Inhalt des Dramas als zweifelhaft erscheinen (vgl. *O. Ribbeck, Gesch. der röm. Dichtung* 1, 172. *Röm. Trag.* 270 ff.; anders rekonstruiert den Inhalt der *Νίπτρα v. Wilamowitz-Moellendorf, Hom. Untersuchungen* 194 ff.). Doch unmöglich ist dies nicht, wenn etwa alte Verschuldungen des Helden in diesem Stücke ihre schliefsliche Sühnung fanden. Die Ansicht, dafs *Sophokles* die *Nausikaa* als ein Satyrdrama gedichtet habe, wie sie *Lessing, Leben des Sophokles*, Anm. x, nach Vorgang von

Casaubonus vertritt, kann jetzt wohl als abgethan gelten. —

Zur Komödie herabgezogen wurde der Stoff schon von den Dichtern der mittleren Komödie, von *Philyllios* in den *Πλύντριαι ἢ Ναυσικάα* (vgl. *Th. Kock, Comic. Attic. Frgm.* 1, 784. *Meineke, Frgm. Com. Gr.* 1, 258ff. *Joh. Schmidt, Ulixes Comicus* im *16. Suppl.-Bd. der Jahrb. f. Philol.* (1888) S. 393f.) und von *Eubulos* in der *Ναυσικάα* nach *Athenaeus* 7, 307f. (*Kock* a. a O. 2, 188). Auch von *Alexis* gab es einen *Ὀδυσσεὺς ἀπονιζόμενος*, dessen Stoff von *Meineke* a. a. O. 1, 392 mit der Fufswaschung der Eurykleia zusammengebracht wird; er kann aber auch auf die Scene ζ 210ff. zurückgeführt werden. — Von römischen Dichtern hat *Ovids* Jugendfreund *Tuticanus* im Anschlufs an *Homer* eine *Phaeacis*, vermutlich ein episches Idyll, gedichtet (*Ovid. ep. ex Ponto* 4, 12, 25ff. und 16, 27), in welchem Nausikaa eine hervorragende Rolle gespielt haben mufs.

5. Etymologie des Namens.

So durchsichtig der erste Bestandteil des Namens *Ναυσικᾶ* ist, so dunkel ist der zweite. Die verschiedenen Versuche, den Namen zu deuten, sind verzeichnet in *Ebelings Lexikon Hom.* unter d. Wort. Mit *Zacher, de prior. nom. compos. Graec. partis formatione* p. 36 und mit *Vaničeck, Etym. Wörterb.* p. 150, die den zweiten Bestandteil von der Sanskritwurzel çaṅs (celebrare, praedicare) ableiten = navibus celebrata, kommt ziemlich nahe zusammen *G. Hinrichs, Hermes* 20 (1885), 314. Dieser hält die Schwester des *Κλυτόνηος* (ϑ 119) gleichbedeutend mit *Ναυσίκλεια* oder *Κλυτονηΐς* und glaubt, der Stamm müsse mit *καίνυμαι* zusammenhängen, etwa wie *Πολυκάστη*, und *Ναυσι-κά-α* könne nur eine andere und zwar des Vokalismus wegen ältere Form vorstellen für *Ναυσι-κάστη*. Der Diphthong in *καίνυμαι* mache zwar Schwierigkeit, weise aber auf ein *σ*, also eine Wurzel *κασ* hin, wie *Fick, Wörterb.* 2, 208 *ῥαίνω* zu der im lat. 'rôs' Tau vorliegenden Wurzel ras ziehe. Demnach sei *Ναυσικάα* = *Ναυσικάσα*. Übrigens hat schon *Pott, Et. Forsch.* 2[1], 271 *Ναυσικάα* mit *καίνυμαι* zusammengebracht und als *ναυσὶ κεκαδμένη* (= *κεκασμένη*) erklärt. Die Gleichsetzung *Ναυσικά-α* = *Ναυσι-κάστη* (vgl. *Πολυ-κάστη* oben Sp. 32 Z. 27f.) hat viel Einleuchtendes; es ist nur ein Schritt weiter, in *Ναυσικᾶ**) — denn *Ναυσικάα* ist doch unter dem Einflufs des Hexameters gebildet — einen alten Kurz- und Kosenamen wiederzufinden, zu dem es vielleicht auch einen männlichen *Ναυσικᾶς* gab (nach *Philochoros* bei *Harpokration* unter *συμμορία*)**) Archon zu Athen; gleiche Bildungen sind *Ἀπελλᾶς*, *Ἐπικτᾶς*, *Ἐπαφρᾶς* u. s. w., vgl. *Pape, Wörterb. der gr. Eigenn.* 1 S. 18 und *Fick, Die gr. Personennamen* S. 15ff. (2. Aufl.), der S. 17 als Kurznamen *Ἀμφίκα* Böoterin und S. 20 *Πολύξα* aus Lokris anführt, und *C. Angermann, Beiträge zur gr. Onomatologie.* Meifsen 1893, s. dort S. 7 als Kürzungen der mit dem Stamm *κλέος* zusammengesetzten Namen *Πρόκλος*: *Πρόκλα*, *Θέοκλος*: *Θέκλα*. Die hier belegten jüngeren Kurznamen unterscheiden sich zwar durch die Zurückziehung des Accentes von *Ναυσικᾶ*, aber diese Eigentümlichkeit erklärt sich leicht aus der Natur dieser Kosenamen; um so altertümlicher erscheint *Ναυσικάα* und *Ναυσικᾶ*. — *Fick, D. hom. Odyssee*, S. 13 sagt: In *ϑεά* und *Ναυσικάα* tastete man (nämlich bei der Umsetzung der echten *homerischen* Dichtung aus ihrem ursprünglich äolischen in den ionischen Dialekt) das äolische *α* gar nicht an, weil es im Ionischen kein dem äolischen *ϑεά* entsprechendes Wort *ϑεή* giebt . . . und weil der äolische Sagenname *Ναυσικάα* den Ioniern nicht bekannt und in seinem zweiten Teile vermutlich ebenso undurchsichtig war, wie er uns ist; man liefs also *ϑεά* und *Ναυσικάα* gewissermafsen als Fremdwörter in ihrer fremden Gestalt. Jedenfalls betont er mit Recht, dafs der Name wegen des langen *α* ursprünglich äolisch sei (so auch vor ihm *Franz Harder, de α vocali apud Hom. producta*, Halle 1876, S. 83). Denn diejenigen, die wie *Hinrichs* a. a. O. für seinen ursprünglichen Ionismus eintreten, müfsten doch nachweisen, warum sein erster Bestandteil, den sie für den Dativ Plur. erklären, nicht die ionische Form *νησι-* zeige. Freilich nimmt man auch an, z. B. *Gustav Meyer, Beitr. zur Stammbildung des Gr. u. Lat.* in *Curtius* St. 5, 91, *ναυσι-* sei kein Dativ Pluralis, sondern eine Weiterbildung der Wurzel *ναυ* mit der Ableitungssilbe *σι* (aus *τι*), und dies hat schon *Bopp, Vergl. Gr.* 3[2], 449 ausgesprochen.

6. Nausikaa in der bildenden Kunst.

A. Nur litterarisch sind folgende Darstellungen bezeugt: 1) Nach *Pausanias* 5, 19, 9 war Nausikaa auf der Lade des Kypselos dargestellt, wie sie auf dem Maultiergespann mit einer ihrer Dienerinnen zu den Waschgruben fährt. Die eine der beiden Jungfrauen hielt die Zügel, die andere trug einen Schleier auf dem Haupte. *Joh. Bolte, De monumentis ad Odysseam pertinentibus capita selecta* Berl. 1882 p. 36 bezweifelte die Richtigkeit dieser Angabe. *Overbeck, Gesch. der gr. Plastik,* wies früher dieser Scene den Platz auf der Vorderfläche des fünften und obersten Streifens an; in der 4. Aufl. S. 66 mit Anm. sieht er in dem Wagen „möglicherweise" nur ein letztes Gespann des Nereidenzuges. Jetzt stellt *Furtwängler, Meisterwerke der gr. Plastik* S. 723ff. die Sache in folgender Weise nach dem Vorgang von **Löschcke** und **Klein** richtig: „Der fünfte oberste Streifen bestand zwar aus zwei Bildern, doch gingen diese ohne äufsere Trennung in einander über, wie aus *Pausanias'* Beschreibung hervorgeht, der die Bilder falsch abteilt. Er (oder seine Quelle) glaubte vier oder fünf Darstellungen zu sehen und deutete,

*) Die zusammengezogene Form findet sich bei *Pausanias* und in guten Handschriften des älteren *Plinius* an den angeführten Stellen; auch bei *Dictys*.

**) a. a. O. (Ausg. v. *Wilh. Dindorf*) steht jetzt *ἐπὶ Ναυσινίκου ἄρχοντος*, aber die Handschr. *B* (*Vaticana*, 1362) hat *Ναυσίκου*, man würde freilich *Ναυσικᾶ* erwarten. Bei *Demosthenes* heifst der Archon *Ναυσίνικος*.

da hier Inschriften fehlen, völlig falsch. Man hat neuerdings richtig erkannt, dafs, wo er Odysseus und Kirke mit Dienerinnen, den Kentauren Chiron, Nereiden und Hephästos mit Waffen des Achill und Nausikaa mit ihrer Wäsche sieht, nichts anderes als Peleus Hochzeit mit Geschenke darbringenden, teilweise zu Wagen kommenden Gottheiten dargestellt war. Darauf folgt Herakles, der nach den Kentauren schiefst" u. s. w. (S. 727). *Löschcke, Dorpater Progr.* 1880 S. 5 läfst die Nausikaascene noch stehen, *Klein, Sitzungsber. der Wiener Ak.* 1884, Bd. 118 S. 151 ff. hat auch diese beseitigt, nach *Furtwänglers* Urteil mit Recht. — 2) Polygnot hatte in der Pinakothek neben den Propyläen Odysseus gemalt, wie er den Jungfrauen, die mit Nausikaa am Flusse waschen, sich nahet, und zwar nach *Homers* Darstellung; *Pausan.* 1, 22, 6. Aber *C. Robert, Bild und Lied* S. 182 f. mit Anm. 31 sucht nachzuweisen, dafs man die Stelle des *Pausanias* bisher falsch verstanden habe, und mit Berufung auf *Gottfr. Hermann Opusc.* 5, 207 stellt er fest, schon die einfache philologische Interpretation der Stelle zeige, dafs *Pausanias* die beiden Bilder des Polygnot, von denen er spricht, Achilleus auf Skyros und Odysseus bei Nausikaa, nicht als in der Pinakothek befindlich nenne, sondern nur als Beispiele für die Abhängigkeit der bildenden Kunst von *Homer* anführe. Der Behauptung *Roberts*, dafs es von Polygnot überhaupt keine Tafelbilder (πίνακες, tabulae) gegeben habe, widerspricht übrigens *W. Gurlitt, Über Pausanias* (Graz 1890) S. 181, doch auch er läfst es zweifelhaft (a. a. O. S. 97), ob die genannten Bilder in der Pinakothek standen oder nicht. — 3) *Plinius, N H* 35, 101 berichtet etwas unverständlich über den rhodischen Maler Protogenes aus Kaunos, des Apelles Zeitgenossen, der wegen seiner Armut lange Zeit Schiffsbilder gemalt hatte, folgendes: *argumentum esse, quod, cum Athenis celeberrimo loco Minervae delubri propylon pingeret, ubi fecit nobilem Paralum et Hammoniada, quam quidam Nausicaan (Nausican B Nausicam C) vocant, adiecerit parvolas naves longas in iis, quae pictores parergia appellant, ut appareret, a quibus initiis ad arcem ostentationis opera sua pervenissent.* Nach dem Wortlaut der Stelle ist wohl das Bild des Protogenes eine Darstellung der Staatsschiffe Paralos und Ammonias gewesen; das letztere hatte auch den Namen Nausikaa, vielleicht weil es mit dem Bild der Nausikaa (von Protogenes?) geschmückt war. Vgl. *W. Gurlitt* a. a. O. S. 97 und *K. Sittl, Archäol. d. Kunst* S. 667.

B. Erhaltene Darstellungen: 1) *Joh. Bolte, De monumentis ad Odysseam pertinentibus* S. 36 führt als älteste Darstellung des Zusammentreffens von Odysseus und Nausikaa die einer schwarzfigurigen Vase des Louvre an, *Cat. Campana* 1, 2, 6. Doch hat *B. Graef*, der das Bild im *Jahrb. des arch. Inst.* Bd. 1 (1886) Taf. 10, 1 zuerst veröffentlichte, dort S. 192 ff. nachgewiesen, dafs sich die Darstellung auf Peleus bezieht, der der Thetis auflauert, und setzt dort S. 194 f. überzeugend auseinander, dafs auch die Darstellung einer rotfigurigen Hydria aus Nola (abgeb. *Monum. dell' Instit.* 1, Taf. 6. *Inghirami Gall. Om.* 3, 25. *Overbeck, H. G.* 31, 2) auf diese Peleus-Thetisscene zu beziehen ist. Demnach kommt auch dieses Bildwerk für die Odysseus-Nausikaascene in Wegfall, auf die es noch *Overbeck* a. a. O. S. 758 ff. (nr. 9) mit eingehender Begründung bezogen hat. Dasselbe Schicksal trifft nun auch die Darstellung der Vase in Astragalenform von Aigina, im Brit. Museum, abgeb. in *Stackelbergs Gräbern der Hellenen* Taf. 23, die *Overbeck* a. a. O. S. 757 nr. 8 bespricht und mit *O. Jahn* (*Arch. Ztg.* 1845 S. 95) auf Odysseus-Nausikaa bezieht. Beide Vasenbilder hat bereits *Bolte* a. a. O. S. 37 mit Anm. 72 u. 73 (wo die Litteraturnachweise gegeben sind) als nicht hierher gehörig bezeichnet, namentlich im Anschlufs an *Heydemann, Griech. Vasenb.* S. 7 und *Arch. Ztg.* 1870, 82. —

2) So bleiben als Darstellungen der Odysseus-Nausikaascene übrig a) das Bild der rotfigurigen Volcenter Amphora in München, beschrieben bei *Overbeck, H. G.* S. 756 f. und abgeb. Taf. 31, 3. *Gerhard, A. V.* 3 T. 218. *Engelmann, Bilderatlas zur Odyssee* S. 4, 29 T. 5, 29. *Panofka, Bilder antiken Lebens* T. 18, 5 (giebt nur die drei Wäscherinnen). *O. Jahn, Beschreibung der Vasensamml. in d. Pinakothek zu München* (1854) S. 146 nr. 420. Auf der einen Seite der Amphora (von l. nach r.) sind an einem dürren blätterlosen Baume vier Wäschestücke aufgehängt, rechts langsam vortretend ein nackter, bärtiger Mann, den linken Fufs auf einen Stein setzend, je einen Zweig mit wenigen Blättern in der Rechten und in der Linken. Den Zweig in der Linken hebt er bis zur Kopfhöhe empor, den in der Rechten hält er tiefer in Brusthöhe. Die etwas emporgerichtete Haltung des mit einem Blätterzweig geschmückten Hauptes, das voll behaart ist, der Gesichtsausdruck, die vorgehaltenen Zweige charakterisieren ihn als Schutzflehenden. Neben ihm steht Athene mit Helm, Ägis und in der Rechten mit der Lanze, deren Spitze gegen den Boden gerichtet ist, das ruhige Antlitz ihrem Schützling zugewendet. Dicht neben ihr eine hinwegeilende Jungfrau in kurzem, übergeschlagenem Chiton, Nausikaa, das mit der Stephane geschmückte Haupt zurückwendend und mit festem Blick dem Odysseus ins Auge blickend, den rechten Unterarm wie überrascht mit gespreizten Fingern erhebend, mit der linken Hand ein shawlartiges Tuch festhaltend, das über der linken Schulter herabfällt. Neben ihr läuft nach rechts eine andere Jungfrau in kurzem, übergeschlagenem Chiton weitausschreitend hinweg, den Rücken der Nausikaa zugekehrt, das Haupt gleichfalls mit einer Stephane geschmückt, mit fliegendem, aufgelöstem Haar am Hinterkopf, mit beiden Händen ein shawlartiges Tuch, das über den Rücken gezogen ist, festhaltend. Sie eilt einer andern Gruppe von drei Jungfrauen zu, die auf der Kehrseite der Amphora dargestellt sind, alle drei mit Wäschestücken in den Händen, in kurzem Ärmelchiton, der den unteren Teil der Füfse sehen läfst, die beiden zunächst Stehenden mit frei herabwallendem Haar, wie in lebhafter Unterhaltung mit ein-

ander begriffen; zwischen ihnen und der letzten Wäscherin, die eben ein Gewand auszuringen scheint, steht ein hoher, oben rundlicher Steinblock, der wohl zum Klopfen der Wäsche diente. Die letzte Wäscherin trägt das Haar in eine Art Haube zusammengebunden. Die überaus liebliche Darstellung ist von *Homer* beeinflufst, im einzelnen hat sich aber der



1) Odysseus, Athene, Nausikaa, rotfig. Vase in München (nach *Overbeck, Her. Gall.* Tf. 31, 3).

Maler durchaus nicht sklavisch an des Dichters Worte gebunden, so dafs ich die Folgerungen, die *Fr. Marx, Rhein. Mus.* 42, 260 f. aus unserm Bilde zieht, als habe der Vasenmaler des fünften Jahrhunderts, der alten echten Überlieferung



2) Rückseite derselben Vase.

folgend und noch nicht von dem schon interpolierten Text der Odyssee beinflufst, den Zweig rein als ἱκετήριος κλάδος aufgefafst, für nicht zutreffend halte. Odysseus hat ja auf dem Bilde in jeder Hand einen Zweig, einen höher und einen tiefer gehaltenen; letzterer kann dem Zweck, der ζ 129 angegeben ist, gedient haben. — Ist etwa in diesem Vasenbild eine Einwirkung des polygnotischen Gemäldes wiederzuerkennen? — b) Eigentümlich ist die Darstellung eines rotfigurigen Kantharos bei *Inghirami, Gall. Om.* 3, Taf. 24. *Panofka, Musée Blacas* pl. 12, 1 und bei *Overbeck, H. G.* Taf. 31, 1. Ein nackter Mann (OΔVSEVS ist beigeschrieben) mit starkem Haar- und Bartwuchs — der Typus ist dem des vorigen Bildes sehr ähnlich — tritt langsamen Schrittes auf eine Jungfrau zu, die er starr anblickt, mit beiden Händen vor seinen Unterkörper einen schwer zu bezeichnenden Gegenstand haltend, dessen oberes Ende — falls die Zeichnung richtig ist — wie ein rundlicher Knauf über der linken Hand hervorsieht; der untere Teil, sich verbreiternd, hat eine länglich ovale Form und ist umrändert. Vor ihm flieht eine Jungfrau nach rechts (beigeschr. ist KAΛE) mit brechenden Knieen, die beiden Arme (vor Entsetzen) schlaff herabsinken lassend, den Kopf nach dem Herantretenden zurückgewendet und ihn starr und mit offenem Munde anblickend. Das reiche Haupthaar ist am Hinterkopf in einen vollen Knoten geschlungen, ganz ähnlich wie bei der Nausikaa des vorigen Bildes, nur trägt sie nicht die Stephane. *Marx* a. a. O. S. 461 sieht in dem Gegenstand, den Odysseus in beiden Händen trägt, einen undeutlich gezeichneten Zweig(?), mit dem der Held seine Scham deckt, und findet in diesem Zuge schon die Einwirkung des prüden Interpolators der Nausikaascene. *Overbeck* a. a. O. S. 754 f. bezog die Darstellung auf Odysseus und Leukothea; er hält denselben Gegenstand für den Schleier (das Kredemnon) der Göttin, den Odysseus soeben von dieser empfangen habe; Leukothea sei im Begriff in die Wogen hinabzutauchen. Aber die ganze Darstellung weist darauf hin, dafs der Vasenmaler einen Vorgang auf festem Lande veranschaulichen wollte. Ich vermute, dafs hier eine Komödienscene nachgebildet ist (vgl. oben Sp. 35 Z. 3 ff.). Der panische Schrecken des Mädchens hat auch auf dem Bilde etwas Komisches. Der Gegenstand, den Odysseus vor sich hält, sieht einer länglichen Holzkeule ähnlich, die der Dichter dem Helden anstatt des *homerischen* Laubzweiges in die Hand gegeben hat, um die komische Wirkung zu erhöhen. Über die Litteratur vgl. *Bolte* a. a. O. S. 37 unter C.

c) In der *Arch. Ztg.* 11 S. 107 wird auf eine von *Campanari* gefundene Volcenter Vase hingewiesen, „eine der schönsten einer reichen Ausgrabung", auf der Nausikaa dargestellt ist,

wie sie mit ihren Mädchen zum Fluſs geht, um die Kleider zu waschen, *Bull.* 1 (1834) 177. Die Richtigkeit der Angabe bezweifelt *Bolte* a. a. O. S. 37.

d) Das bekleidete Brustbild der Nausikaa nach rechts gewendet, beigeschrieben ΝΑΥ-(ΣΙΚΑΑ), findet sich auf einer Münze von Mytilene (auf dem Revers ΜΥΤΙ und Lyra) nach *Imhoof-Blumer, Monnaies grecques* p. 279 f. nr. 258. [*Bürchner, Griech. Münzen mit Bildnissen historischer Privatpersonen, Zeitschr. f. Num.* 9 p. 132 Taf. 4, 32. *W. Wroth, Cat. of the Greek coins of Troas, Aeolis and Lesbos* p. 200 nr. 168 Pl. 39, 9.] *Welcker, Griech. Götterlehre* 3, 257 mit Anm. 17 meint wohl diese Münze, wenn er sagt, auch Nausikaa sei als Heroine bekannt durch die Münze von Lesbos. Eine andere Münze führt *Head* an, *Historia Numorum* unter Mytilene 488, mit der Inschrift *Ναυσικάαν ἡρωΐδα Ἰου. Πρόκλαν ἡρωΐδα.* Die Münze gehört in die römische Kaiserzeit und zeigt nach *Head* die Köpfe einer gewissen Nausikaa und einer Iulia Procula; der Zusatz ἡρωΐς bezeichnet beide nur als Verstorbene. Denn a. a. O. wird eine Bemerkung von *Leake, Numismata Hell.* s. v. *Mytilene* (London 1854, Suppl. 1859) citiert, daſs die Stadt Mytilene weiter als andere griechische Städte darin ging, die Namen verdienter Bürger auf ihren Münzen zu verewigen; neben Pittakos, Alkaios, Sappho und Theophanes kämen Namen von geschichtlich völlig unbekannten Personen auf den Münzen vor. Übrigens bringt auch *Gronovius, Thesaurus Graec. Antiqu.* 2 Taf. 5 ein Kopfbild der Nausikaa, stark vergröſsert, mit der Umschrift: ΝΑΥΣΙΚΑΑ: ΝΗΡΩΙΔΑ nach einer Münze von Mytilene, die er S. 5 bezeichnet als '*nummus in itinerariis ac miscellaneis Sponii et Wheleri prolatus*'. [Die Münze findet sich bei *Spon et Wheler, Voyage d'Italie, de Dalmatie, de Grèce et du Levant* tom. 1 *à la Haye* 1724 Tafel zu p. 343 Fig. 3. 4, Text p. 345 f. Auf der Rückseite ist Sappho sitzend, die Leier spielend, dargestellt. Derselbe Typus bei *Mionnet* 3, 47 p. 112. 113. *Leake, Num. Hell. Insular Greece* p. 27. *Bürchner* p. 132 Taf. 4, 31 u. 8. *Wroth* p. 200 nr. 167 Pl. 39, 8; vgl. p. LXXV.]*)

[Wörner.]

Nausimedon (*Ναυσιμέδων*), Sohn des Nauplios, Königs in Euboia, und der Klymene oder Philyra oder Hesione, Bruder des Palamedes und Oiax, *Apollod.* 2, 1, 5, 14. *Völcker, Iapet. Geschl.* p. 74. [Stoll.]

Nausinoos (*Ναυσίνοος*), Sohn des Odysseus und der Kalypso, Bruder des Nausithoos, *Hes. Theog.* 1018. *Eustath. Od.* 1796, 49. [Stoll.]

Nausithoe (*Ναυσιθόη*), Tochter des Nereus und der Doris, *Apollod.* 1, 2, 7. [Stoll.]

Nausithoos (*Ναυσίθοος*), 1) Sohn des Poseidon und der Periboia, einer Tochter des Gigantenkönigs Eurymedon, König der Phaiaken, Vater des Alkinoos und Rhexenor. Er führte, von den Kyklopen bedrängt, die Phaiaken aus Hypereia nach Scheria. *Od.* 6, 7 ff. 7, 56 ff. 8, 565 und *Schol. Od.* 7, 56. *Ap. Rh.* 4, 539 ff. u. *Schol.* — 2) Steuermann des Theseus auf seiner Fahrt nach Kreta. Theseus soll ihm und dem Untersteuermann Phaiax im Phaleron neben dem Tempel des Skiros aus Salamis (d. h. im Heiligtum der Athena Skiras) Kapellen gebaut haben; denn Skiros hatte dem Theseus die beiden Steuerleute für die Fahrt mitgegeben, weil die Athener damals noch keine Seeleute waren. *Philochoros* bei *Plut. Thes.* 17. — *Robert*, der auf diese Heroa die bei *Paus.* 1, 1, 4 im Bezirk der Athena Skiras erwähnten *βωμοὶ ἡρώων* bezieht, vermutet, daſs sie ursprünglich als Steuerleute des Skiros verehrt und erst später in Beziehung zu Theseus gesetzt wurden; *Hermes* 20, 355 ff. *Gr. Myth.* 1[4] 205. — *A. Mommsen* erblickt in den phaiakischen Namen eine Rivalität gegen Kerkyra. Über das Fest der Kybernesien, welches nach *Philochoros* a. a. O. beiden zu Ehren gefeiert wurde, vgl. *A. Mommsen Heortol.* 57. 269 f. — 3) Sohn des Odysseus und der Kalypso, Bruder des Nausinoos, *Hes. Theog.* 1017. Bei *Hyg. fab.* 125 p. 108 *Schmidt* (wo fälschlich Nausiphous stand) ist er Sohn des Odysseus und der Kirke, Bruder des Telegonos. [Wagner.]

Nautes (*Ναύτης*), Trojaner, Begleiter des Aineias, ein von Pallas durch Weisheit ausgezeichneter Greis, der dem Aineias, als dieser schwankt, ob er in Sicilien bleiben oder nach Italien ziehen soll, ratend zur Seite steht, *Verg. Aen.* 5, 704 ff. Als Diomedes nach einem Orakelspruche dem Aineias das geraubte troische Palladion zurückgeben wollte, opferte dieser gerade, weshalb Nautes für ihn das heilige Bild in Empfang nahm (welches nach Einigen später im Vestatempel in Rom aufbewahrt wurde). So suchte man es sich später zu erklären, daſs nicht die gens Iulia, sondern die Familie der Nautii (*Dion. Hal. ant. Rom.* 6, 69) die sacra Minervae verwaltete (*Varro de fam. Troian.* b. *Serv. Verg. Aen.* 5, 704. 2, 166. 3, 407. *Fest.* p. 166. *Dion. Hal.* a. a. O. *Myth. Vat.* 1, 142; vgl. 1, 69. 2, 66. *Plut. Camill.* 20. *Lucan.* 9, 994. *Hartung, Relig. d. Röm.* 1, 75. 2, 80. *Schwenck, Myth. d. Röm.* 52. *Preller, Röm. Myth.* 265. 687. *De Vit, Onom.* s. v.) [Wagner.]

Nauteus (*Ναυτεύς*), ein Phaiake, *Od.* 8, 112. [Stoll.]

Nautios (*Ναύτιος*, Nautius), = Nautes (s. d.), *Dionys. Hal. Ant. Rom.* 6, 69. [Stoll.]

Navarze s. Nabarze.

Navia, Göttin der Gallaecier in Spanien, erwähnt auf einigen kurzen Inschriften, *C. I. L.* 2, 756 (Fundort Alcantara am Tajo). 2378. 2601. 2602. 5622 (diese in Gallaecia, conv. Bracaraugustanus, gefunden). 5626 (Fundort Roqueiro in Portugal). Die Form Nabia in nr. 2378 und 5623. Der Orts- und Fluſsname (vgl. *Ptol.* 2, 6, 4) **Navia** hat sich bis heute erhalten. [M. Ihm.]

Navisalvia s. Salvia (navis) und Art. Isis Bd. 2 Sp. 481.

Naxos (*Νάξος*) 1) Sohn des Polemon, Führer der Karer, welche zwei Generationen vor

*) Für die Vollständigkeit der unter nr. 6 aufgeführten Bildwerke, die die Nausikaasage betreffen, kann ich nicht einstehen; ich habe alles gegeben, was ich bis zum Abschluſs meiner Arbeit habe finden können. Zu besonderem Danke bin ich *Arthur Schneider* verpflichtet, der mir verschiedene Litteraturnachweise gegeben hat. [Wörner.]

Theseus vom latmischen Meerbusen aus die von den Thrakern verlassene Insel Dia besiedelten und ihr den Namen Naxos gaben. Der Sohn des Naxos, der als trefflicher Fürst gerühmt wird, war Leukippos, *Diod.* 5, 51. *Steph. Byz.* s. v. *Νάξος*. *Eustath. Dion. Perieg.* 525. — 2) Sohn des Endymion, Eponymos von Naxos, *Steph. Byz.* a. a. O. Da die Sage von Endymion und Selene (s. d.) bereits seit frühester Zeit (*Sapph.* frg. 134) am Latmos lokalisiert erscheint, so handelt es sich hier offenbar ebenfalls um die karische Ansiedelung auf Naxos. — 3) Sohn des Apollon und der Minostochter Akakallis, Bruder des Kydon, der gewöhnlich als Sohn des Hermes, bei *Steph. Byz.* s. v. *Κυδωνία* aber auch als Sohn des Apollon bezeichnet wird, *Alex. Polyhist. Kretika* b. *schol. Apoll. Rhod.* 4, 1492. Jedenfalls galt auch er als Eponymos der Insel, und sein Name repräsentiert die spätere Herrschaft der Kreter über Naxos (vgl. *Bursian, Geogr. v. Griechenl.* 2, 491, 3). An eine Änderung von *Νάξος* in *Ὄαξος* (nach *Steph. Byz.* s. v. *Ὄαξος*) ist deshalb nicht zu denken. [— 4) Personifikation der Insel Naxos auf einer den Ariadnemythus darstellenden 'Friesplatte' in der Galleria d. statue des Vatikans; vgl. *Helbig, Führer in Rom* 1 nr. 214 (mit Litteraturangaben). Roscher.] [Wagner.]

Nazalenōn Theos. Eine Inschrift von Nazala in der Palmyrene bei *Waddington, Syrie* nr. 2571 a lautet: „*Ἔτο[υ]ς [γο]ύ, Ξανδικοῦ [θ‖τ]όνδε δεύτερον κε[ί|ον|α] ἀνέθηκαν Α ..| βλαιος [κα]ὶ Ἰαρα[ῖος | υἱοὶ Μόσχου θε[ῷ | μεγάλ[ῳ Να]ζα[ληνῶν? | ὑ[π]ὲρ [σωτηρίας] α[ὑτῶν καὶ γυναικῶν]*. Die Lesung des Gottesnamens rührt von *de Vogüé* her. Demselben grofsen Gott von Nazala wird eine Säule mit ihrer Bedachung geweiht in einer palmyrenischen Inschrift, welche nach *M. Lidzbarski* (*Deutsche Literat.-Zeitung* 1897 nr. 36 Sp. 1410 f.) *Ch. Clermont-Ganneau* in seinen mir unzugänglichen *Études d'archéologie orientale* Tom. 2 Paris 1896 § 8 p. 92—99 behandelt hat. [Drexler.]

Neaira (*Νέαιρα*, von *νέος*, die Junge und Frische, die junge frische Natur, der neue Frühling, das Neulicht (Neumond?), *Welcker* in *Schwencks Andeutungen* S. 298. *Völcker, Preller, Gerhard, Stark, Niobe* S. 447). 1) Von Helios Mutter der Nymphen Lampetie und Phaëthusa, welche sie nach Thrinakia geschickt hatte, um dort die Heerden des Helios zu weiden, *Od.* 12, 133. Sie war wohl eine Tochter des Okeanos, *Hesych.* s. v. (wie ja auch Helios' Gattin Perse und seine Geliebte Klytie Okeaninen waren). Nach *Schol. Od.* 17, 208 war Rhode die Mutter der Lampetie und Phaëthusa. *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1[4], 432. — 2) Eine Nereide, welche dem Aietes den Apsyrtos gebar, *Sophokles* bei *Schol. Ap. Rh.* 3, 242, vgl. Frg. 203 N.[2] *Gerhard, Gr. Myth.* 1 § 476. — 3) Von Strymon Mutter der Euadne, der Gemahlin des Argos, *Apollod.* 2, 1, 2, 1. *Völcker, Iapet. Geschl.* 368. — 4) Tochter des Arkaders Pereus, die mit Aleos, dem Sohn des Apheidas, die Auge, den Kepheus und Lykurgos zeugte. *Apollod.* 3, 9, 12 (*Tzetz. Lycophr.* 206). Nach *Paus.* 8, 4, 3 war sie dem Autolykos, dem Sohne des Daidalion, am Parnafs vermählt. *Völcker, Iapet. Geschl.* 181. 356. — 5) Tochter des Amphion und der Niobe (s. d.); *Apollod.* 3, 5, 6, 1 (*Ἐθοδαΐα* nach andern). *Hyg. fab.* 11. 69. *Lactant.* zu *Stat. Theb.* 3, 198. *Tzetz. Chil.* 4, 141. *Mythogr. Vat.* 1, 156. *Völcker, Iapet.* 356. *Stark, Niobe* 96. 383. — 6) Von Keleos (s. d.) Mutter des Triptolemos, *Marm. Par.* epoch. 13. — 7) Von Theiodamas Mutter des vor Troja kämpfenden Dresaios, den sie am Sipylos gebar, in der Gegend, wo die Götter Niobe in Stein verwandelt hatten, *Quint. Sm.* 1, 292. *Stark, Niobe* 413. — 8) Gemahlin des Milesiers Hypsikreon, welche ehebrecherisch einem Freunde ihres Gatten, dem Naxier Promedon, nach Naxos folgte und, da die Naxier die Schutzflehende der Hestia im Prytaneion nicht auslieferten, einen Krieg der Naxier und Milesier verursachte, *Plut. mul. virt.* 17. *Theophrast.* bei *Parthen. Erot.* 18; vgl. *Bursian, Geogr. v. Griech.* 2, 492. [— 9) Lemnierin, *Val. Flacc.* 2, 141. Vgl. *Hesych.* *Νεαιρήισιν ἵπποις· τοῖς ἀπὸ Νεαίρας καὶ Σιμωνίδης· νέαιραν γνάθον. Νέαιρα δὲ χωρίον ἐν Λήμνῳ.* — 10) Geliebte des troischen Flufsgottes Xanthos (Skamandros), *Ov. amor.* 3, 6, 28. Roscher.] [Stoll.]

Nealces (*Νεάλκης*), 1) Trojaner, Begleiter des Aeneas, tötet den Salius in der Mezentiusschlacht: *Verg. Aen.* 10, 753 f. — 2) Kyzikener (securiger) von Pollux getötet; *Val. Flacc.* 3, 191. [Roscher.]

Nealke (*Νεάλκη*), Gemahlin des vor Theben gefallenen Hippomedon (s. d.); *Stat. Theb.* 12, 122. [Stoll.]

Neandros (*Νέανδρος*), Sohn des aus Olenos eingewanderten lesbischen Königs Makareus, der, offenbar nach einer lesbischen Lokalsage, die umliegenden Inseln besiedelte und so auch seinen Sohn Neandros zum König von Kos machte; *Diod.* 5, 81. [Wagner.]

Neanias (*Νεανίας*). Auf einer inschriftlich erhaltenen marathonischen Opferbestimmung erscheint neben anderen gleichfalls unbekannten Heroen ein Heros Neanias, *Americ. Journ. of arch.* 10, 209 f. = *Prott, Leges Graec. sacrae e titulis coll.* 48, 21, der p. 52 zur Erklärung des Namens N. auf weibliche Parallelen, wie *Κόρη* oder *Νύμφη* oder *Παρθένος*, hinweist. [Höfer.]

Neanthes (*Νεάνθης· Ὀρέστης Hesych.*) = Orestes (s. d.). [Roscher.]

Nebel s. Omichle u. Nebula (Nephele).

Nebieb (*Νεβιήβ*), d. i. nebib, nebâb „Herr von Elephantine", Beiname des Chnum in zwei Inschriften: 1) Inschrift von Assuan, s. d. oben Bd. 2 Sp. 1251 Z. 8 ff. angeführte Litteratur und *Wilcken, Berliner Philol. Wochenschr.* 1888 p. 1262. *Mahaffy, Hermathena* 9 (1896) p. 273. *Strack, Mitt. d. D. A. Inst. Ath. Abt.* 20 (1895) p. 327 u. *Die Dynastie der Ptolemäer.* Berlin 1897 p. 264. 266. 267 nr. 140 Z 15. 27. 33: *Χνούβω Νεβιήβ*; Z. 60: *Χνούμω Ν[εβιήβ]*. 2) Inschrift unbekannten Fundorts, jetzt im Musée du Louvre, *Strack, Die Dynastie der Ptolemäer* p. 251 nr. 95 (*Χνόμω [Ν]εβιήβ*). [Drexler.]

Nebo*) (Nabû), eine babylonische Gottheit. Der Name ist unsicherer Etymologie. Auf den Stamm נבא dürfte er kaum zurückzuführen sein (hebr. נְבוֹ *Jes.* 46, 14, wiederholt in Eigennamen, nie mit Aleph geschrieben); wenn ihn die Ideogrammerklärungen als den „Verkündiger, Propheten“ bezeichnen, so liegt gewifs eine Volksetymologie vor, ebenso wie in der schon in altbabylonischen Kontrakten vorkommenden Schreibung *Nabium*. Nach *Hommel, Altisrael. Überl.* (München 1897) S. 80. 275 ist der in südarabischen Inschriften von *Ed. Glaser* neugefundene hadhramautische Gottesname Anbaj identisch mit Nabium. Die Ideogramme des Gottesnamens bezeichnen ihn bei den Babyloniern als Träger des Schreibgriffels (*PA*) und als personifizierte Weisheit (*AG*).

I. Der Nebokultus im altbabylonischen, assyrischen und chaldäisch-babylonischen Reiche.

Der Kultus des Nebo hat seinen Sitz in Borsippa, der Schwesterstadt Babylons, und zwar im Tempel Ezida, d. h. „ewiges Haus“, s. unten Sp. 52. Als Stadtgott von Borsippa steht aber Nebo überall, wo er uns in historischer Zeit begegnet, im Sohnverhältnis zum babylonischen Götterkönig Merodach, dessen sämtliche Funktionen ihm übertragen werden.

Dafs dieses Verhältnis nicht ursprünglich dem Nebokultus zu Grunde liegt, geht schon aus seiner Stellung in den Götteraufzählungen hervor: wäre Nebo von Haus aus Sohn Merodachs, so würde er nicht beinahe regelmäfsig vor Merodach genannt werden**). *Tiele*'s Vermutung (*Geschichte Babyloniens und Assyriens* S. 532; vgl. auch *Karppe, Revue sémitique* 3, 74), Nebo sei vielleicht ursprünglich als südbabylonische Gottheit identisch mit dem nordbabylonischen Marduk, hat sich nicht bestätigt. Die Voraussetzung, Nebo werde in Südbabylonien selbständig neben Ṣarpanitu, der Gemahlin Marduks, verehrt, trifft nicht zu; auch liefse eine nachträgliche Differenzierung die Reihenfolge Marduk, Nebo und nicht Nebo, Marduk erwarten. Jedenfalls hat Nebo ursprünglich die Rolle einer selbständigen Gottheit gespielt. In den Legenden von der Weltschöpfung und von Dibarra, die den Merodachkultus und damit Babylons Weltstellung verherrlichen, ist zwar von Nabu keine Spur zu finden, dagegen wird er in der Sintflutlegende vor Šarru, d. i. der Götterkönig Marduk***), aufgezählt: Nabû und Marduk schreiten voran, als es gilt, die Sintflut anzurichten. Welche Götterwürde bekleidete Nebo ursprünglich? Die Annahme, dafs er eine der alten Naturgottheiten repräsentiere (so *Friedrich Jeremias* bei *Chantepie de la Saussaye, Religionsgeschichte*[2] S. 188), läfst sich nicht genügend begründen*). Soweit wir sehen, repräsentiert er einen der monarchistischen Stadtkulte, deren Polytheismus zunächst nur in der Nebeneinanderstellung einer männlichen und einer weiblichen Gottheit hervortritt, woran sich dann von selbst die Vorstellung göttlicher Söhne anschlofs**). Inwiefern diese Stadtgottheiten zugleich Naturgewalten repräsentierten (etwa die Sonne in ihren verschiedenen Wirkungen gleich den phoenicischen Baalen) läfst sich nicht feststellen. Jedenfalls ist Nebo von uraltersher, unabhängig von Marduk, Stadtgott von Borsippa. Seine Würde als Schutzherr der **Priester und Schreiber** hat ihm stets eine hervorragende Stellung verschafft. In der ältesten historischen Zeit, so weit wir dieselbe kennen, scheint sein Stadtkultus aus irgend welchen politischen Gründen verfallen zu sein. Jedenfalls wurde er vom Mardukkultus überstrahlt, als Babylon unter Hammurabi religiöse und politische Metropole wurde; war doch Borsippa mit Babylon so eng verbunden, dafs *Herodot* sie für eine Stadt hielt. So erklärt es sich, dafs *Hammurabi*, der Vereiniger von Gesamtbabylonien, dem „der Triumph Marduks“ in erster Linie am Herzen lag (s. Bd. 2 Sp. 2243), den Tempel Ezida in Borsippa, der später unbestritten Nebos Heiligtum ist, zu Ehren Merodachs baut (oder wiederherstellt?), ohne den Namen Nabû zu erwähnen (*KB.* 3, 1 S. 126 f.). Dafs unter der Dynastie Hammurabi's der Nebokultus bereits bekannt war, beweisen die „Akten freiwilliger Gerichtsbarkeit“ aus jener Zeit. Zwar schwören die Kontrahenten nie beim Namen Nebos, aber es giebt Zeugennamen, die mit dem Gottesnamen *Nabium* gebildet sind (*Apil-Nabium, Nabium-malik*; s. die von *Bruno Meifsner* in der *Assyriol. Bibl.* Bd. XI behandelten Kontrakte nr. 54. 100). Ein babylonisches Epos, das den Elamitereinfall unter Hammurabi schildert (wir besitzen freilich nur eine Abschrift aus persischer Zeit), redet ausdrücklich von der Verwüstung des Nebotempels Ezida in Borsippa (übersetzt von *Hommel, Altisr. Überl.* S. 180 ff.). Es ist sehr wahrscheinlich, dafs man gerade

*) Dieser Artikel schliefst sich unmittelbar an die Bd. 2 Sp. 2340—72 gegebene Monographie über Marduk (*Merodach*) an. Nachtrag s. Sp. 68 f. Für die Belegstellen der historischen Inschriften ist, soweit thunlich, die von *Eb. Schrader* herausgegebene *Keilinschriftliche Bibliothek* (*KB*) citiert, ohne dafs wir uns im Einzelnen an die Übersetzung binden konnten. *ZA* bedeutet *Zeitschr. f. Assyr.* (*Bezold*).

**) S. d. Bemerkung unt. *Marduk* Bd. 2 Sp. 2346 Anm. Die Worte „im Gegensatz zu früheren und späteren Gepflogenheiten“ sind dort als irrtümlich zu streichen.

***) Dafs wirklich Marduk gemeint ist, beweist z. B. die Inschrift *Agukakrimi*'s Col. VIII, 30 f. (*KB* III, 1 S. 158).

*) Die übliche Bezeichnung des Nebo als Feuergott steht und fällt mit der von *Lenormant* (weil der Stern des Nebo zwei Erscheinungszeiten habe) stammenden und von *Hommel*, *Jensen* u. a. angenommenen aber unbeweisbaren Identifizierung mit Nusku (s. Art. *Nusku*). Nusku (schon auf den Siegeln des Dungi) ist allerdings Bote des Bel, wie Nebo Bote des Marduk, auch trägt er gelegentlich das Schreibrohr (doch s. die Bemerkung unten Sp. 56 Anm.), aber wenn beide identisch wären, würden sie nicht je eine Kapelle in Ezida gehabt haben. Auch die Identifizierung mit Papsukal (*Jensen, Kosm.* 77) acceptieren wir nicht. — Zu Nebo = Merkur s. unten Sp. 57 f.

**) Nicht notwendig sexueller Dualismus! Die Götter gehören nicht unbedingt paarweise zusammen. Istar z. B. blieb immer selbständig. Auffällig ist hingegen die Bevorzugung des weiblichen Elementes in sehr alter Zeit. Vielleicht ist es ähnlich zu erklären wie bei den ältesten Arabern: Herrschaft, das Hauptattribut der Gottheit, und Mutterschaft liegen nahe bei einander (*Wellhausen, Reste arabischen Heidentums*[2] S. 208).

unter Hammurabi den Nebokultus *in majorem gloriam* des Marduk umgestaltet und den Nebo als Erstgeborenen des Marduk und der Sarpanit gefeiert hat. Dem Marduk blieb in Ezida eine „Kapelle" eingeräumt, andererseits besafs Nabû im Tempel Esagila ein besonderes Heiligtum (ein Samassumukintext *Lehmann* G² berichtet über den Bau). Das Neujahrsfest aber ist nicht denkbar, ohne dafs die Nebostatue aus Borsippa auf dem Götterschiff*) in feierlicher Prozession (von Sargons Zeiten an auf einem eigens zu diesem Zwecke erbauten Kanal) herbeigebracht wurde**). So erklärt es sich, dafs Marduk zuweilen als Herr von Esagila (dem Marduktempel in Babylon) und Ezida angerufen wird, wie umgekehrt Nebo (vgl. den Sp. 63 erwähnten Hymnus) gelegentlich als Schirmherr (*ašir*) des Marduktempels Esagila gepriesen wird. Einen Fingerzeig über den Zeitpunkt, an dem der Nebokultus von Borsippa zu seinem Rechte kam, giebt vielleicht ein Kontrakt der 1. babylonischen Dynastie (*Meifsner* nr. 11), der datiert ist vom „Jahre des Thrones Nebos", d. h. doch wohl, in dem Nebo ein Thron errichtet wurde. Einer der altbabylonischen Siegelcylinder trägt ausschliefslich die Inschrift: Nebo, der Schreiber von Esa-gila, der Liebling des Merodach" (*Collection de Clercq* I, nr. 224, s. Abb. 1)***); auf zwei anderen altbabylonischen Siegelcylindern (ib. nr. 191 u. 192) bezeichnen sich die Inhaber (der eine ein Schreiber) als Diener Nebos. In den historischen Inschriften, soweit sie bisher bekannt, taucht er zum ersten Male bei *Agumkakrimi* (*KB* 3, 1, 150f.) auf, dem kassitischen Eroberer, der übrigens auch den durch das Volk der Ḫani verwüsteten Marduktempel Esagila wiederherstellt (s. Bd. 2 Sp. 2343): Wer die Inschrift zerstört, soll Nebos und des Götterkönigs (Merodach) und anderer Götter Wehe erfahren. Auch erscheint von da an der Göttername häufiger in Eigennamen, unter den Königsnamen das erste Mal bei *Nabukudurriuṣur* (*Nebukadnezar I.*, um 1140) und bei *Nabûapal-iddin* (883—852), unter dessen Regierung ein Priester von Sippar, Namens *Nabû-nadinšum*, eine Rolle spielt. *Samaššumukin*, der Statthalter von Babylon und Bruder des assyrischen Königs *Asurbanipal* (*Sardanapal*), beginnt seine Cylinderinschrift (*KB* 3, 1 S. 194f.) mit einem überschwenglichen Lobpreise des Gottes Nebo. Zwei der uns bekannten Inschriften dieses Vicekönigs von Babylon (*Lehmann* in *Delitzsch u. Haupt*'s *Assyriol. Bibl.* Bd. VIII, Steleninschrift S² und Cylinderinschrift L⁶) sind dem Nebo besonders geweiht. Auf der letztgenannten Inschrift wird ein sonst unbekanntes Heiligtum in Ezida genannt, das „berghoch errichtet" wird.*)



1) Altbab. Siegelcylinder mit der Aufschrift: Nebo, Schreiber von Esagila, Liebling des Marduk (*Collection de Clercq* I nr. 224).

Wie die Schreibkunst, so kommt der Nebokultus von Babylonien auch nach Assyrien. Aber er geniefst nur Gastrecht im Lande. Kein assyrischer Königsname trägt den Gottesnamen Nabû. Wann dem N. zum ersten Male ein Tempel in Assyrien gebaut ist, wissen wir nicht. Je stärker die Bande der Freundschaft oder der Übermacht waren, die Assyrien mit Babylon in den verschiedenen Zeitläuften verbanden, desto gröfser war jeweilig das Interesse am babylonischen Nebokultus. *Salmanassar II.* (860—825, s. *KB* 1, 136f.) berichtet von feierlichen Opfern nicht nur in Esagila, sondern auch im Nebotempel Ezida zu Borsippa: im „Hause der Entscheidung"(!) des Nebo, des „Helden unter den Göttern", bringt er seine Huldigung dar. Auf assyrischem Boden selbst fand Nebo einen besonderen Verehrer an dem 811—782 regierenden König *Rammannirari III.* Unter seiner Regierung gewinnt ein Nebotempel in Kelach, der gleich dem Tempel in Borsippa



2) Statue aus dem assyrischen Nebotempel zu Kelach (vgl. Sp. 64). Das Original (Kalkstein, 1,65 Meter hoch) im britischen Museum. Nach der Zeichnung von *Saint-Elme Gautier*. (Übersetzung der Inschrift auf Sp. 49).

*) Nebukadnezar II. erzählt, er habe die Masten und Kajüten mit Gold und Edelsteinen bekleidet. S. auch *Delitzsch*, *Handw.* S. 75a.

**) Zum Neujahrsfest s. Bd. 2 Sp. 2347 f. u. unt. Sp. 55. 68. *Karppe*, *Revue sém.* 3 S. 146ff. zeigt, dafs das talmudische ראש השנה, das Neujahrsfest am 1. Tišri (statt am 15. Nisan), an dem Jehova das „Buch der Lebendigen" aufschlägt und die Jahresgeschicke bestimmt, auf Nachahmung des babylonischen Neujahrsfestes (auch *reš šatti* genannt) beruht.

***) Die babylonischen Siegel, von denen jeder im öffentlichen Leben stehende Babylonier ein Exemplar besafs (an der Halskette oder am Armband befestigt? vgl. *Hoheslied* 8, 6), trugen religiöse Inschriften und Embleme, weil dadurch nach orientalischer Anschauung die Unterschrift Schwurkraft erhielt (wie noch heute auf arabischen Siegeln, z. B. auf kaufmännischen Wechseln, der Namenszug des Allah sich findet).

*) Dafs von einer „Waldpflanzung", der die Bedachung gleichen soll (*Lehmann* a. a. O. S. 13), nichts im Texte steht, sei ausdrücklich erwähnt, man könnte sonst von einem hängenden Garten in Ezida fabeln.

den Namen Ezida führt, Bedeutung. Hat ihn R. gebaut oder erneuert? Die Eponymenliste bemerkt für das Jahr 787: „Nabû zieht in den neuen Tempel ein"! (Vgl. unten Sp. 51). Aus diesem Nebotempel von Kelach stammen die berühmten von *Rassam* entdeckten vier Nebostatuen. Zwei der Statuen sind mit Inschriften versehen, auswelchen hervorgeht, dafs die Götterbilder von einem Statthalter dem Nebo „zur Fortdauer des Lebens" König Ramman-niraris und der Palastfrau Sammuramat geweiht worden sind. Die Inschrift lautet in wortgetreuer Übersetzung*): „Dem Nabû, dem starken Gott, dem Hohen, dem Sohne von Esagila, dem allwissenden, gewaltigen, erhabenen, allmächtigen Sohne des Nukimmut (d. i. „Gott der Schöpfung", also Marduk), dessen Befehl an erster Stelle gilt, dem Beherrscher der Künste, der die Aufsicht hat über alles im Himmel und auf Erden, der weise ist in allerhand Dingen, und offenes Ohr hat, der den Schreibgriffel hält, der das Schreibrohr(?) trägt, dem Barmherzigen, dem Entscheider, der Erleuchtung und Beschwörung mitteilt, dem Liebling Bels, des Herrn der Herren, dessen Macht ohne Gleichen ist, ohne den im Himmel kein Rat gehalten wird, dem Barmherzigen, Gnädigen, freundlich sich Zuwendenden, der da wohnet zu Ezida in Kelach, dem grofsen Herrn, seinem Gebieter — hat zur Förderung des Lebens des Ramman-nirari, des Königs von Assyrien, seines Herrn und des Lebens der Sammuramat, der Palastfrau, seiner Herrin, *Beltarṣi-iluma,* Statthalter von Kelach, Ḫamidi, Sirgana, Temeni, Jaluna, dafs er lebe, seine Lebenstage lang seien, seine Jahre sich mehren, dafs er Friede habe für sein Haus und seine Leute, von Krankheit verschont bleibe — dies anfertigen lassen und als Geschenk geweiht. Du künftiger Mensch, auf Nebo vertraue, auf einen andern Gott vertraue nicht." Die auffällige Bevorzugung des Nebo auf assyrischem Gebiet mufs wohl eine besondere Veranlassung gehabt haben. Wahrscheinlich war jene *Semiramis***), die Mutter oder Gemahlin des Königs, eine babylonische Prinzessin, und es wurde ihr durch die Neboverehrung eine besondere Huldigung erwiesen. *Tiele* überschätzt die Bedeutung der Statuenweihe, wenn er den Versuch einer Umwälzung des assyrischen Kultus herausliest.***) So viel ist gewifs, dafs seit R. der Nebokultus in Assyrien populär wird. In den Eigennamen der Eponymenlisten taucht er jetzt häufig auf

*) Text IR 35, nr. 2; die *KB* 1, 192 gebotene Übersetzung ist ungenau.

**) Der Name Semiramis ist derselbe wie der jener sagenhaften Königin des *Ktesias*; s. *Tiele*, *Geschichte* S. 212 f., *Winckler*, *Geschichte* S. 120 f. und oben Bd. 2, Sp. 820.

***) Auch anderen Göttern (vgl. Bd. 2 Sp. 2344) wird in hyperbolischer Weise Einzigartigkeit zugeschrieben (s. *Thureau Dangin* in *Revue d'histoire et de littérature religieuses* 1, 1896 S. 103). Die von *Winckler* a. a. O. konstruierten politischen Absichten würden wir in der Kultusneuerung R. nur dann finden können, wenn es sich um Einführung der Mardukverehrung in Assyrien handelte. Das „Ergreifen der Hände Bels" konnte wohl kaum im Nebotempel markiert werden, wenn auch zuweilen statt „die Hände Bels" pleonastisch gesagt wird „die Hände Bels und Nebos ergreifen" (z. B. bei Sargon).

(gegen *Tiele*, vgl. *Eponymenliste KB* 1, S. 210 ff.), ein Statthalter von Nineveh heifst *Nabu-dinipuš.* Von den Beziehungen Ramman-niraris III. zu den babylonischen Städten und Kulten zeugt auch der Schlufs der Steinplatteninschrift aus Kelach, wo von „Aufträgen" der Götter Bel, Nebo, Nergal (s. d.) die Rede ist, die von den Gesandten ihrer Kultusorte Babylon, Borsippa und Kuta gebracht werden (das bedeutet natürlich eine religiöse Umschreibung politischer Vorgänge), und von „reinen Opfern", die wohl (die Inschrift bricht hier ab) vom assyrischen König in den drei genannten babylonischen Kultusstätten dargebracht werden (diese Ergänzung folgern wir aus den gleichlautenden Angaben am Schlufs der „synchronistischen Geschichte"). *Tiglatpileser III.*, der nach Jahrzehnten des Niedergangs assyrischer Herrschaft von 745—727 regierte, hat als Schutzherr von Babylonien besonderes Interesse für babylonische Kulte. Die babylonischen Hauptgötter, unter ihnen Nebo, rangiren in seinen Inschriften direkt hinter dem assyrischen Götterkönig Ašur. *Sargon*'s Fürsorge für die Kultustempel Marduks und Nebos wurde bereits im Art. *Marduk* Bd. 2 Sp. 2344 erwähnt. In seinen Annalen nennt er Nebo „den Allschreiber, der die Gesamtheit der Götter leitet"; Ašur, Nabû und Marduk haben ihm, dem König von Assyrien und Statthalter von Babylonien, unvergleichliches Königtum verliehen, seinen Namen zum Höchsten berufend. Um sich bei den Bewohnern und Priestern von Babylonien und Borsippa beliebt zu machen, verband er die beiden Städte mit einem neuen Kanal, der als Feststrafse für die Nebo-Prozession am Akitufest diente, und vollendete die Feststrafse, die vom Landungsplatz bis zur Akitufesthalle führte. Aber auch nach der assyrischen Heimat importierte er die babylonischen Kulte. Es wird berichtet, dafs er in seiner neuen Residenz Dursarrukin („Sargonmauer") „strahlende Tempel" für Ea, Sin, Samas, Nebo, Ramman, Ninib und deren hehre Gemahlinnen, die inmitten von Eḫarsaggalkurkura, dem Berge Aralli rechtmäfsig geboren sind (!), erbaut. (Vgl. auch die von *Meifsner-Rost, Beitr. z. Assyr.* III, 2, 195 besprochene Inschrift). Auch *Sanherib* nennt Nebo unter den Göttern, auf die er sein Vertrauen setzt (*KB* 2, 106 f. Bel, Marduk, Nebo, in dieser Reihenfolge). Wenn er gleichwohl Babylon und damit den Tempel von Esagila und Ezida verwüstet, so dafs die Götter, ihrer Tempel beraubt, wie Vögel fliegend zum Himmel emporsteigen müssen,*) so weifs das sein Sohn *Asarhaddon* als ein eigenes Zornesgericht Marduks darzustellen (s. Art. *Marduk* Bd. 2 Sp. 2344). Er selbst, der schon als Kronprinz Verwalter in Babylonien gewesen war, stellt als „Verehrer Marduks und Nebos" die Tempel und Götterstatuen wieder

*) Sehr beachtenswert für die Erkenntnis der religiösen Vorstellung der Babylonier und Assyrer! Wiederholt kommt die Wendung bei Assarhaddon vor: Vgl. auch Sintfl. Z. 108 (Bd. 2, Sp. 798). Erst nach völligem Wiederaufbau „fafsten die Götter wieder Zuneigung zu den Tempeln ihrer Städte" (so in der Assarhaddon-Inschrift *Beiträge z. Assyr.* III, 2, 231).

her (vgl. die Inschrift des schwarzen Steins, *KB* 2, 120 ff.; *Meiſsner-Rost* in *Beitr. z. Assyr.* III, 2, 218 ff.; über die politischen Absichten urteilt *Winckler, Geschichte* S. 258 f., vgl. S. 63). Auf der Prisma-Inschrift berichtet er (*KB* 2, 130 f. 146 f.), daſs er die Tempelbezirke (*eklu*, so erklären wir auf Grund des Hymnus IV R 20, Nr. 3 s. unten Sp. 63) der Söhne (das heiſst wohl „Priester")*) von Babylon und Borsippa wiederherstellt, deren sich die Chaldäer bei einem Streifzuge bemächtigt hatten, „aus Ehrfurcht vor Marduk und Nabû". Gelegentlich eines Berichtes über die Opfer seiner fünf Kinder heiſst es (K. 501, Z. 15): „Am 4. Tage des Monats Ijjar haben Nebo und Tašmet den *bît tênihi* betreten", d. h. „das Haus des Ruhelagers". Die Herrichtung des Götterbettes war eine besonders feierliche Ceremonie. — Den völligen Wiederaufbau von Esagila (s. *Meiſsner-Rost*, a. a. O. 244 ff.) und Ezida erlebte Assarhaddon übrigens nicht. Erst einige Jahre nach seinem Tode (s. *KB* 2, 258 f.) wurden die Bauten vollendet durch seinen Sohn Asurbanipal: „Bel-Marduk und die Götter von Babylonien" wurden von Ašur, wohin sie Sanherib verschleppt hatte, nach Babylon zurückgebracht (s. Art. *Marduk* Bd. 2 Sp. 2344 f.)**). Im übrigen ist in Asurbanipals Annalen von Nebo wenig zu hören, obwohl man bei ihm, dem groſsen Bibliotheksammler und Freund der Weisheit Nebos, viel davon erwarten sollte. An seinem Hofe werden gewiſs zahlreiche der edlen Tafelschreibkunst kundige Nebopriester ihr Wesen getrieben haben. Er selbst erzählt, daſs er im Frauenhause in „Nebos Weisheit, der gesamten Tafelschreibkunst" unterrichtet wurde. In den Bibliothekvermerken der von ihm gesammelten religiösen Litteratur (z. B. im Syllabar S^a und in den Serien *Maqlu* und *Šurpu*) heiſst es: Ihm (Asurb.) haben Nebo und Tašmet weithörende Ohren verliehen, er bekam hellsehende Augen (!), die auserlesenste Tafelschreibkunst, wie solche unter den Königen, meinen Vorfahren, niemand erlernte. Die Weisheit Nebos habe ich auf Tafeln geschrieben, eingeritzt, durchgesehen, und, daſs ich sie ansehen und lesen könne, in meinem Palaste aufgestellt. Als Schutzgott seiner Kriegszüge nennt A. teils die echt assyrischen Götter Asur und Istar, teils die Trias des vereinigten babylonisch-assyrischen Reiches: Asur, Bel (Marduk), Nebo. Im übrigen mag ihm der Zorn über seinen rebellischen Bruder Šamaššumukin (s. oben Sp. 48) die babylonischen Kulte verleidet haben. Doch vgl. unten Sp. 61 f. jenen Hymnus, der sich als ein religiöses Gespräch zwischen Asurbanipal und dem Gott Nebo kundgiebt. Sehr charakteristisch ist es, daſs die Epigonen *Asurbanipals* den babylonischen Kulten besondere Aufmerksamkeit erweisen. Sie sollten die sinkende Macht Assyriens halten helfen. *Asur-etel-ilâni* erneuerte den Nebotempel Ezida in Kelach

*) S. Bd. 2, Sp. 2349 Anm.

**) In anderen Fällen, wo es sich um Zurückbringung von Göttern feindlicher Länder handelt, schreiben die assyrischen Könige auf die Statuen einen Lobpreis ihres Götterkönigs Asur und der andern assyrischen Götter (vgl. z. B. *KB* 2, 131. 133).

(s. oben Sp. 49) „für das Leben seiner Seele", und *Sin-šar-iškun* erwartet besondere Fürsorge von Nebo, dem Weltenaufseher, und seiner Gemahlin Tašmet.

Im chaldäisch-babylonischen Reiche, das sich auf den Trümmern der assyrischen Weltherrschaft erhob, steht der Nebokultus neben dem Merodachs in hoher Blüte. Drei der chaldäo-babylonischen Könige sind nach ihm genannt: *Nabopolasser, Nebukadnezar, Nabonid. Nebukadnezar*, der sich „beständig mit den Heiligtümern Nebos und Marduks beschäftigt", erzählt von seiner Renovation des Tempels Ezida: „Mit Silber, Gold, Edelsteinen, Bronce, Palmen- und Cedernholz vollendete ich den Bau. Die Cedernbalken der Bedachung der Heiligtümer Nebos lieſs ich mit Gold bekleiden; die Cedernbalken der Bedachung des . . . - Thores lieſs ich mit strahlendem Silber bekleiden; die Stierkolosse und die Thürflügel des Thores zum Heiligtum, die Schwelle, das Schloſs etc. mit zariru, desgleichen die Cedernbalken der Bedachung seiner . . . . schmückte ich mit Silber. Die Straſse zum Heiligtum und den Zugang zum Tempel lieſs ich von glasierten Ziegeln, die Kapellen und Heiligtümer darin von Silberarbeit, die Stierkolosse an den Flügeln der Thore von zahalû-Bronce strahlend erglänzen, den Tempel schmückte ich und erfüllte ihn mit Pracht zum Staunen" (*KB* 3, 2, 17 u. 35, wo auch die fetten Opfer geschildert werden für den Göttertisch). S. Art. *Marduk*, Bd. 2 Sp. 2347 ff., wo der Nebokultus im babylonischen und persischen Reiche und in der Seleucidenzeit (*Antiochos Soter* bevorzugt Nebo) neben dem Marduks besprochen ist. Besonders in der Stadt Seleucia am Tigris, die *Seleukos I.* zum Teil aus Trümmern Babylons erbauen lieſs, wurden die Kulte des Marduk, Nebo (und Nergal) lebendig erhalten. Laodike, die schlimme Gattin *Seleukos II. Kallinikos* (246—226), schenkte den Priestern von Babylon, Borsippa und Kutha Kleinodien und Ländereien (*Lehmann* in *Ztschr. f. Assyr.* 7, 330 ff.). Auch die alten Götterhymnen wurden in dieser Zeit aufgefrischt, wie die Hymnenabschriften aus dieser Zeit beweisen, von denen das Berliner Museum eine groſse Anzahl birgt (veröffentlicht von *Reisner* in den *Mitteilungen aus d. Orientalisch. Sammlungen* Heft X). — *W. Anz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnosticismus*, Leipzig, Hinrichs 1897, hat überzeugend nachgewiesen, daſs die babylonische Religion die Entstehung des Gnosticismus beeinfluſst hat. Auch die mandäische Religion weist in ihren Liedern babylonische Reminiszenzen an Nebo auf (s. unten Sp. 59 f.).

Leider ist die **Geschichte des Tempels Ezida** für die altbab. Zeit*) ebenso wie der Kultus Nebos in Dunkel gehüllt. Die meisten Nachrichten verdanken wir den Bauberichten der

*) Aus älterer Zeit beachte IV R 18 nr. 2 (K 4933, s. *Bezold, Catalogue* 2 S. 676) das dem Merodach gewidmete Beschwörungsgebet, wo die Wiederherstellung des „Riegels von Babylon, des Schlosses von Esagil, der Umhegung von Ezida" erbeten wird, und den Sp. 63 erwähnten Hymnus. Von dem Epos, das die Zerstörung des Tempels durch die Elamiter um 2000 voraussetzt, war oben die Rede Sp. 46.

chaldäisch-babylonischen Könige.*) Jedenfalls war der Borsippatempel kleiner als Esagila in Babylon. Von altersher war er berühmt durch den sieben Etagen hohen Turm (*sikkuratu*), von dem Nebukadnezar II. sagt, er habe ihn gebaut, wie er vor alters war, und seine Zinnen erhöht, und sein Name sei gewesen „Tempel der 7 Abteilungen Himmels und der Erde". Als eine feierliche, dem Gotte wohlgefällige Ceremonie galt die Besteigung des Turmes. Die Architektur des Turmes kann als Prototyp des *Gen. XI* geschilderten Turmbaues gelten**). Der Tempelturm stand in der Mitte des grofsen Tempelkomplexes, der ja nicht nur gottesdienstliche Gebäude, sondern auch Waren- und Getreidemagazine, Tempelfabriken umfafste. Aufser dem Hauptheiligtum mit dem Allerheiligsten („erhabenes Lebenshaus") befanden sich innerhalb der Mauern an den Thoren die Kapellen der „befreundeten" und verwandten Götter, darunter eine Kapelle für die Göttergemahlin und eine solche für Marduk, den Vatergott. Die Ruinen des Neboturmes sind aufgefunden und unter der Leitung *H. Rawlinson*'s, der auch die Bauurkunde Nebukadnezars in vierfacher Abschrift (die sog. *Borsippa-Inschrift*, s. *KB* III, 2, 52) in den Trümmern fand, genau untersucht worden (Bericht vom 13. Jan. 1855 abgedruckt im *Journal of the Royal Asiat. Soc.* vol. 18, 1—34, wo sich auch die genaue Beschreibung der Borsippa-Ausgrabungen findet). Noch heute ragen die Trümmer ca. 48 m hoch über die Ebene empor; nach *Rawlinson*'s Messungen war jede der Stufen ziemlich 8 m hoch, die Breite der untersten Stufe betrug 82 m. Eine Ansicht der Ruinenstätte bieten wir Abb. 3, vgl. *Smith, Chald. Gen.* 125 f. u. *Hommel, Gesch. Bab. u. Ass.* S. 116 f. u. *Ausland* 1891, 385 (gegen *Jensen, Kosmol.* 143). Die von *H. Rawlinson* in den Ruinen wiedererkannten Planetenfarben der sieben Stufen sind folgende von oben nach unten: silbern (Mond), dunkelblau (Merkur), weifsgelb (Venus), golden (Sonne), rosenrot (Mars), braunrot (Iuppiter), schwarz (Saturn). Auf dem Gipfel des Stufentempels hat sich nach *Herodot* eine Götterkammer befunden. Ob auch Königsgräber im Innern angelegt wurden, wie in den Pyramiden der Ägypter, bleibe dahingestellt; nachweisbar ist nur, dafs die Tempel Königsgräber (*gigunû*) bargen, wie aus den Gudea-Inschriften hervorgeht (die betr. Stellen sind bei *Jensen KB* 3, 1 S. 33 und 51 unerklärt geblieben).



3) Die Trümmer des Tempelturmes vom Nebotempel in Borsippa (Birs Nimrud) in ihrer heutigen Gestalt. Photographie aus *Riehm. Handwörterbuch des Biblischen Altertums* (Bielefeld und Leipzig, Velhagen und Klasing).

Zusatz. Die vermeintliche keilschriftliche „**Legend of the Tower of Babel**" existiert nicht. Es ist an der Zeit, der englischen Fabel ein Ende zu machen. Der betr. Text (Fragment K 3657, *Besold, Catalogue* 2, 552), den *G. Smith, Chald. Gen.* 122 ff. als Urkunde vom Thurmbau auffafste (so auch noch *Sayce* in den neuen Ausgaben der *Hibbert Lectures*), berichtet in eigenartiger poetischer Form einen historischen Vorgang aus einer Zeit tiefen Verfalles der Stadt Babylon: „die Bevölkerung Babyloniens war an Frohndienste gespannt", heifst es zweimal. Von dem Helden der Erzählung wird gesagt: „Über ihr Geschrei war er den ganzen Tag bekümmert, wegen ihrer Wehklage auf

*) *C. P. Tiele* hat in einer Vorlesung der Kgl. Akad. der Wissensch. zu Amsterdam vom Jahre 1887 (auszugsweise deutsch mitgeteilt in *ZA* 2, 179 ff.) alles Wissenswerte dargestellt. Vgl. auch *Art. Babylon* in *Pauly-Wissowa Realenzykl.* 2, 2267 ff. (*A. Baumstark*, und *Mc Gee. Zur Topographie Babylons in BA* 3, 524 ff. im Druck).

**) An den „himmelhochragenden Turm" erinnert *Tiglatpileser*'s (7, 102) Hyperbel, der die Türme des Tempels bis zum Himmel bauen will. *Rudolph von Ihering*, der grofse Jurist, hat in seinem bedeutsamen nachgelassenen Werke „Vorgeschichte der Indoeuropäer" in den Turmbauten der Babylonier mit Recht den Ausdruck eines „Ehre sei Gott in der Höhe" erkannt (S. 161). Aber sein Urteil, in den Etagentürmen habe man die Berge der Urheimat nachgebildet, um den Göttern die gewohnten Orte der Anbetung in der Niederung zu ersetzen (die Tempel stellten kahle, die hängenden Gärten bewaldete Berge dar), beruht auf unkontrollierbarer Voraussetzung. Vielmehr entspricht der Turmbau dem religiösen Gedanken, dafs die Götter, sofern sie sich nicht unter den Menschen aufhalten, „oben" wohnen (s. Sp. 50).

seinem Lager keinen Schlaf vollführend; in seinem Zorne den Verstand verlierend: auf den Sturz der Regierung war sein Sinn gerichtet". Die Vorgänge erinnern an die IVR 20 nr. 1 geschilderte Elamiternot, auch an den ersten Teil der Dibbaralegende (*Beitr. z. Assyr.* 2, 2, 430). Der Held will das Land vom Tyrannen befreien.

II. Nebo als Schreiber der Schicksale, Schöpfer der Schreibkunst, Gott der Priester.

Beim Neujahrsfest im Tempel Esagila hat Nebo die Aufgabe, die Geschicke der Menschen (für das kommende Jahr) auf den Schicksalstafeln*) niederzuschreiben als Sohn Merodachs, dem als Götterkönig nach der Schöpfungslegende die Schicksalstafeln übertragen wurden. Ein Hymnus (s. unten Sp. 63) preist deshalb den Nebo als *Ašir* (d. h. Schutzgeist) von Esagila und nennt ihn hyperbolisch den „Träger der Schicksalstafeln der Götter". Tafelschreiber von Esagila (IVR 48 u. ö.) heifst er bereits auf dem altbabyl. Siegelcylinder Sp. 47. Im Segenswunsch des einen der Samassumukintexte (*Lehmann* a. a. O. S. 111) heifst es: „. . . dessen Lebenstage möge Nebo, der Tafelschreiber von Esagila, zu langer Dauer auf seiner Tafel vormerken und für den möge er vor Marduk gnädige Fürsprache halten." Umgekehrt heifst es öfter in den Verwünschungsformeln (z. B. *Strafsmaier* in den *Verhandl. des Leidener Kongresses* nr. 160): (Wer die Schenkung durch Klage widerruft), dessen Verderben möge Merodach und Sarpanit verhängen, Nebo, als Schreiber von Esagil, möge seine langen Tage verkürzen (s. *Peiser, ZA* 3, 74). Auch in dem Gebete *Asurbanipal*'s an Nebo (s. u. Sp. 61 ff.) erscheint Nebo als der Gott, der die Schicksale aufschreibt und das Leben verlängert. Wenn also Nebo beim „hohen, freundlichen" Neujahrsfest seinen Einzug in Esagila hält, so hat das eine andere Bedeutung als das Kommen der anderen Götter, die ehrfurchtsvoll gebeugt vor Marduk sich versammeln. Das Kommen der andern ist das Symbol der Huldigung aller Stadtbezirke und Provinzen vor der Metropole Babylon, während die Thätigkeit Nebos, der mit Marduk gemeinsam „auszieht", mit dem religiösen Gehalt des Akitufestes untrennbar verknüpft ist. Wenn am 8. oder 11. Tage zu Jahresanfang Marduk, ehrfurchtsvoll umringt von den Göttern, die Schicksale niederschreibt in Duazaga, dem Allerheiligsten des Schicksalsgemachs, fungiert Nebo als Schreiber und als Fürsprecher. Darum gehört Duazag zu den Ehrennamen Nebos. Das Schreibrohr, das Nebo trägt, ist darum „der Griffel der Geschicke" (VR 52, nr. 1, col. 4, 19; von dem Träger dieses Griffels sagt dort der Schreiber Asurbanipals, dafs er die Lebenstage verlängert und die Toten erweckt"). Als Schreiber des Schicksals weifs er übrigens auch die Orakel der Götter zu lesen. In den Annalen Asurbanipals wird Col. III, Z. 118 ff. erzählt: „Zu jener Zeit träumte ein Traumseher im Schlaf während der Nacht, dafs auf der Mondscheibe geschrieben stand: Wer wider A. Böses plante u. s. w." Eine Variante hierzu sagt: „Nebo, der Allschreiber, verwaltete das Geschäft seiner Gottheit und las die Inschrift auf der Mondscheibe." Auch sonst wird ihm die Traumdeutung zugeschrieben (s. u. Sp. 61).

Seine göttliche Weisheit bewährt Nebo vor allem als „Schöpfer der Schreibkunst"*) bei dem schreibseligen Volke der Babylonier (*bânû šitri dupšarrûti* VR 43; IIR 60)**). Auf der Nebostatue in Kelach ist er der Gott „der den Schreibgriffel hält und den *šukûmu* trägt" (s. oben Sp. 49). Asurbanipal, der grofse Litteraturkönig, rühmt sich, dafs ihn „Nebo die Weisheit gelehrt hat, die er lieb hat". Er sagt (*Lehmann* a. a. O. S. 23): „Nebo, der Allschreiber, schenkte mir das Verständnis seiner Weisheit." Der Inhalt der beschriebenen Thontafeln ist „Weisheit Nebos". In den Unterschriften der Thontafeln Asurbanipals steht häufig: „Dein Führer (nämlich beim Lesen der Tafel) sei der Gott Nebo." Da die Schreibkunst die Voraussetzung aller Weisheit ist (sie ist „die Mutter der *KA-DE*-Pl. und der Vater der *UM-ME-A*-Pl." Sm. 61, 19, das heifst vielleicht „die Mutter der Sprache, der Vater der Weisheit"), so wird Nebo als der „Weitsinnige, Weise" bezeichnet, ja als der „von gnädiger Zuneigung überströmende" Berater und Lehrer der Götter und Menschen. Natürlich spielt er auch bei dem Schreiben der Urkunden eine besondere Rolle. In den Kudurru-Inschriften wird er deshalb als Beschützer der Grenzen angerufen; daher die Namenbildung *Nabu-kudurri-uṣur*, „Nebo schütze die Grenze."

Da die Schreibkunst wesentlich in den Händen der Priester lag, so ist Nebo selbstverständlich ein besonderer Schutzgott der

*) Auch andere geheiligte Schreibtafeln giebt es: die Tafeln der „Schreiberin der Unterwelt" (s. *A. Jeremias, bab.-ass. Vorst. v. Leben n. d. Tod* S. 98), auch Tafeln, auf denen „die Götter die Sünden, Schlechtigkeiten, Fluchverhängnisse der Menschen aufschreiben" (s. *H. Zimmern, Assyriol. Bibl.* 12, *Šurpu-Tafel* 4). In der Eriskigal-Legende (*Tell el Amarna Tablets London* nr. 82, 35) wird dem Nergal die „Weisheitstafel" verliehen (s. Art. *Nergal*).

*) Wenn in einem der Samassumukintexte *Adapa*, der als Sohn Ea's mit Marduk identisch sein dürfte, gepriesen wird als der, „welcher den geheimen Schatz der Tafelschreibkunst lehrt" (s. *BA* 2, S. 424), so darf mau daraus kaum weitergehende Schlüsse ziehen (etwa gar zu gunsten einer ursprünglichen Identität von *Marduk* und *Nebo*). Denn gelegentlich (*Asurb. Sm.* 11, 8) wird das Lehren der Schreibkunst sämtlichen Göttern zugeschrieben. In den Bauinschriften Sanheribs (*Meifsner-Rost* S. 97, 19 tritt auch eine Schreibgottheit Channi auf (vgl. *Hommel, Sum. Lesest.* S. 40; die Bemerkung S. 49 Anm. 1 Channi = Nabu-Nusku als Totenrichter fällt unter unserer Bemerkung Sp. 46 Anm. *).

**) Die Babylonier und die von ihnen abhängigen Kulturvölker gruben die Schrift in Stein oder ritzten sie in Thon, der gedörrt oder gebrannt wurde im „feurigen Ofen" (s. Abb. 4). Auch als sie den Papyrus kannten, zog man die steinerne Schreibtafel vor. Während die Holztafel der Griechen und Römer vom Zahn der Zeit vernichtet ist (besser war noch die Ochsenhaut der ältesten Zeit), hat sich die babylonische Thontafel erhalten. Nur in der tessera hospitalis (wohl den steinernen Gastfreundschaftsverträgen der Phönizier nachgeahmt) finden wir bei den Römern etwas ähnliches. Eherne Tafeln kennt man bekanntlich erst vom 7. Jahrhundert der Stadt an (s. *Ihering* a. a. O. S. 170 ff.).

Priester. Die Unmenge der mit Nebo gebildeten theophoren Namen erklärt sich aus dem Einflufs der Priesterfamilien. Wenn in neubabylonischer Zeit mit ihrem wechselnden Priestereinflufs Nebo mit Vorliebe als der Gott gepriesen wird, der Scepter und Königtum verleiht (vgl. bes. IV R 48, 13b!), so weist das auf eine doppelsinnige Deutung des Wortbildes *PA* (bedeutet „Griffel“ und „Scepter“, Bd. 2 Sp. 777 Z. 10 ist hiernach zu korrigieren) hin, mit der der König an seine Abhängigkeit vom Priestergott, d. h. von den Priestern, hingewiesen werden sollte (in diesem Zusammenhange stimmen wir *Tiele* zu, *Gesch. d. Rel.* 1 S. 190). Auch der Name seines Heiligtums in Babylon *Bît-hatti-kalama*, der gewifs zunächst auf den Gott des Schreibgriffels Bezug hat, wurde in dem besprochenen Sinne umgedeutet als Tempel des Weltenscepters. Die Nebotempel waren sicherlich mit Schreibschulen und Schreibstuben verbunden. In den Tafelunterschriften wird wiederholt die Deponierung der Tafeln im Tempel Ezida von Borsippa bezeugt (z. B. V R 52 und im Hymnus an den Sonnengott *Abel-Winckler, Keilschrifttexte* S. 59).



4) Fragment einer Thontafel aus der Bibliothek Asurbanipals (im Privatbesitz des Verfassers dieses Artikels). Inhalt: Verzeichnis von Insekten.

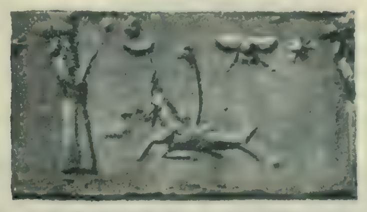
III. Der Planet Merkur dem Nebo geweiht.

Die babylonischen Astrologen verknüpften den Gott Nebo mit dem Planeten Merkur. Dafs er „ursprünglich und eigentlich an den Planeten gebunden gewesen und erst im Laufe der Zeit von ihm losgelöst worden sei“ (s. *Jensen, Kosmol.* S. 139), ist eine für uns unannehmbare Hypothese. Die astralen Ausdeutungen der Götterwelt sind Sache bestimmter Priesterschulen und werden meist sekundären Ursprungs sein; vielleicht repräsentieren sie echt chaldäische Weisheit. Wie kam aber Nabu zum Planeten Merkur? Marduk, der Gott der Frühsonne (s. Bd. 2 Sp. 2341), ist im Kultus von Babylon-Borsippa Nebos Vater, Marduk aber steht der Sonne am nächsten; von den Merkurdurchgängen haben die Astrologen gewifs Kenntnis gehabt, auch wufsten sie, dafs er nur im Osten und Westen sichtbar ist*). Man darf daher erwarten, dafs die Babylonier den Nabu mit Marduk, dem Gott der Frühsonne, deshalb verknüpft haben, weil er als Morgenstern der Tagverkündiger ist. Erscheint doch auch Šarpanîtu, seine Mutter, als Venus-Morgenstern (s. *Jensen*, *ZA.* 11, 94). Der Name DUN-PA-UD-DU**), der ursprünglich den Merkur bezeichnet (gegen *Jensen, Kosmol.* 125 ff. siehe *Fr. Hommel, Astronomie der alten Chaldäer* im *Ausland* 1891 nr. 19 u. 20), stimmt gut dazu, denn er bedeutet „Herr des

*) In unserem Jahrhundert der Kurzsichtigkeit haben wenige den Merkur mit blofsem Auge gesehen. Die Babylonier aber hatten bessere Augen, wie an der feinen Schrift zu sehen ist. Asurbanipal rühmt sich seiner hellsehenden Augen.

**) In der Planetenliste II R 48, 48 ff. a. b erklärt durch *ilu dapinu*, d. h. der „starke Gott“, sonst Beiname des Nebo, s. I R 35 nr. 2, 1. *Hommel* a. a. O. weist darauf hin, dafs auch die arabischen Lexikographen noch wufsten, dafs der Planet ʿUtârid (Merkur) der „Stern der Schreiber“ gewesen sei. — In dem von *Jensen* erschlossenen Verzeichnis der Paarsterne III R 57, 57 a ff. (a. a. O. 144 f.) werden als fünftes Paar Nabû und Šarru (d. i. Marduk, s. ob. Sp. 45 Anm.) genannt, d. i. also nach *Jensen*'s Erklärung Merkur und Iuppiter.

Lichtaufganges" (III R 67, 15 ff. c d als „König des Tages" gepriesen). Auch dient zur Bestätigung unserer Auffassung der Umstand, daſs dem Merkur zuweilen der dem anderen Morgenstern, der Venus, zukommende Beiname Dilbat, d. h. „Verkündiger" beigelegt wird (s. *Jensen* a. a. O. S. 117). In späterer Zeit müssen übrigens Esagila und Ezida noch besonderen astrologischen Zwecken gedient haben. Im Kislev ziehen nach einem Texte aus dem Jahre 138 v. Chr. die Töchter von Ezida, dem Tempel



5) Priester, den Ziegenfisch (Symbol des Nebo) anbetend. Siegelcylinder aus dem Louvre (*Menant, Glyptique* II, Pl. X).

der Nacht, nach Esagila, dem Tempel des Tages, um die Tage zu verlängern (Text *ZA* 4, 241 ff.).

Sofern Nebo mit Marduk verknüpft ist, steht nach V R 46, 38 a b der „Ziegenfisch" (d. i. der Steinbock mit Fischschwanz in unserem Tierkreis) in Beziehung zu ihm (*Jensen* a. a. O. S. 148). Abb. nr. 6 zeigt den „Ziegenfisch" (sein Schwanz ist im Altargehäuse verborgen) nach einer Darstellung des Tierkreises; Abb. nr. 5



6) „Ziegenfisch" aus der Darstellung des Tierkreises vom Jahre 1117 v. Chr. (10. Jahr des Marduk-nadin-achi) III R 45; vgl. den Mithauxstein aus derselben Zeit (*Perrot et Chipiez, Histoire de l'art* II, S. 610). Vgl. *Jahrbb. f. cl. Philol.* 1895 S. 333 f.

stellt eine Anbetungsscene vor dem Ziegenfisch auf einem babylonischen Siegelcylinder dar. Die siderische Bedeutung des Nebo als Merkur hat das babylonische Reich überdauert. Noch in den Planetenlisten der Mandäer erscheint N'bû „der Schriftkundige und Weise" (s. *Brandt, Mand. Relig.* S. 74. 182) und in den *„Höllenfahrten des Hibil-Ziwa"* wird erzählt, daſs H.-Z. Samas bei seinem Namen rief und Sin und Kewan und Bel und Dlibat und N'bu und Nireg und ihnen „Glanz gab, zu leuchten in dieser Welt" (s. *Eerdmans, ZA* 9, 138). Mit besonderer Vorliebe ward Nabû-Merkur in Heliopolis verehrt (*G. Hoffmann* in *ZA* 11, 264). Daſs ihn die Griechen hier nicht nur mit Hermes, sondern auch mit Apollon identifizierten (*Strabo* 16, 1 p. 739: τὰ δὲ Βόρσιππα ἱερὰ πόλις ἐστὶν Ἀρτέμιδος καὶ Ἀπόλλωνος), hängt mit seiner Eigenschaft als Orakel- und Weisheitsgott zusammen.

IV. Nabû als Gott der Fruchtbarkeit und des Lebens.

Als Planet Merkur (Morgenstern) und Vorläufer der Frühsonne tritt Nebo auch in die Reihe der chthonischen Gottheiten ein, von denen das Gedeihen der Vegetation abhängt. Wie sein Vater Marduk (s. Bd. 2 Sp. 2367) schützt er den Feldbau und regiert Brunnen und Ströme*). Der unten Sp. 63 aufgeführte Hymnus IV R 14 nr. 3 sagt: „er öffnet die Quellen, läſst das Getreide sprieſsen, Wassergräben und Kanäle würden ohne ihn (d. h. ohne seinen Schutz) austrocknen". Der „Aufseher aller Quellen" (*Meiſsner u. Rost, Beitr. z. Assyr.* 3, 229) beruht freilich auf einem Irrtum: Nebo heiſst dort bei Asarhaddon: „Allschreiber, Schirmherr der Erd- und Himmelsgeister, Aufseher der Gesamtheit des Alls" (*pâkid kiššat nagbi*). Auch die Zeugung steht unter seinem Schutz: er schenkt die Vaterschaft, er erhält das Leben des Neugeborenen (s. Epitheta). Selbst das Epitheton des „Totenerweckers" wird ihm als einer chthonischen Gottheit beigelegt (s. ob. Sp. 55 f.). Asurbanipal stellt ihn in einer Tafelunterschrift (II R 36, nr. 1 rev. Z. 17) mit der Getreidegottheit zusammen und sagt, den beiden verdanke er seine Lebenserhaltung. Noch im Kultus von Hierapolis-Mabbug scheint diese Eigenschaft des Nabû gewürdigt worden zu sein (*G. Hoffmann* in *ZA* 11, 251).

V. Epitheta ornantia des Nebo.

Eine unerschöpfliche Fülle von Ehrennamen finden sich in den wohl meist aus Priesterfamilien stammenden mit Nabû gebildeten Namen. Einer der schönsten ist *Nabûultabši-lîsir*, „Nebo, du riefst ins Leben — möge (das Kind) gedeihen". In einem Syllabar (V R 43) erhält Nebo, als Sohn Marduks, folgende Epitheta: „Aufseher Himmels und der Erde (als Träger des Schicksalsgriffels?), oberster Herr, der das All umschlossen hält, der die Vaterschaft schenkt, Schöpfer der Entscheidung, Schöpfer der Tafelschreibkunst, der Weise, der Kluge (*teli'û*), der Gebote ausrichtet, unergründlich an Weisheit, Macht, Gott der Kraft, der überströmt von Gnade, Schöpfer, Verkünder, Gott des Denkens, der offnen Ohres, der das Haus versorgt, der Gebete annimmt". In einer der Inschriften *Šamaššumukin*'s (L[4] bei *Lehmann* a. a. O., ergänzt durch ein neugefundenes Stück von *Bezold, ZA* 8, 392 f., aber noch immer lückenhaft) wird er besonders reichlich gepriesen als „der Erhabene, der Allschreiber, der [Aufseher d. H. und der E.], der Allwissende,

*) Zum Namen Duazag, den *Jensen, Kosm.* 239, ähnlich *G. Hoffmann, ZA* 11, 263, aus dieser Eigenschaft erklärt, s. ob. Sp. 55.

der Machtsprüche und Befehle ausgehen läfst, zur Vollziehung der Traumgesichte (schon in der ältesten historischen Erwähnung bei *Agumkakrimi*, s. Sp. 47, wird er unter den Göttern der Traumgesichte genannt, vgl. auch oben Sp. 56), Herr der Künste ...., der das Scepter, Thron und Herrschaft giebt, rechtmäfsiges Königtum verleiht (s. Sp. 57), der Barmherzige, der bis in ferne Tage Macht und Kraft verleiht, das erstgeborene Kind des Marduk, Sprofs des Arû (d. i. Ṣarpânit), der Königin unter den Götterherrinnen, der in Ezida wohnt, dem wahren Hause, inmitten von Borsippa, ..., der grofse Herr, mein Herr!" Andere Epitheta, die ihn besonders als Schutzgott und lebenspendenden Gott preisen, finden sich in den verschiedenen Abschnitten des Artikels.

Als Gemahlin des Nebo erscheint teils die Göttin Nana (s. d.) von Babylon (so in Briefen z. B. *BA* 1, 190 f.), teils Tašmet (z. B. Götterliste II R 59, zuweilen auch beide zugleich (so in dem bei *Lehmann* a. a. O. S. 58 besprochenen Briefe des *Šamassumukin*). Nach K. 501 (*Lehmann* a. a. O. S. 74) zogen Nebo und Tašmet im *bît tenihi* („Haus des Ruhelagers"; s. Sp. 51) ein. Die Verbindung mit Nana ist wohl das ursprüngliche; denn in den Šurpu-Tafeln (*Zimmern, Assyriol. Bibl.* 12, 11) heifst es: Nebo und Nana in Ezida und Tašmet, die grofse Braut. Ein Hymnus auf Tašmet findet sich bei *King* a. a. O. nr. 33.

VI. Hymnen auf Nebo.

Hymnen auf Nebo sind bisher verhältnismäfsig wenige auf uns gekommen. Wir teilen zunächst in möglichst vollständiger Übersetzung einen Hymnus mit, der für unsere Kenntnis vom religiösen Leben der Babylonier bez. Assyrer von denkbar gröfster Wichtigkeit ist. Der Text wurde kürzlich veröffentlicht von *J. A. Craig* in seinen *Assyrian and Babylonian Religious Texts* (*Assyriol. Bibl.* 13 S. 5 f.) (K 1285)*) und enthält ein Gebetsgespräch zwischen dem König Asurbanipal und dem Gotte Nebo unter Assistenz eines Priesters (die Überschriften sind von uns hinzugefügt)**):

Asurbanipal:

„[Ich preise] deine Herrlichkeit, o Nebo, in der Versammlung der grofsen Götter,
weil meine Feinde mein Leben nicht in ihre Gewalt bekommen haben;
[im Tempel von Nineveh(?)] bete ich zu dir, o mächtiger unter den Göttern, seinen (sic!) Brüdern:
[.....mich] Asurbanipal für alle Zukunft
[ ] will ich mich niederwerfen zu Nebos Füfsen:
[verlafs mich nicht], o Nebo, in der Menge meiner Feinde."

Nebo:

„[Ich schütze dich], Asurbanipal, ich der Gott Nebo, bis in alle Ewigkeit,
deine Füfse erlahmen nicht, deine Hände ermatten nicht,
die.......deiner Lippen erschlaffen nicht im Gebete vor mir;
deine Zunge............deinen Lippen.
Wenn ich freundliche Worte zu dir richte,
so will ich aufrichten dein Haupt, will deine Gestalt emporrichten im Tempel Bit-Mašmaš."

Der Priester:

Nebo hat gesagt: „Dein Mund verkündet gutes,
wenn er anfleht den Gott Urkitu —
deine Gestalt, die ich geschaffen habe, flehte mich an um .... im Tempel Bit-Mašmaš,
dein Geist, den ich gemacht habe, flehte mich an also: '...... in den Tempel der Königin der Welt';
deine Seele flehte mich an, also: 'mache lang das Leben das Asurbanipals'."

Niedergesunken auf seine Knie betete Asurbanipal zu Nebo seinem Herrn:
„Ich preise(?) dich, Nebo, verlasse mich nicht,
mein Leben ist geschrieben vor dir, meine Seele vertraut sich dem Busen der Beltis,
ich preise(?) dich, o Nebo, du Mächtiger, verlasse mich nicht inmitten meiner Feinde."

Der Priester:

Da antwortete ein zâḳiḳu*) vom Angesicht des Nebo seines Herrn (und sprach):
„Fürchte dich nicht, Asurbanipal, langes Leben will ich dir geben,
günstigen Wind für dein Leben will ich dir versorgen,
mein Mund spricht gutes und wird dir gnädig sein in der Versammlung der grofsen Götter."

Es öffnete seine Hände Asurbanipal und betete zu Nebo, seinem Herrn,
der die Füfse der göttlichen Königin von Nineveh erfafst hatte..... in der Versammlung der grofsen Götter,
der mit dem Griffel (?) des Gottes Urkitu verhängt hatte....in der Menge seiner Feinde:
„In der Menge meiner Feinde verlasse du mich nicht, o Nebo,
in der Menge, mein Herr und.....(?) verlasse du meine Seele nicht."

Nebo:

„Klein warst du, Asurbanipal, als ich dich zurückliefs bei der göttlichen Königin von Nineveh,
schwach warst du Asurbanipal, als du safsest auf dem Schofs der göttiichen Königin von Nineveh,
du hast von den vier Eutern, welche dir in den Mund gesteckt waren, aus zweien gesaugt und in die zwei anderen dich hineinvergraben mit deinem Gesicht —

*) Zur Litteratur in *Bezolds Catalogue* ist nachzutragen: *Craig* in *Hebraica* 10 (1893/94) p. 85—87 und vorher *Strong* in *Transact. of the IX. Orient-Congr.* 2 p. 199 ff. Mit diesen Bearbeitungen im einzelnen zu rechten ist hier nicht der Ort.

**) Wir möchten die Frage aufwerfen, ob man angesichts solcher origineller Leistungen wirklich die Zeit Asurbanipals als Epoche reiner Nachahmung betrachten darf, wie *Winckler, Geschichte* S. 301 und *Tiele, ZA* 7, 372. Auch die assyrische Kunst ist mindestens Renaissance.

*) An dieser Stelle weder „Windhauch" noch „Geist", sondern, wie mir *H. Zimmern* auf Grund von IV R² 60*, 138 nachwies, ein Priestername, vielleicht im Sinne von *bêl-zâḳiḳi* „Geisterherr".

Deine Feinde, Asurbanipal, werden wie Salz vor dem Wasser vergehen,
wie.....im Frühling.....zu deinen Füfsen,
(weil) du, Asurbanipal, stehst vor den grofsen Göttern, zu preisen Gott Nebo!"

Der Text bietet eine Fülle neuer Aufschlüsse über den Kultus. Man beachte die Orakel, den *zâkiku*, der von Nebos Angesicht kommt und Antwort giebt, das Königsbild im Tempel (bekanntlich genossen altbabylonische Könige göttliche Verehrung, ihre Namen trugen das Götterdeterminativ). Aus der ersten und letzten Zeile geht hervor, wie man sich die hyperbolische Verehrung bez. Monolatrie einzelner Gottheiten dachte: der Betende steht wie ein Rhapsode unter den olympischen Göttern und preist seinen Schutzgott.

Aus älterer Zeit stammt das IV R 20 nr. 3 veröffentlichte Hymnenfragment*): „....Herr von Borsippa, ...Sohn von Esagila, o Herr, deiner Macht kommt keine Macht gleich, deinem Tempel Ezida kommt kein Tempel gleich, deiner Stadt Borsippa kommt keine Stadt gleich, deinem (Tempel-)Bezirk (*eklu*) Babylon kommt kein Bezirk gleich, deine Waffe ist eine Schlange, aus deren Munde kein Gift fliefst (?) (kein Blut strömt)**), dein Gebot ist unwandelbar wie der Himmel, im Himmel bist du erhaben." Ebenfalls alt ist der oben Sp. 60 angedeutete Hymnus auf den chthonischen Nebo (Fragment IV R 14 nr. 3; K 4903 in *Bezold*'s *Catalogue*): „An Nebo, den erhabenen Boten [....], den Allschreiber, der zur Weisheit [....], der den erhabenen Griffel trägt, der verwaltet das Messrohr, der die Quellen öffnet, Getreide hervorspriefsen läfst, der Gott, ohne den Wassergraben und Kanal [austrocknen], der mächtige Herr" (das folgende ist verstümmelt, es scheint von der Tafelschreibkunst die Rede zu sein).

Wiederum aus assyrischer Zeit (Asurbanipal) stammt der von *Leonard W. King* (Assistent am Brit. Museum) in einer vorzüglichen Textsammlung (*Babylonian Magic and Sorcery* London 1896) unter nr. 22 aus verschiedenen Fragmenten zusammengefügte Hymnus, der mit den Worten beginnt: „O Erhabener, Erstgeborener des Marduk, kluger...., Sprofs der Sarpanitu, Gott Nebo, der die Schicksalstafeln der Götter trägt, Schirmherr von Esagila, Herr von Ezida, Schützer von Borsippa, Liebling des Ea***), der Leben schenkt, Erstgeborener von Babylon, Beschützer des Lebens, Schirm der Wohnungen, Schutz der Menschen, Herr der Heiligtümer, dein Name ...... im Munde der Menschen ist Šêdu (d. h. Schutzgeist). O erhabener Sohn des grofsen Marduk, auf dein treues Geheifs möge ich leben" (nun folgt das Gebet um Wohlergehen, im weiteren Verlauf wiederholt sich der Lobpreis der Gottheit).

*) K 3130, s. *Bezold, Catalogue* S. 506, zuletzt besprochen bei *Hommel, Geschichte* S. 233.

**) So sagt die Variante des Tafelschreibers. Ist der Schreibgriffel gemeint? Schlange ist freilich kein passendes Bild dafür.

***) Das Verhältnis Nebos, des Sohnes Marduks, zu Ea bedarf einer besonderen Untersuchung; vgl. vorläufig die Abhandlung *Tiele*'s darüber in den *Verh. d. Kgl. Ak. d. Wissensch. zu Amsterdam* 1887, III, 4 S. 67—81.

Bildliche Darstellungen.

Das oben Sp. 48 wiedergegebene Bild wird allenthalben als „Statue des Gottes Nebo" bezeichnet. Die Inschrift, die von der Statuenweihe redet, zwingt durchaus nicht, an der konventionellen Deutung festzuhalten. Gewand und Haltung sprechen eher dagegen. Man würde mindestens erwarten, dafs die Gottheit durch irgend ein Emblem (nach der Inschrift etwa durch den Schreibgriffel) gekennzeichnet wäre. Auffallende Ähnlichkeit hat die Haltung der Gestalt mit dem Königsbild Assarhaddons auf der in Sendschirli gefundenen Stelê (*Mitteilung. a. d. Orient. Samml. d. Berl. Mus.* XI), die Handgeste erinnert auch an die sitzenden Statuen von Telloh (*de Sarzec, Découvertes en Chaldée* 1). Die Statue dürfte den König Rammannirari darstellen. Unter der Voraussetzung, dafs die Statue Nebo darstellt, hat *G. Hoffmann* (*Zeitschr. f. Assyr.* 11, 261) unter Vergleichung von Kopfbedeckung und Bart auch auf Siegelcylindern Nebodarstellungen gesucht. Wir geben hier einige der Siegelcylinder wieder: der mit Metallspitze versehene Stab könnte allerdings der Schreibgriffel sein. Auch auf der Urkunde des Marduk-nadin-achi (Sp. 66) dürfte das zwischen Hund und Rabe stehende Emblem den Schreibgriffel darstellen. Wir geben das Bild übrigens zugleich aus einem anderen Grunde wieder, der mit dieser Monographie



7) Gebet vor Nebo mit dem Schreibgriffel (?). Nach altbabylonischen Siegelcylindern.



8) Altbabyl. Cylinder aus der Schule von Ur in der Legende des Mondgottes (*Collection de Clercq* I nr. 185).



9) Altbabyl. Cylinder aus der Schule von Ur (*Collection de Clercq* I nr. 188).

nicht direkt zusammenhängt. Die ganze Urkunde stellt einen Phallus dar, das praeputium trägt die Inschrift (eine Schenkungsurkunde), die glans bietet die Fläche für die bildlichen Darstellungen (die Vorderseite des ganzen, an der dies nicht so deutlich zu sehen ist, wurde oft reproduziert, zuletzt bei *Hommel, Geschichte* S. 457, das schematische Bild sämtlicher Bilder bietet III R 45 oberer Teil). Wir haben hier also *in effigie* ein historisches Zeugnis für Phallusdienst im 12. Jahrh. Die Bd. 2 Sp. 792 von mir gegebene Erklärung der VI. Tafel des Nimrod-Epos bietet eine interessante Illustration für den Phallusdienst: die Hierodulen des Erech klagen offenbar über den ausgerissenen Phallus des Himmelsstieres.

Die auf Sp. 66 u. 67 reproduzierten Abbildungen vom Felsenrelief von Maltaija und vom Asarhaddondenkmal möchten wir der weiteren Diskussion zugänglich machen. Die betreffenden Fragen sind überaus wichtig für das Verständnis der babylonischen Mythologie. Den erstgenannten Götterzug zwischen den Figuren anbetender (Abb. 12) Könige erklärt *v. Luschan* a. a. O. als die sieben planetarischen Gottheiten, von denen die vierte Nebo darstellen soll, während *F. Hommel* im *Korrespondenz-Blatt d. deutschen anthropologischen Gesellschaft* 1893 nr. 2 die Reihe als Anu (bez. Asur), Istar, Sin, Merodach, Ramman, Beltis erklärt (wonach also seine Unterschrift in der bei *Goeschen* erschienenen *Geschichte* S. 41 zu korrigieren wäre). Auch für das Sendschirli-Relief hat *v. Luschan* das richtige Verständnis angebahnt: Die Sternsymbole sind Nergal (Siebengestirn), Sin (Mond), Asur, Samas. Die vier auf Tieren stehenden Götter erklärt *Hommel* a. a. O. entsprechend seiner Deutung der Maltaija-Reliefs als Anu, Istar, Bel, Ramman. Unter den vier Emblemen rechts unten steckt sicher das Zeichen des Nebo. Ist es der Widderkopfstab, den wir oben auf dem Ziegenfisch-Altar des Nebo (Sp. 59) wiederfinden? Den unteren Ausläufer kann man als Hand ansehen, wobei wir darauf aufmerksam machen, daſs sich das zweiseitige Symbol ebenso im sog. Hadesrelief findet (s. Art. *Nergal*). *Hommel* a. a. O. erklärt die Embleme so: Pinie als Lebensfrucht des Merodach (Iuppiter), der Stab des Nebo (Merkur), das widderköpfige und in einen Fischschwanz(!) endigende Emblem des Ea (Poseidon) und die Zwillingsdrachenköpfe des Gottes Nindar (mit Nusku?). Den Schreibgriffel sucht *Hommel* nach mündlicher Mitteilung in der einer Ruderschaufel ähnlichen Stele des Bel-Harran-bel-usur. Zu bedauern ist es, daſs die von *C. Bezold* entdeckten keilinschriftlichen Beschreibungen babylonisch-assyrischer Göttertypen (*ZA* 9, 114 ff.; vgl. darüber *Puchstein* ib. 410 ff.) in den bisher gefundenen Bruchstücken nichts von Nebo berichten.

Nebo im Alten Testament. *Jesaias* 46, 1 schildert der Prophet, der auch sonst mit scharfem Sarkasmus die Götzen der Heiden verspottet, die Zerstörung Babylons durch Cyrus mit den Worten: „Bel (d. i. Merodach) sinkt



10) Oberer Teil einer Urkunde (in realistisch ausgeführter Gestalt eines Phallus!) des Marduk-nadin-chi (ca. 1110 v. Chr.) mit Tierkreisbildern (zwischen Hund und Rabe der Griffel Nebos?). Nach einer Originalphotographie des Brit. Museums.

zusammen, Nebo [נְבוֹ, LXX *Ναβω*] krümmt sich.“ Daſs die Götter als Personifikationen des babylonischen Reiches erscheinen, entspricht der politischen Wirklichkeit des von den Priestern Babylons und Borsippas be-



11) Oberer Teil des Asarhaddondenkmales von Sendschirli (nach *Mitteilungen aus den Orient. Sammlungen zu Berlin* XI [*v. Luschan*] S. 18).

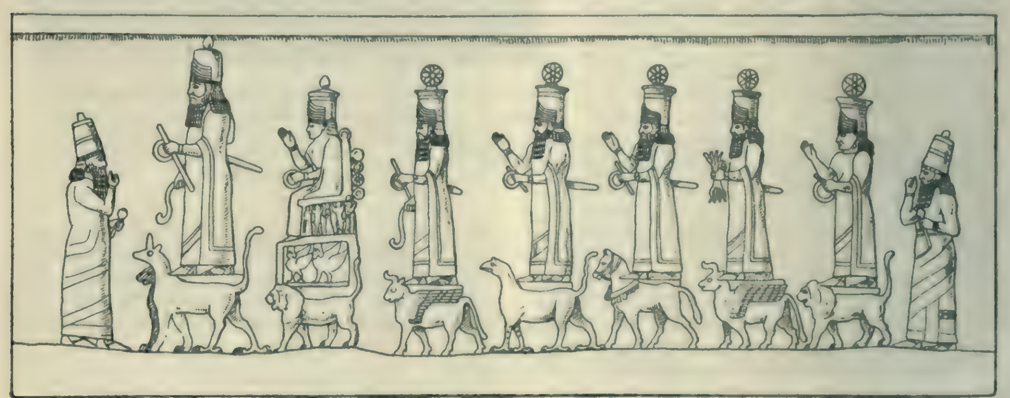
herrschten Staates. Derselbe Name נְבוֹ (LXX *Ναβου*) erscheint auſserdem im Hebräischen als Eigenname einer Stadt in Moab (früher zum Stamme Ruben gehörig, auf dem Mesastein Z. 14 geschrieben נבה), eines Geschlechts bez. einer Stadt im Stamme Juda (נְבוֹ אַחֵר,

der andere Nebo), endlich als Name eines Berges in Moab (jetzt wahrscheinlich Nebâ). Dafs zum mindesten der Berg Nebo seinen Namen einer Weihestätte der babylonischen Gottheit verdankt (nach *Delitzsch* u. a. klingen die Namen zufällig zusammen), scheint uns zweifellos. Gerade die angrenzenden nordwestlichen Gebiete von Arabien (Meluḫa) wurden schon in alten Zeiten von babylonischen Handelsleuten besucht wegen ihres Reichtums an kostbaren Holzarten und Goldstaub. *Fr. Hommel, Altisrael. Überlief.* S. 275 hat es freilich wahrscheinlich gemacht, dafs die Übertragung des Namens durch Südarabien vermittelt ist, wie auch der Bergname Sinai und der Wüstenname Sin, und zwar durch die Hadhramauter und Katabanen, die den Kultus des Nebo und Sin von Babylonien entlehnten, Wer weifs, ob nicht auch die alte Priesterstadt נֹב (der vielleicht identische benjamitische Ort נֹב wird auch נבח geschrieben) ihren Namen dem babylonischen Priestergott verdankt. Babylonische theophore Eigennamen mit Nabû zusammengesetzt nennt das alte Testament wiederholt aus der Zeit Nebukadnezars (immer geschrieben נְבוֹ). Der Name des einen der Freunde Daniels Abed-Nego (עֲבֵד־נְגוֹ) ist zum Zwecke der Vertuschung des aufgezwungenen heidnischen Namens absichtlich verdorben aus Abed-Nebo. Den entsprechenden babylonischen Namen fand *Rawlinson* auf einer assyrischen Thontafel (s. *Kohler* in *ZA* 4 S. 46 ff.).

Noch an einer anderen Stelle des Alten Testamentes findet sich eine Spur des babylonischen Nebo, wie mir *H. Gunkel* in einer im Manuskript vorliegenden Studie nachweist, nämlich in einem Gesichte des Propheten *Ezechiel**). Im 9. Kapitel der Prophetenschrift treten sechs Männer auf, jeder mit seinem „Zerschmetterungswerkzeug", in ihrer Mitte einer (d. h. wie schon *Smend, Cornill* und *Berthelot* richtig erklärten, ein anderer, also siebenter), der Linnenkleidung trägt und ein Schreibzeug an seiner Seite hat. Es sind Jehovas Engel, die alle Gottlosen in Jerusalem niedermetzeln sollen, nachdem der Siebente die Stirnen aller Gerechten zum Zwecke der Verschonung mit einem Zeichen (תָו) versehen hat. Die Siebenzahl, so führt *Gunkel* weiter aus (vgl. auch *Schöpfung und Chaos* S. 294), entspricht babylonischer Tradition (sieben grofse Götter, sieben planetarische Gottheiten); der Vision des Ezechiel liegen auch hier babylonische Vorstellungen zu Grunde, die gewifs bereits vor ihm Besitz des israelitischen Volkes geworden waren. Der Siebente im Linnengewand*) mit dem Schreibzeug entspricht dem ob. Sp. 55 f. charakterisierten Gott der Schreibkunst. Auch den als himmlischer Schreiber geschilderten Erzengel des Henochbuches, der durch „Weisheit" ausgezeichnet „alle Werke des Herrn schreibt", bringt *Gunkel* zweifellos richtig mit babylonischen Nebo-Vorstellungen in Zusammenhang. Wir erinnern im Anschlufs hieran noch einmal an das von Babylonien herübergenommene Neujahrsfest am 1. Tišri, an dem Jehova das „Buch der Lebenden" aufschlägt (Sp. 47 Anm.). Zu dieser Vorstellung pafst der Schreiberengel im Buche Henoch vorzüglich. Beide Traditionen vereinigt spiegeln genau die oben Sp. 55 f. geschilderte Thätigkeit Marduks und Nebos im Schicksalsgemach wieder.

[Alfred Jeremias.]

Bei dieser Gelegenheit trage ich **zum Artikel Marduk** einiges nach. Das Weltschöpfungsepos behandelt inzwischen *Frdr. Delitzsch* in den *Abh. d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wissensch.*, phil.-hist. Cl. 17, 2. Ferner ist zu vergleichen *Zimmern, Vater,*



12) Die sieben planetarischen Gottheiten auf dem Relief von Maltaija. Nach dem Schema (1/45 d. nat. Gröfse) in *Mitteilungen aus den Orient. Sammlungen zu Berlin* Heft XI (*v. Luschan*) S. 23.

*) *Hilprecht* hat bei den Ausgrabungsfunden von Nippur die Spuren der unter Ezechiels Führung angesiedelten Exulanten gefunden (*The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania* Vol. III). Die Weissagungsschrift enthält viele babylonische Anklänge. Bekanntlich entspricht die Merkabah cap. 1 babylonischen Vorstellungen; 23, 14 schildert der Prophet Wandgemälde aus babylonischen Palästen.

*) *Gunkel* vermutet, dafs dies die Amtstracht der babylonischen Gelehrten und ihres Gottes Nabû ist. Auch dies bestätigt sich. Bd. 2 Sp. 2352 Z. 29 ff. erwähnten wir einen dreiteiligen Segensspruch, mit dem der Priester, in Linnen gekleidet, den König begrüfst. Auch sonst ist das „weifse Gewand" des Priesters bezeugt, Nabû aber ist der Priestergott.

Sohn u. Fürsprecher, Leipzig 1896. Zur Erklärung des Namens Sarpanitu Bd. 2 Sp. 2371 ist nachzutragen: *C. F. Lehmann*, *Berliner phil. Wochenschr.* 1891 nr. 25 Sp. 794 und *Šamaššumukin* 2 S. 37 Anm. 1. — Bd. 2 Sp. 2341 ff. ist zur Inschrift Samsu-ilunâs zu verweisen auf ähnliche Ausführungen *C. F. Lehmann's* in *Zeitschrift d. Deutschen Morgenl. Gesellschaft* 49 Heft 2. In Anm.* ebenda bitte ich das „fraglich" in „sicher" zu verwandeln. Zu Bd. 2 Sp. 2342 Z. 3 f. ist jetzt auch auf einen Kontrakt der 1. Dynastie von Babel (*KB* 4, 37 *Peiser*) zu verweisen, wo datiert wird: „Im Jahre, da Ammisatana, der König, auf die Entscheidung der grofsen Götter sein Haupt erhob zum Siege Marduks." Zu Bd. 2 Sp. 2347 Anm.* s. jetzt Art. *Nebo* Sp. 47, Anm. Zu Sp. 2351, 45 ff. s. *v. Luschan, Ausgrabungen in Sendschirli* S. 5. Zu den Hunden Merodachs (Iuppitermonde) s. *Hommel* im *Ausland* 1891 S. 385. Eine ausführliche Übersicht über die babylonische Religion wird nächstens *Jastrow* geben.

[Alfred Jeremias.]

Nebres. Die fragmentierte Inschrift von Pola *C. I. L.* 5, 8133 ist Nebribus geweiht von einer Tertia Aug. pro Barbar . . . . . Wenn *Mommsen* dazu bemerkt: „*Bacchantium numina nescio quae videntur intellegi*", so dachte er an das griechische *νεβρίς* (*-ίδος*). Ist auf die Lesart Verlafs, so wird man an irgend welche istrische Gottheiten zu denken haben. [M. Ihm.]

Nebridopeplos, **Nebridostolos**, **Nebrodes** } Epitheta des Dionysos; s. *Bruchmann, Epith. deor.* 89.

Nebrophone (*Νεβροφόνη*), Nymphe im Gefolge der Artemis, *Claudian. de Stilich.* 3, 250. [Stoll.]

Nebrophonos (*Νεβροφόνος*, ein bakchischer oder auf die Jagd bezüglicher Name, *Preller, Gr. Myth.* 2, 357, 5), 1) Sohn des Iason und der Hypsipyle, Bruder des Euneos, *Apollod.* 1, 9, 17, 2. — 2) Hund des Aktaion, *Ov. Met.* 3, 211. *Hyg. fab.* 181. [Stoll.]

Nebros (*Νεβρός*), der ausgezeichnetste der Asklepiaden, Ahnherr des Geschlechts der Nebriden auf Kos, zu welchem der berühmte Arzt Hippokrates gehörte, *Steph. Byz.* v. *Κῶς*. [Stoll.]

Nebula (*Hygin. f.* 1 u. 2. *Schol.* in *German. Arat.* v. 233) = Nephele, Gattin des Athamas, Mutter der Phrixus und der Helle, s. Nephele. [Roscher.]

Nebutosualeth (*Νεβουτοσουαληθ*), noch unerklärter Beiname der Göttin der Unterwelt in den Zauberpapyri, auf Verwünschungstafeln und magischen Gemmen, s. oben Bd. 2 Sp. 1584 bis 1587 s. v. *Kure Persephone Ereschigal.* Die dort nach *Rhein. Mus.* 1854 p. 370 ff. u. 1864 p. 483 ff. angeführte Bleitafel aus Alexandria s. jetzt bei *E. Babelon et J. Adrien Blanchet, Catal. des bronzes ant. de la bibliothèque nationale.* Paris 1895 p. 701—703 nr. 2296 und bei *Wünsch, Defixionum tabellae Atticae praef.* p. XV. Dafs im pap. Lugd. J 383 derselbe Beiname dem Typhon erteilt wird, bemerkt *Wünsch* a. a. O. p. XX, vgl. p. XXXI. p. 52 nr. 49. [Drexler.]

Necessitas (*Ἀνάγκη*). Bei *Homer* ist Ananke noch nicht personifiziert; dagegen führte die Erkenntnis, dafs alles unter dem Zwange der Notwendigkeit steht, die *Orphiker* dazu, ihr eine hervorragende Stelle in ihrer Kosmogonie anzuweisen. Sie wird mit der Schicksalsgöttin Adrasteia (s. d.), der Amme des Zeuskinds, gleichgesetzt (*Hieronymus Orph.* Frg. 36 *Abel*, vgl. *E. Meyer, Gesch. d. Altert.* 2, 740), während nach *Plutarch* (*de ser. num. vind.* 22 p. 564) Adrasteia eine Tochter des Zeus und der Ananke ist. *Hermes* (*Stob. Ecl.* 1, 49, 44 p. 393, 18 *Wachsm.*) nennt Dike und Ananke Töchter des Kronos. *Hieronymos* setzt sie in seiner von der *ἐν ταῖς ῥαψῳδίαις θεολογία* abweichenden Theogonie mit dem als wunderliche Mischgestalt gedachten Chronos an den Anfang aller Dinge (*συνεῖναι δὲ αὐτῷ τὴν Ἀνάγκην, φύσιν οὖσαν, τὴν αὐτὴν καὶ Ἀδράστειαν, ἀσώματον, διωργυιωμένην* [*διωργανωμένην Kopp*] *ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ τῶν περάτων αὐτοῦ ἐφαπτομένην*). Erst von ihnen stammen Aither, Chaos und Erebos ab (*Damasc. de prim. princip.* p. 387, *Orph.* Frg. 36). Dem entsprechend nennen die *Orphischen Argonautika* (12 ff.) *ἀρχαίου μὲν πρῶτα χάους ἀμέγαρτον Ἀνάγκην | καὶ Χρόνον*, dessen Söhne Aither und Eros (Phanes) sind. Den Gegensatz zwischen der *Hesiodischen* und *Orphischen* Auffassung hebt *Plato* (*conv.* 195 b) hervor, wenn er bestreitet, dafs Eros älter sei als Kronos und Iapetos: nicht unter Eros, sondern unter Ananke hätten *τὰ παλαιὰ πράγματα περὶ θεοὺς ἃ Ἡσίοδος καὶ Παρμενίδης* (84 K.) *λέγουσιν*, gestanden. Und *Simmias* (*Anth. Pal.* 15, 24) läfst den Eros sagen, er sei damals geboren, als alles von Ananke beherrscht wurde. Beide zusammen nennt *Hermes* (*Stob. Ecl.* 1, 49, 44 p. 393 *Wachsm.*) mächtige Herrscher und Ordner der Welt.

Ihr Einflufs auf das menschliche Schicksal (vgl. *Porphyrios* b. *Stob. Ecl.* 2, 8, 39, p. 166 *Wachsm.*) kommt dadurch zum Ausdruck, dafs sie der *Εἱμαρμένη* gleichgesetzt wird (*Parmenides, Demokrit* und *Leukippos* bei *Stob. Ecl.* 1, 4, 7 c), oder als deren Mutter gilt (*Procl. in Plat. Tim.* 5, 323 c: *καὶ ὁ δημιουργός, ὥς ὁ Ὀρφεύς φησι, τρέφεται μὲν ὑπὸ τῆς Ἀδραστείας, σύνεστι δὲ τῇ Ἀνάγκῃ, γεννᾷ δὲ τὴν Εἱμαρμένην*). Damit stimmt überein, dafs *Plato* in seinem Unterweltsmythus (*rep.* 10, 617 c) sie die Mutter der Moiren nennt. Er entwirft dort ein phantastisches Bild, wie sich um die ungeheure Spindel, die Ananke auf ihren Knien hält, die ganze Welt dreht. Stange und Haken sind aus Stahl, und der Wirtel besteht aus acht kunstvoll ineinander gefügten Teilen, die alle zusammen in einen harmonischen Ton zusammenklingen. Daneben sitzen auf Thronen die Moiren, welche die Spindel drehen und dazu singen (p. 616 f., jedenfalls nach einer *pythagoreisch-orphischen* Quelle, vgl. *Dieterich, Nekyia* 124 ff.). Moiren und Ananke erscheinen auch verbunden *Themist.* Or. 32, p. 356 b. Nach *Aischylos* lenken Moiren und Erinyen das Steuer der Ananke (*τῆς Ἀνάγκης οἰακοστρόφοι Prom.* 517); nach dem *Orphischen Hymnus* 70, 5 stehen die Erinyen bei ihr

(ἐφεστηκυῖαι Ἀνάγκῃ, vgl. *Maafs, Orpheus* 268). Ananke scheint hier als Herrin, nicht als Untergebene (*Maafs*) dieser Gottheiten aufgefafst zu sein. In zwei attischen Grabepigrammen des 4. u. 1. Jahrhunderts fällt sie sogar mit Persephone (τὸν Ἀνάνκης | κοινὸν Φερσεφόνης πᾶσιν ἔχεις θάλαμον) und der Todesgöttin (ὑπ' Ἀνάγκης ᾦχον ἀναρπασθείς) zusammen, wie *Maafs* (*Orph.* 273) erkannt hat. *Empedokles* bezeichnet seine Lehre von der Seelenwanderung als Ἀνάγκης χρῆμα, θεῶν ψήφισμα παλαιόν,| ἀίδιον, δεινοῖσι κατεσφρηγισμένον ὅρκοις (369 ff. *Stein*, vgl. *Maafs, Orph.* 270). Ebenso wie über den Tod (vgl. *Alexis* Frg. 149 *Kock*) waltet sie auch über die Geburt: als ägyptische Ansicht bezeichnet es *Macrobius* (1, 19, 17), dafs vier Gottheiten, Daimon, Tyche, Eros und Ananke, der Geburt des Menschen vorstehen, *amor osculo significatur, necessitas nodo* (vgl. *Themist.* a. a. O.).

Vom Kultus der Ananke ist uns nur eine Spur erhalten: beim Aufgang nach Akrokorinth befand sich ein Heiligtum der Ἀνάγκη und Βία, das zu betreten nicht Sitte war (*Paus.* 2, 4, 6). (Vgl. Kratos und Bia.) Auch werden in einer pisidischen Inschrift, freilich nach sehr unsicherer Ergänzung, ἐντελεῖς Ἀνάγκη καὶ Βία angerufen (*C. I. G.* 4379 O).

Die Macht dieser grofsen Göttin (Ἀναγκαίη μεγάλη θεός *Callim. H. in Del.* 122) über Götter und Menschen veranschaulichen viele Dichterstellen, deren *Stobaeus* eine Anzahl gesammelt hat (*Ecl.* 1, 4: περὶ Ἀνάγκης ⟨θείας⟩, καθ' ἣν ἀπαραιτήτως τὰ κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ γίνεται βούλησιν). Ob Ananke persönlich aufzufassen ist, oder nicht, läfst sich nicht immer entscheiden; ersteres hat *Maafs* (*Orph.* 268) für eine Reihe von Stellen treffend nachgewiesen. Direkter Einflufs der *Orphiker* ist unverkennbar bei *Euripides* (*v. Wilamowitz, Hom. Unters.* 224). Ein alter Spruch der Weisen besagt: δεινῆς ἀνάγκης οὐδὲν ἰσχύειν πλέον (*Hel.* 513, vgl. Frg. 299). Nichts Stärkeres giebt es als sie, kein orphischer Spruch, kein Heilmittel der Asklepiaden hilft gegen sie (δεινῆς ἀνάγκης οὐδὲν ἰσχυρότερον *Suid.*). Ihrem Bild, ihrem Altar allein darf man nicht nahen, sie hört nicht auf Opfer. Alles was Zeus beschliefst, führt er mit ihr aus (Chorlied *Alc.* 962 ff.). Sie herrscht über die Menschen und scheut auch die Götter nicht (*Philetas* b. *Stob.* 1, 4, 4); selbst Ares kann ihr nicht widerstehen (*Sophokl.* b. *Stob.* 1, 4, 5). Sie legt, unzugänglich allen Bitten, den unseligen Sterblichen ihr Joch auf (*Moschion* b. *Stob.* 1, 4, 1; vgl. *Eurip.* b. *Stob.* 1, 4, 6, *Or.* 488 m. *Schol.*). Das Sprichwort Ἀνάγκῃ οὐδὲ θεοὶ μάχονται wird von *Diogenes Laertius* (1, 4, 79) dem *Pittakos* zugeschrieben (*Simonid.* Frg. 5, 21. *Plat. Legg.* 5, 741 a, 7, 818 e. *Zenob.* 1, 85. *Greg. Cypr.* 1, 50. *Apost.* 1, 6).

Bei den Römern wird die saeva Necessitas nur von *Horaz* deutlich als Person gekennzeichnet. Er schildert sie (*Carm.* 1, 35, 17 ff.), wie sie als Scherge, gleichsam wie ein Lictor, immer der Fortuna voranschreitet, Balkennägel und Keile in der Hand führend und mit Haken und flüssigem Blei versehen. Die clavi trabales sind das Symbol der etruskischen Schicksalsgöttin Nortia (s. d.), und den Haken führt der Henker; zugleich aber sind diese Attribute das Handwerkszeug, mit dem Fortuna das Menschengeschick zusammenzimmert (*Kiefsling*, z. d. St.). Wenn sie die ehernen Nägel einschlägt, giebt es kein Entrinnen vor Furcht und Tod (*C.* 3, 24, 5 ff.). Und *C.* 1, 3, 32 f. versinnbildlicht die *semoti prius tarda Necessitas leti*, welche nach dem Feuerraub des Prometheus mit der Macies und den Febres die Erde beschreitet, geradezu als die finstere Macht des Todes. [Wagner.]

Nechbit s. Necheb.

Necheb. Beim heutigen El Kâb zwischen Esne und Edfu am rechten Ufer des Nils lag eine uralte Stadt, welche von den Griechen Εἰλειθυίας πόλις (*Strabo* 17, 817. *Diod.* 1, 12. *Euseb. praep. ev.* 3, 12. *Steph. Byz.* s. v. Εἰληθυίας, *Forbiger* s. v. *Lucinae Oppidum* in *Paulys R. E.* 4, 1190) genannt wurde, vgl. *Saint-Genis, Descr. des ruines d'El-Kâb ou Eléthyia, Description de l'Ég.* 2e éd. 1, 341—356. *Brugsch, Dict. géogr.* p. 353—355. *L. Stern, Die Cultusstätte der Lucina, Zeitschr. f. äg. Spr.* 1875 p. 65—73. *Ebers, Cicerone durch das alte u. neue Ägypten* 2, 289—292. *Baedeker, Ägypten* 2, 262—270. *Dümichen, Gesch. d. alt. Äg.* p. 58 f.

Der ägyptische Name dieser Stadt, welche bereits in den ältesten Zeiten der ägyptischen Geschichte (*Maspero, Hist. anc. des peuples de l'Orient classique* 1, 74), dann wieder zur Zeit des Befreiungskrieges gegen die Hyksos eine wichtige Rolle spielt (*Maspero* a. a. O. 2, 82 ff.), ist identisch mit dem der daselbst verehrten Göttin. Dieser Name wird sehr verschieden gelesen. *Champollion* las nach *Stern* a. a. O. p. 65 Suban, und noch *Lanzone, Diz. di mitologia egizia* p. 1018—1026 verzeichnet die Göttin unter dem Namen Soban. *Lepsius* las nach *Stern* a. a. O. Neben, *Brugsch, Ztschr. f. äg. Spr.* 1875 p. 6 f. Heben, *Stern* a. a. O. p. 66 χeb, χebt, χub, χubt, mit der Bemerkung, dafs in späterer Zeit der Name Neχebt gelautet haben möge. Mit letzterem Namen Necheb oder Nechebt (Nechabit: *Maspero*; Nechbit: *Brugsch*; Nechbet: *Erman*) wird die Göttin jetzt meistens von den Ägyptologen belegt, vgl. z. B. *Pierret, Panthéon ég.* p. 31. *Ed. Meyer, Gesch. d. alt. Äg.* p. 43. *Dümichen*, a. a. O. p. 58. *Wiedemann*, *Religion d. alten Äg.* p. 78 und *Herodots 2. Buch* p. 222. *Ebers* a. a. O. p. 290. *Maspero, Hist.* 1, 74 Anm. 1 (nach welchem die Lesung Nechabît zuerst von *de Rougé, Cours professé au Collège de France* 1869 vorgeschlagen worden ist). 1, 102. 2, 82 Anm. 3. *Brugsch, Rel. u. Myth. d. alt. Äg.* p. 321—326. *Erman, Ausführl. Verzeichnis der ägypt. Altertümer, Gypsabgüsse und Papyrus.* Berlin 1894 p. 244 nr. 9029 p. 250. Ihrem Wesen nach war N. wohl eine Mondgöttin (*Stern* a. a. O. p. 66); dafs die Griechen sie mit Eileithyia identifizierten, kann bei der Verwandtschaft der Mond- mit den Geburtsgöttinnen nicht befremden. Ihr Beiname „die zweimal weifse" wird von *Stern* p. 72 auf das weifse Licht des Mondes, von *Dümichen* a. a. O. p. 59 gleichfalls auf das Mondlicht oder auf

die weiſse Königskrone des Südens, von *Brugsch, Rel. u. Myth. d. a. Äg.* p. 322 ausschlieſslich auf letztere bezogen. Bei der groſsen Bedeutung nämlich, welche die Stadt der Necheb für die Frühzeit Ägyptens hatte, wurde die Göttin zur Beschützerin des ganzen Südreiches, dessen Krone aus weiſsem Stoffe bestand, *Stern* p. 73. *Dümichen* p. 58. Eine Abbildung bei *Lanzone* Tav. 349, 2 stellt sie dar in menschlicher Gestalt mit der weiſsen, hier mit zwei Strauſsenfedern und einem Uräus verzierten Krone des Südens, mit der einen Hand einen Korb, das Zeichen der Herrschaft, mit der weiſsen Krone darauf, präsentierend. Ihr Seitenstück ist Utit (Uaϑ—t, Ouazit, Ouadjit, Uzo, Buto, Leto), die Göttin des Nordreiches, dessen Krone aus rotem Stoffe bestand (vgl. die Darstellung der die rote Krone auf einem Korbe präsentierenden Utit bei *Lanzone* Tav. 58, 2). Nicht selten sieht man auf den Denkmälern den Pharao geschmückt mit der Doppelkrone zwischen Utit und Necheb, welche beide die Krönung an ihm vollzogen haben, s. die Abbildung bei *Brugsch, Rel.* p. 321. Um ihn als Herrscher von Ober- und Unterägypten zu bezeichnen, wird der Ausdruck „Herr der Krone des Geiers und Herr der Krone der Schlange" angewandt, da man mit Vorliebe Necheb in Geier- und Utit in Schlangengestalt abbildete, *Wiedemann, Le roi dans l'ancienne Égypte* p. 8, vgl. *Pierret, Le Panthéon égyptien* p. 31. Was die Geiergestalt der Necheb anlangt, so beschreibt *Euseb. Praep. ev.* 3, 12 ihr Bild in folgender Weise: *ἡ δὲ τῆς Εἰλη‑θυίας πόλις τὸ τρίτον φῶς θεραπεύει. Τὸ δὲ ξόανον τετύπωται εἰς γῦπα πετόμενον, ἧς τὸ πτέρωμα ἐκ σπουδαίων συνέστηκε λίθων. Σημαίνει δὲ τὸ μὲν γυποειδὲς αὐτῆς τὴν γεννητικὴν πνευμάτων Σελήνην. Ἐκ γὰρ τοῦ πνεύματος οἴονται συλλαμβάνειν τὸν γῦπα, θηλείας πάσας ἀποφαινόμενοι.* Besonders bei Kriegs- und Opferscenen wird der Geier der Necheb, als Schutz- und Siegesgenius über dem Haupte des Königs schwebend, sehr häufig von der ägyptischen Kunst dargestellt, *Dümichen* p. 58. *Ebers, Cicerone* 2. 292. *Maspero, Hist. anc.* 1, 102 Anm. 3. *Ed. Meyer, Gesch. d. alt. Äg.* p. 43—45 (Basrelief des Königs Menkauhor, 5. Dynastie). Zu ornamentalen Zwecken ist dieser Geier der Necheb nach *Ebers, Ann. d. Inst. di Corr. arch.* 1883 p. 87 Anm. 2 an dem in griechischem Stil erbauten Tempel von Baâlbek verwandt worden. Da man Necheb und Utit zuweilen gleichstellte, so kommen Darstellungen vor, auf denen beide Göttinnen die Gestalt des ursprünglich nur der ersteren eigentümlichen Geiers erhalten. *E. Lefébure, Rites égyptiens. Construction et protection des édifices.* Paris 1890 p. 72 Anm. 5 zitiert hierfür *Lepsius, Denkm.* 3, 129. 130 und *Champollion, Notices* 2, 209. Auch auf einem Scarabäus aus einem Grabe von Tharros mag man in den beiden den Harpokrates auf der Lotosblume umgebenden Geiern eher Necheb und Utit als mit *H. Smith, A Catalogue of the engraved gems in the British Museum.* London 1888 p. 55 nr. 210 Isis und Nephthys erkennen. Zuweilen erscheint Necheb geierköpfig, im übrigen aber in menschlicher Gestalt dargestellt, so bei *Lanzone* Tav. 348, 2 (mit Pfeil und Bogen in der L. und dem Zeichen des Lebens in der R.). Tav. 348, 4. Im Papyrus des Labyrinths ist ihr Brustbild mit dem Geierkopfe versehen, s. die Abbildung bei *Lanzone* p. 1020.

Auch als Schlange wird sie nicht selten dargestellt, mit der weiſsen Krone des Südens auf dem Haupt, sich windend um die Südpflanze Necheb, welche nach *Dümichens* Ansicht (p. 58) der Stadt und Göttin den Namen gegeben hat. Auch als geflügelte Schlange mit der weiſsen Krone auf dem Haupte, wie in ganz gleicher Weise Utit mit der roten Krone, begegnet sie, s. *Lanzone* Tav. 348, 3 und für Utit Tav. 58, 4; vgl. für Darstellungen der einander entsprechenden Göttinnen Utit und Necheb in Schlangengestalt u. a. *Stern* p. 73. *Erman, Ausführl. Verzeichnis der äg. Altertümer.* Berlin 1894 p. 250. *E. von Bergmann, Der Sarkophag des Nesschutafnut, Tirage à part du Rec. de trav. relatifs à la philol. et à l'arch. ég. et ass.* vol. VI[e] p. 29. Nach einem unter dem Titel „Die Sage von der geflügelten Sonnenscheibe" bekannten Texte an der Wand des in der Ptolemäerzeit errichteten Tempels von Edfu verwandelt sich im Kampfe gegen Set und seine Genossen Ḥor-beḥudet in eine geflügelte Sonnenscheibe und nimmt mit sich die Göttin des Südens Necheb-t und die des Nordens Utit in Gestalt zweier Schlangen, um die Feinde im Süd- und Nordlande zu vernichten', *Wiedemann Rel. d. a. Äg.* p. 40. Und nach demselben Texte wird diese geflügelte Sonnenscheibe mit Necheb und Utit als Schlangen durch Thoth an allen Heiligtümern angebracht, *Wiedemann* p. 42, *Brugsch, Rel.* p. 272 f. Und nicht nur an Tempeln, sondern auch an Stelen und sonstigen Gegenständen begegnet in späterer Zeit diese Darstellung als Schutz gegen alles Unheil, *Wiedemann* a. a. O. p. 44, vgl. z. B. *Wiedemann, Observations sur quelques stèles funéraires égyptiennes* p. 15 nr. X und *Brugsch, Die groſse Mendesstele, Zeitschr. für äg. Spr.* 1875 p. 34.

Löwenköpfig ist die Göttin dargestellt auf der Stele des Königs Heker (Akoris) [29. Dynastie], *Fr. Rossi, I monumenti egizi del museo d'antichità di Torino. Guida popolare.* Torino 1884 p. 73. *Lanzone* p. 1024 f. Tav. 350. Darstellungen der Necheb in menschlicher Gestalt s. bei *Lanzone* Tav. 348, 1. 3. 349, 1. 2. 3. *Stern, Zeitschr. für äg. Spr.* 1875, Mai-Juniheft, Taf. II, c. d. e. f.

Einen ziemlich hervorragenden Platz nimmt sie ein in dem von *Maspero, Mémoire sur quelques papyrus du Louvre, Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale.* Tom. 24. Partie 1. Paris 1883 [pag. 1—123] II. *Le rituel de l'embaumement d'après le Papyrus 5158 du Louvre et le Papyrus* Nr. 3 *de Boulaq* p. 14—104 veröffentlichten Einbalsamierungsritual. „Die Rollen der Necheb und der Utit hinsichtlich des Verstorbenen sind hier identisch. Sie richten sich empor auf seiner Stirn wie auf der ihres Vaters Râ um zu verbrennen und zu vernichten seine Feinde (*Pap.* 3 p. VI l. 12. 13); daher legte man auf die Stirn des

Verstorbenen eine Binde der Necheb in der Stadt Necheb (*Pap.* 3 p. X l. 9). Natron strömte aus von Necheb (*Pap.* 3 p. X l. 16—17) [bei El Kâb wurde das zur Einbalsamierung verwandte Natron gewonnen, *Maspero, Hist. anc.* 2, 84]; daher empfängt der Verstorbene das Natron, gekommen aus dem Totenthal, die Reinigung, gekommen aus der Stadt Necheb, und die Göttin Necheb wacht über ihm in der Unterwelt (*Pap.* 3 p. VII l. 22, 23). Die Seele der Necheb verjüngt die Seele des Toten und ändert sein Antlitz in ein Antlitz glänzend mit zwei Augen strahlend von Licht (*Pap.* 3 p. VI l. 12)", *Maspero, Mémoire* p. 83. *Lanzone* p. 1019—1020. Nach *Aelian. hist. an.* 10, 47 ist der Eileithyia, d. i. der Necheb, und der Leto, d. i. der Utit, das Ichneumon heilig, vgl. *Wiedemann, Herodots zweites Buch* p. 289. Die Notiz des *Herodot* 2 c. 47, dafs die Ägypter der Selene Schweine opfern, bezieht *Ebers, Cicerone* 2 p. 291 auf Necheb. Die in dem Grabe des Renni bei El-Kâb unter den Besitztümern des Verstorbenen verzeichneten 1500 Schweine (*Baedeker, Ägypten* 2 p. 269) hält er zum Opfer für die Göttin Necheb bestimmt. Ob er damit das Richtige trifft, lasse ich dahin gestellt sein. [Drexler.]

Nechtharauti (*Νεχϑαραῦτι*), ägyptische Gottheit, erwähnt in einem aus der Thebais stammenden Abtretungsvertrag aus dem Jahre 100 v. Chr., *Krebs, Zur ägyptischen Religion in griechisch-römischer Zeit, Zeitschr. f. aeg. Spr.* 35 (1897) p. 100 f. nach *Greek Papyri* Series II nr. 33, 5. „Es handelt sich dort", bemerkt *Krebs*, „um ein *μέρος γῆς σιτοφόρου λεγομένης Νεχϑαραῦτι* (sic) *ϑεοῦ μεγάλου*, d. h. ein Stück Ackerland, welches den Namen führt nach dem grofsen Gotte Nechtharaus." Ich halte *Νεχϑαραῦτι* für indeklinabel. [Drexler.]

Neda (*Νέδα Νέδη*, von der Wurzel ned brüllen, rauschen, *Curtius, Grundz.*[5] 243. *A. F. Pott, Jahrb. f. class. Philol.* 3. Supplbd. 313. *Usener, Der Stoff des griech. Epos* 1897 S. 8), arkadische Flufsnymphe, nach *Callim. hymn. in Iov.* 36 die älteste Tochter des Okeanos nächst Styx und Philyra (*νύμφη Ὠκεανίνη Schol.* v. 33), nach welcher der arkadische Flufs Neda (und eine arkadische Stadt *Νέδη* oder nach *Euphorion Νεδέη*, *Steph. Byz.* s. *Νέδη*) benannt sein soll. Als Rhea auf dem arkadischen Lykaion den Zeus geboren hatte, wollte sie sich reinigen (vgl. *Paus.* 8, 41, 2), aber ganz Arkadien war damals noch wasserlos. Da schlug auf ihre Bitte Gaia mit ihrem Scepter den Berg, und ihm entströmte reichliches Wasser, das älteste, welches die Enkel der Kallisto trinken. Rhea aber gab ihm den Namen der Nymphe Neda, die das Zeuskind auf ihr Geheifs in das Kretäische Versteck trug, wo es heimlich aufgezogen werden sollte (*Callim.* a. a. O. 15 ff.). Nach der von *Paus.* 8, 38, 2 f. wiedergegebenen Sage hiefsen die Nymphen, welche das Kind in der Kretea genannten Gegend des Lykaion aufzogen, Theisoa, Neda und Hagno. Auch Theisoa und Hagno sind Quellen, die am Lykaion entspringen, vgl. *Curtius, Peloponnes* 1, 300. 317. 358. *Bursian, Geogr. v. Griechenl.* 2, 236; *Preller-Robert, Griech. Myth.* I[4] 137, 3. Die kallimacheische Sage von der Entstehung des Nedaflusses soll jedenfalls, ebenso wie der eigentümliche Regenzauber der Hagnoquelle (*Paus.* a. a. O.), veranschaulichen, wie der ganze Wasserreichtum der umliegenden Gegenden in Quellen und Regen von dem heiligen Zeusberge ausgeht. Besondere Verehrung genofs Neda natürlich in Phigalia. Dort weihten die Jünglinge an der Stelle, wo der Flufs den Mauern am nächsten kommt, ihm ihre Haare, *Paus.* 8, 41, 2 (vgl. über diese Sitte *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1[4], 546 u. *Lehnerdt*, Bd. 1 Sp. 1495). Dargestellt war sie, im Vereine mit andern Nymphen mit der Pflege des Zeuskindes beschäftigt, im Heiligtum der grofsen Göttinnen zu Megalopolis (*Paus.* 8, 31, 4) und am Altar der Athene in deren Tempel zu Tegea (*Paus.* 8, 47, 3). Auch in der messenischen Sage erscheinen Neda und Ithome als Pflegerinnen des von den Kureten entführten Zeus, den sie in der Quelle Klepsydra auf dem Gipfel von Ithome badeten, *Paus.* 4, 33, 1 (vgl. *Immisch*, Bd. 2 Sp. 1604). *Immerwahr* (*Kulte u. Mythen Arkad.* 1, 217 ff. 237 f.) weist auf den engen Zusammenhang der Neda mit dem Rheakultus hin, der in Arkadien erst aus dem Kultus der Nymphen hervorgegangen sei. — *Cicero* (*de nat. deor.* 3, 54) nennt Neda als Mutter der vier älteren Musen, Thelxinoe, Aoide, Arche und Melete, die sie dem arkadischen Zeus geboren haben soll. [Wagner.]

Nedusia (*Νεδουσία*, vgl. *Usener, Der Stoff des griech. Epos* 1897 S. 8), Beiname der Athene, welche in dem messenischen Pherai am Flusse Nedon, sowie in dem wahrscheinlich nicht weit davon gelegenen Poiaëssa ein Heiligtum hatte, *Strab.* 8, 360. *Steph. Byz.* s. v. *Νέδων*. *Curtius, Pelopónn.* 2, 159. Auch zu Poieessa auf Keos gab es ein Heiligtum der Athene Nedusia, der Sage nach gegründet von Nestor (der in dem Pherai benachbarten Gerena aufgewachsen war, *Strab.* a. a. O.) auf seiner Rückfahrt von Troja, bei der er sich nach *Od.* 3, 278 ff. gerade in dieser Gegend von Menelaos getrennt hatte, *Strab.* 10, 487. Vgl. *A. F. Pott, Jahrb. f. class. Philol.* 3. Supplbd. 313. *Gerhard, Griech. Myth.* 1 § 249, 8, und über die Verehrung der Athene an Flüssen und Seen *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1[4], 187 f. In dem keischen Kultus findet *Busolt* (*Griech. Gesch.* 1[2], 293) eine der Spuren, welche auf messenische Einwanderung nach Keos hinweisen. [Wagner.]

Nedymnos (*Νήδυμνος*), einer der Kentauren (s. d.), auf der Hochzeit des Peirithoos von Theseus getötet, *Ov. Met.* 12, 350. [Stoll.]

Nefas, das personifizierte Unrecht im Gefolge des Mars: *Stat. Theb.* 7, 48. [Roscher.]

Nehalennia (selten Nehalenia).

Litteratur: *O. Vredius, Historiae comitum Flandriae pars prima.* Brugis 1650 (in den *Additiones* p. XLIV ff.). *J. G. Keysler, Antiquitates selectae septentrionales et celticae* (Hannover 1720) p. 236 ff. (fufst im wesentlichen auf *Vredius*, der von den älteren Autoren der zuverlässigste ist). *L. J. F. Janssen, De Romeinsche beelden en gedenksteenen van Zeeland uitgegeven van*

wege het zeeuwsch genootschap der wetenschapen. Middelburg 1845, mit Atlas (hier ist p. XII ff. die zahlreiche ältere und veraltete Litteratur verzeichnet). *J. W. Wolf, Bonner Jahrbücher* 12, 21 ff. und *Beiträge zur deutschen Mythologie* 1 (1852), 149 ff. *E. Desjardins, Géographie de la Gaule Romaine* 1, 396 ff. (vgl. *Comptes rendus de l'académie des inscriptions* 4 sér. 13, 28 ff.). Von neueren Sprachforschern behandeln den Gegenstand *H. Kern, Taal- en Letterbode* (Harlem 1871) 2, 89 ff. = *Revue celtique* 2, 10 ff. *Hugo Jäkel, Die Hauptgöttin der Istvaeen,* in der *Zeitschrift für deutsche Philologie* 24 (1892) p. 289—311. *R. Much, Zeitschrift f. deutsches Altertum* 35, 324—328. Und besonders *Friedrich Kauffmann, Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Litteratur* 16 (1892) 210—234 (auf *Kauffmann* fuſst *Wolfg. Golther, Handbuch der germanischen Mythologie* p. 463 ff., der auch eine Kritik der aufgestellten Etymologieen giebt).



1) Nehalennia (nach *Desjardins, Géogr. de la Gaule Rom.* 1 S. 397).

Die Göttin ist nur durch Inschriften und bildliche Darstellungen bekannt, kein Schriftsteller erwähnt sie. Am 5. Januar 1647 wurden — so lautet der Bericht des *Vredius* p. XLIV — an der Küste der Insel Walcheren bei Domburg (Scheldemündung, Provinz Zeeland), als ein starker Südost wehte und das Meer zurücktrat, zahlreiche Altertümer, die im Dünensand begraben lagen, bloſsgelegt: *statuae aliquot, arae lapideae, pocula, ollae* und römische Münzen. Meist waren es mit Reliefs geschmückte Inschriftaltäre der bis dahin fast unbekannten Göttin Nehalennia. In der Kirche von Domburg aufbewahrt, sind sie 1848 bei einem Brande gröſstenteils zerstört worden, so daſs wir für die meisten auf die Publikation von *Janssen* angewiesen sind. Die erhaltenen Bruchstücke befinden sich jetzt im Museum von Middelburg, wo sie Zangemeister kopiert hat; ein Altar ist in Brüssel, einige im Leidener Museum. Die neueste Zusammenstellung giebt *F. Kauffmann* (a. a. O. p. 211. 212), unter Benutzung der Zangemeisterschen Abschriften. Es sind folgende:

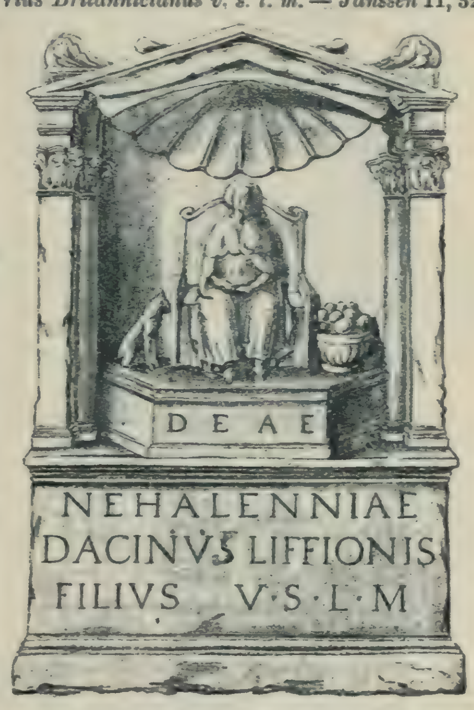
1) *Deae Nehalenniae Ammacius Hucdionis l(ibens) m(erito). — Janssen* Taf. 15, 27. *Brambach C. I. Rh.* 37. *Kauffmann* nr. 19 (in Leiden).

2) *Deae Nehaleniae T. Fla[v]i Fortunati lib(ertus) Primiti(v)us v(otum) s(olvit) l(ibens). — Janssen* 18, 34. *Brambach* 38. *Kauffmann* nr. 20 (in Leiden).

3) *Deae Nehalenniae T. Calvisius Secundinus ob meliores actus. — Janssen* 15, 28. *Brambach* 39. *Kauffmann* nr. 21. Abbildung bei *Desjardins, Géogr.* 1, 397 und *Comptes rendus de l'acad. d. inscr.* 4 sér. 13, 1885, p. 30 (in Brüssel). (Abbildung Fig. 1.)

4) *Deae Nehalenniae Dacinus Liffionis filius v. s. l. m. — Janssen* 16, 29. *Brambach* 40. *Kauffmann* nr. 22 (in Leiden). (Abbildung s. Figur 2.)

5) *Deae N[e]halenniae ob merces recte conservatas M. Secund. Silvanus negotiator cretarius Britannicianus v. s. l. m. — Janssen* 11, 32.



2) Nehalennia (nach *Janssen* a. a. O. 16, 29 a).

Brambach 43. *Kauffmann* nr. 17 (Reste in Middelburg).

6) *Deae Nehalennie Servatus Theronis filiu[s] v. s. l. m. — Janssen* 14, 25. *Brambach* 50. *Kauffmann* nr. 23.

7) *Deae Nehalenniae Ianuarinius Ambacthius pro se et suis v(otum) r(eddidit)*) l(ibens) m(erito). — Janssen* 14, 26. *Brambach* 36. *Kauffmann* nr. 15 (s. Abbild. Fig. 3).

8) *Deae Nehalenniae M. Hitarinius* (so!) *Primus ex voto suscepto l. m. — Janssen* 13, 23. *Brambach* 34. *Kauffmann* nr. 14.

9) *D(eae) N(ehalenniae) M. Assonius Aelius q(uaestor?) b(eneficiarius?) — Keysler* p. 239. *Janssen* 4, 8. *Brambach* 24. *Kauffmann* nr. 1.

*) Oder *r(ettulit)*.

10) *Deae Nehalenniae Flettius Gennalonis pro se et suis v. s. l. m.* — *Janssen* 7, 15. *Brambach* 27. *Kauffmann* nr. 2.

11) *[Deae Nehale]niae C. Exomnianius Verus d(onum) d(edit).* — *Janssen* 13, 24. *Brambach* 35. *Kauffmann* nr. 6. *Vredius* will die erste Zeile *Deae Nehallen* gelesen haben, wohl mit eigenmächtiger Ergänzung der wenigen vorhandenen Buchstabenreste, welche die oben gegebene Schreibung wahrscheinlich machen.

12) *Deae Nehalenni(ae) Sumarionim(?) Primanius v. s. l. m.* — *Janssen* 17, 35. *Brambach* 42. *Kauffmann* nr. 7. *Vredius* bietet *Deae Nehalenniae Sumaronius Primanus* u. s. w.

13) *Deae Nehalenniae Ascattinius Rasuco v. s. l. m.* — *Keysler* p. 250. *Brambach* 48. *Kauffmann* nr. 8 (soll nach *Keysler* aus Zeeland nach Utrecht gelangt sein).

14) *Nehaleniae L. Iustius Satto et L. Secundinius Moderatus fratres v. s. l. m.* — *Janssen* 8, 16. *Brambach* 28. *Kauffmann* nr. 11. *Vredius* hat *Nehalenniae.*



3) Nehalennia (nach *Janssen* a. a. O. 14, 26).

15) *Deae Nehalenniae Sext(us) Nertomarius Nertonius v. s. l. l. m.* — *Janssen* 9, 17. *Brambach* 29. *Kauffmann* nr. 12.

16) *Deae Nehalaenniae L. Festius Primus v. s. l. m.* — *Janssen* 17, 30. *Brambach* 41. *Kauffmann.* nr. 16.

17) *[De]ae [Nehal]enniae .... anius ... cio ....* — *Janssen* 12, 21. *Brambach* 32. *Kauffmann* nr. 5 (nach *Janssens* Zeichnung war die Endung eher ... *aenniae*, vgl. nr. 16).

18) *Deae Nehalenniae ...... v. s. l. m.* — *Janssen* 10, 18. *Brambach* 30. *Kauffmann* nr. 3 (die Inschrift hatte 4 Zeilen).

19) *Deae [N]ehalen[niae .....* — *Janssen* 12, 22. *Brambach* 33. *Kauffmann* nr. 13.

20) *Deae Nehaleniae.* — *Vredius* XLIX, 16 u. LII 16. *Brambach* 45 (die Inschrift unvollständig).

21) *Nehalen .....* — *Janssen* 11, 19. *Brambach* 31. *Kauffmann* nr. 4 (der Zusatz *deae* fehlt hier wie in nr. 14 und 26).

22) *Deae Nehalaen ....* — *Janssen* 11, 35. *Brambach* 44. *Kauffmann* nr. 18.

23) Inschrift war nicht mehr leserlich. *Vredius* XLIX, 8 u. Abbild. LI, 8. *Schreiber, Die Feen in Europa* Taf. II u. p. 67.

24) Inschrift nicht leserlich. *Vredius* XLIX 15, seine Abbildung bietet nichtsdestoweniger *Deae Nehalenniae.* Vgl. *Brambach* 45. Damit vielleicht identisch *Janssen* 18, 31.

25) Inschrift nicht leserlich. *Vredius* L u. LIII, 23. *Keysler* p. 247.

Im Jahre 1870 kam im Flugsand bei Domburg ein neuer Altar zu Tage mit der Inschrift:

26) *Nehalenniae Ingenuinius Ianuarius ex pr(a)ecepto aram posuit pro salute fili sui.* — *Leemans, Verslagen en mededel. der k. Akad. v. wetenschappen. Afd. Letterk.* II R. 2 (Amsterdam 1872) p. 75 mit Tafel. *Réville, Revue celtique* 2, 18 ff. *J. Klein, Bonn. Jahrbücher* 57, 195. *Kauffmann* nr. 24 (im Museum von Middelburg).



4) Relief in Köln (nach Originalphotographie).

Ferner sind in früherer Zeit zwei Steine in Deutz gefunden worden, jetzt verschollen:

27) *In h(onorem) d(omus) d(ivinae). Deae Nehalenniae M. Saturn[i]nius Lupulus IIIIII vir Aug. pro se et suis v. s. l. m.* — *Brambach* 442. *Kauffmann* nr. 10.

28) *Deae Nehaleni Eriattius* (oder *Nehalenie Riattius*) *Iucundi pro se et suis v. s. l. m.* — *Janssen* p. 100. *Brambach* 441. *Kauffmann* nr. 9.

Hierzu kommt endlich

29) ein inschriftloses Relief, in Köln (Hochstrafse) gefunden, jetzt im Museum Wallraf-Richartz. *Düntzer, Verzeichnis der röm. Altertümer des Museums Wallraf-Richartz in Köln* (1885) p. 46 nr. 46. Abbildung hier zum ersten Mal publiziert Fig. 4 (nach Photographie).

Ein anderes roh gearbeitetes Relief gelangte aus der Blankenheimer Sammlung nach Köln (*Düntzer* nr. 47). Dargestellt ist eine sitzende Frau, in der man hat *Nehalennia* erkennen wollen, weil sie angeblich ein Hündchen auf dem Schofs trug, *Schannat, Eiflia illustr.* herausg. von *Bähr* 1, 1 (Köln 1824) p. 538, ungenaue Abbildung Taf. 1 nr. 1. Der Gegenstand ist aber ganz undeutlich, der Hund am Boden fehlt, wir haben es schwerlich mit einer Darstellung unserer Göttin zu thun (vgl. die sitzenden Göttinnen bei *Hettner, Steindenkmäler des Provinzialmuseums zu Trier* nr. 100—103; neben dem linken Bein der in nr. 100 dargestellten Göttin sollen die Spuren eines vierfüfsigen Tieres zu erkennen sein). Über ein ganz analoges, in Köln gefundenes Relief berichtet *Ka.* in der Kölnischen Zeitung 12. Mai 1897 (Abend-Ausgabe): auch hier ist die Gattung des vierfüfsigen Tieres, das in dem Schofs der thronenden Göttin ruht, nicht mehr festzustellen. Ebenso bleibt zweifelhaft, ob die in Naix (dem alten Nasium) gefundene Gruppe (sitzende Frau, die Früchte im Schofs hält, rechts und links je ein Kind; zu Füfsen ein kleiner Hund) auf Nehalennia bezogen werden darf (*Desjardins, Comptes rendus de l'acad. d. inscr.* 4. sér. 13, p. 28ff. mit Abbild.).

Die beigegebenen Abbildungen veranschaulichen zur Genüge die Art, wie die Göttin dargestellt zu werden pflegte (vgl. im einzelnen den Atlas von *Janssen*). Sie ist stehend (nr. 7. 9. 14. 18. 23) oder auf einem Sessel sitzend dargestellt, in matronaler Haltung und Gewandung; die zur damaligen Landestracht gehörige Kopfbedeckung erinnert an die Bildwerke der rheinischen Matronen (*Bonner Jahrb.* 83 p. 45). Gewöhnlich sitzt zu ihrer Rechten ein zu ihr aufschauender Hund (1. 3. 4. 6. 7. 9. 10. 14. 18. 21. 24. 29.), einmal (15) zu ihrer Linken. Mehrfach steht symmetrisch zum Hunde auf der andern Seite ein Korb mit runden Früchten. Auch nr. 8 fehlt der Hund, dafür steht rechts und links je ein Fruchtkorb. Ebenso hält die Göttin gerne Früchte im Schofs, zuweilen im linken Arm. Auf vielen Abbildungen *Janssens* sind die Früchte nicht mehr deutlich zu erkennen. Auf keinem Denkmal aber hält sie ein Hündchen auf dem Schofs, was bei dem oben erwähnten Kölner Relief der Fall sein soll. Auch die Seitenflächen (einigemale auch die Rückseiten) der Altäre pflegen mit Reliefs geschmückt zu sein, welche meist Pflanzenornamente und Füllhörner darstellen; dieselben sind rein dekorativ aufzufassen, ohne Bedeutung für den Kult, da sie auch auf Steinen anderer Gottheiten wiederkehren. Besonders beachtenswerth sind die Darstellungen auf nr. 7. 9. 18, wo die Göttin den linken Fufs auf ein Schiffsvorderteil setzt (s. Fig. 3), auf nr. 9 scheint sie sich aufserdem mit der Rechten auf ein Ruder zu stützen. Weiter finden sich auf fünf Altären als Begleiter der Göttin Hercules und Neptun. Auf der linken Seitenfläche von nr. 10 sehen wir Neptun mit dem Dreizack, den linken Fufs auf ein Schiffsvorderteil setzend, darunter ein Gefäfs mit Früchten; auf der rechten Seite Hercules (stark zerstört), darunter Opferrequisiten. Auf der linken Seite von nr. 14 ist Neptun mit Dreizack, Ruder und Delphin in zwei Feldern übereinander dargestellt; entsprechend auf der rechten Seite Hercules: im obern Feld sitzt er mit einem Krug in der Rechten, im unteren steht er an einen Baumstamm gelehnt und pflückt die Äpfel der Hesperiden. Einfacher sind die Darstellungen auf nr. 18. 20. 21.

Die Ausdehnung des Kultus ist eine sehr beschränkte. Wir haben es mit einer Lokalgottheit der Bewohner von Walcheren zu thun. Was das Wesen der Göttin anlangt, so ergiebt sich aus den Bildnissen und Inschriften zunächst klar die Beziehung zur Schiffahrt. Darauf deuten die Darstellungen mit dem Schiffsvorderteil, die Verbindung mit dem Meeresgotte Neptun. Nehalennia ist also die Schutzgöttin des Schiffervolkes und der Kaufleute von Walcheren, welche den Gefahren der Seefahrt ausgesetzt sind. Ein solcher Kaufmann war wohl T. Calvisius Secundinus (3), der *ob meliores actus*, weil er besonders gute Geschäfte gemacht hatte, der Göttin einen Altar weihte. Ebenso hatte M. Secund. Silvanus (5) Anlafs zur Lösung eines Gelübdes, da die Göttin nach gefahrvoller Seefahrt seine Kreideladung glücklich von Britannien nach Walcheren geleitet hat: *ob merces recte conservatas* (über eine besondere Art britannischer *creta* vgl. *Plin. n. h.* 17, 45. *Boissieu, Inscr. de Lyon* p. 430ff. *Marquardt-Mau, Privatleben der Römer* p. 635f. Andere *negotiatores* in dieser Branche s. bei *Brambach* 352. 1628 und sonst, *Bonner Jahrb.* 92 p. 261). Ebenfalls für glückliche Überfahrt und Rettung aus Gefahr scheinen geweiht zu sein nr. 7. 10. (*pro se et suis*), 26 (*ex precepto aram posuit pro salute fili sui*). Der sevir Augustalis der Deutzer Inschrift 27 hat den heimischen Kult in seinen neuen Wohnsitz mitgebracht. Sonst geben die lakonischen Inschriften für den Kult nichts aus. Die Zusammenstellung mit Neptun (mehrere Votivaltäre desselben sind auf Walcheren gefunden worden) bedarf keiner Erklärung. *Kauffmann* macht p. 214f. auf analoge Neptundarstellungen aufmerksam: *C. I. L.* 5, 7850, von *piscatores* dem Neptun geweiht, der dargestellt ist *stans in scapha, dextra cornu tenens, sinistra tridentem solo innixum; C. I. L.* 10, 6642 *ara Neptuni* (in Relief: '*rostrum navis, Neptunus sinistra tridentem, dextra caput delphini tenens*', vgl. 6643 *ara Tranquillitatis*, 6644 *ara Ventorum*); vgl. die Poseidondarstellungen auf griechischen Gemmen und Münzen bei *Overbeck, Griech. Kunstmythologie* 2, p. 301. 321 (Gemmentafel 2 nr. 4). Was den Hercules anlangt, so sucht *Kauffmann* wahrscheinlich zu machen, dafs eine alte Legende aus der Vorzeit des Landes (s. dieses Lexikon 1 Sp. 3012ff.) ihn mit den schifferbeschützenden Gottheiten Nehalennia und Neptun vereinigt hat. Vielleicht ist aber zutreffender ein Hinweis auf den Hercules Magusanus, dessen Kult wir auf Walcheren ebenfalls begegnen (*Brambach* 51, in Westkapelle südöstlich von Domburg

gefunden; vgl. *Peter* in diesem Lex. Bd. 1 Sp. 3018ff.). Wir finden ferner als fast ständige Attribute der Göttin Fruchtkörbe und den Hund. Mit Fruchtkörben sind auch die Matronen ausgestattet: sie sind das Symbol einer segen- und wohlstandspendenden Gottheit, ohne dafs gerade an eine Erntegöttin gedacht zu werden braucht. Der Hund ist der treue, wachsame Begleiter der Schiffe.*)

Kein einziges von den Denkmälern läfst sich genauer datieren; sie mögen dem 1. bis 3. Jahrhundert n. Chr. angehören. Von nr. 27 läfst sich sagen, dafs es frühestens der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts angehört, weil erst seit dieser Zeit die Formel *in honorem domus divinae* häufiger gebraucht wird. Die Dedikanten sind natürlich römische Unterthanen, die Mehrzahl hat die tria nomina römischer Bürger. Die Namengebung der Peregrinen *Ammacius Hucdionis* (1), *Flettius Gennalonis* (10), *Eriattius* (oder *Riattius*) *Iucundi* (28) weist auf Gallien hin (*Hettner, Westdeutsche Zeitschr.* 2, 7f. *Kauffmann* p. 226; vgl. nr. 4 *Dacinus Liffionis filius*, 6 *Servatus Theronis filius*). Einige Namen sind zweifellos keltisch (7 *Ambacthius*, s. *Holder, Altceltischer Sprachschatz* s. *Ambactos;* 9 *Assonius,***) Weiterbildung von *Asso*, wie *Sattonius* von *Satto*, *Holder* s. v.; 10 *Gennalonis*, keltisch nach *Glück, Kelt. Namen bei Caesar* p. 150, während *Kauffmann* p. 227 an den *Genelun* des Rolandsliedes erinnert; 11 *Exomnianius*, Weiterbildung von *Exomnus, Exobnus, Glück* a. O. p. 191. *Holder* a. O. 1 Sp. 1489; 15 *Nertomarius Nertonius, Glück* p. 76. 81), einige wohl auch germanisch, wenn auch *Kauffmann* p. 227 gestehen mufs, dafs er keinen einzigen aus dem Wortschatze altgermanischer Sprache zu erklären wisse. Wir kommen damit auf die Frage nach der Deutung des Namens Nehalennia. Ist er keltisch oder germanisch? Die Bataver sind nach des *Tacitus* mehrfachem Zeugnis ein germanisches, von den Chatten abstammendes Volk, welches infolge innerer Spaltungen seine Heimat verlassen und das Mündungsgebiet des Rheins (insula Batavorum) in Besitz genommen hat (s. den Artikel Batavi in *Pauly-Wissowas Realencykl.*). Hier haben sie Kelten angetroffen, wie die Ortsnamen z. T. beweisen, haben aber schwerlich die ursprüngliche Bevölkerung ganz verdrängt, sich vielmehr mit ihr vermischt. An sich ist es nicht gerade wahrscheinlich, dafs sie den Kult der schifferbeschützenden Nehalennia aus ihrer germanischen Heimat mitgebracht haben, sondern glaublicher, dafs sie ihn auf Walcheren, der westlichsten von den Inseln vor der Scheldemündung (benachbart den keltischen Morini) vorfanden und adoptierten, wobei allerdings möglich ist, dafs sie den keltischen Namen germanisch ummodelten. *Schreiber* (*Die Feen in Europa* p. 65ff.), *Simrock* (*Mythol.*[3] p. 354. 357) u. a. halten den Namen für keltisch, ohne dafs sie ihn aber befriedigend deuten können, und nach *Thurneysen* (bei *Kauffmann* p. 215) scheint es nicht leicht möglich, ihn aus keltischem Sprachgut zu erklären, was natürlich kein Beweis gegen keltischen Ursprung ist. Gegen keltische Ableitung macht *Much* (a. O. p. 325) das h geltend. das dem Altkeltischen allerdings gefehlt zu haben scheint, das aber in einigen keltischen Namen unorganisch und parasitisch auftritt (*Holder, Altkelt. Sprachschatz* 1 Sp. 2047); es könnte auch in *Nehalennia* lediglich Trennungszeichen sein, wie es *Müllenhoff* (*Zeitschr. f. d. Alt.* 9 p. 240) z. B. für *Baduhenna* annimmt. Mit der Ableitung aus dem Germanischen ist es ähnlich schlecht bestellt. Es sind zahlreiche Deutungen aufgestellt worden, von denen hier die hauptsächlichsten kurz verzeichnet sein mögen. Nach *Zehetmayr* (*Blätt. f. d. Bayr. Gymn.* 17, 170 ff.) ist Nehalennia „die Spinnerin", identisch mit der Parze Klotho; nach *Falch* (ebenda 16, 407 ff.) ist sie Todesgöttin, identisch mit Nerthus und Isis (beweisend seien der Hund, die Früchte, Blumen und das Schiff, auf dem die Seelen über den Ozean nach Niflheim fahren). *Kerns* Deutung „die Mundschenkin" (identisch mit Freyja) ist von vornherein abzuweisen, weil er mit der Wortform *Neih-* oder *Neeh-* operiert, die auf schlechter Lesung beruht (die Inschriften schreiben den Namen *Nehalennia*, vereinzelt sind *Nehalenia* nr. 2. 11 (?). 14. 20. 28, *Nehalaennia* nr. 16). *Jäkel* (a. O. p. 297ff.) hält Hercules Magusanus und Nehalennia für Gatte und Gattin, Nehalennia könne nur eine chthonische Feuer- und Todesgöttin sein (der weite Mantel die stereotype Tracht wie bei Hel, der Göttin des Todes und der Unterwelt; der Hund Diener und Symbol der Feuer- und Todesgottheit [*Weinhold, Zeitschr. f. d. Alt.* 7, 88 f.]); ferner sei sie Schirmerin der Schiffahrt, die Äpfel kennzeichneten sie als Göttin der Ehe und des Kindersegens, die Füllhörner als Erntegöttin: sie sei also eine lichte und finstere Göttin zugleich, aber in erster Linie Todesgöttin (zum Namen vergleicht er griech. νέκυς, wie *Detter, Zeitschr. f. d. A.* 31, 208). Ähnlich ist sie nach *Siebs* (*Zeitschrift für deutsche Philologie* 24 p. 459) „die Totenbergerin". Nach *Much* (a. O.) ergiebt sich aus den Bestandteilen des Wortes *neha* + *lennia* die Bedeutung des Gestattens, Gewährens, Nachgebens oder die des hilfbereiten Nahens, Beistehens. Er meint, wegen der grofsen Anzahl der Denkmäler hätten wir es mit einer der höheren germanischen Göttinnen zu thun, sie könne nichts anderes gewesen sein, als die im nordischen Mythus verdunkelte Schwester und Gemahlin Njörðrs von Nóatún — der Gefjon, und Gefjon sei nur ein anderer Name für Nerthus: also sei Nehalennia die germanische Erdmutter. *Kauffmann* endlich (p. 215ff.) geht bei seiner Deutung von dem Schiff aus (lat. *navis*). Er identifiziert nach dem Vorgang Früherer (vgl. *Lersch, Bonn. Jahrb.* 9, 100ff. *Schaaffhausen, Bonn. Jahrb.* 76, 31 ff. *Drexler* in diesem *Lex.* 2 Sp. 548f. *R. Koegel, Geschichte der deutschen Litteratur* 1, 1 p. 23). Nehalennia mit der Isis des Tacitus (*Germ.* 9)

*) Über Nehalennia als angebliches Vorbild der hl. Walburgis (ihre Hauptsymbole drei Ähren und der Hund, s. *E. L. Rochholz, Drei Gaugöttinnen* (Leipzig 1870) p. 19ff.

**) Zu trennen von *Asconius*.

und behauptet, dafs eine Vergleichung der Isisdarstellungen mit denen der Nehalennia Zug um Zug das Resultat ergebe, dafs die Nehalennia der batavischen Küste als eine Erscheinungsform der Isis myrionymos von den römischen Unterthanen verehrt worden sei, oder wie er sich in *Roschers Lex.* 2 Sp. 549 ausdrückt, dafs die Darstellung der Nehalennia Zug um Zug dem Isiskult entlehnt sei. Dem gegenüber mufs betont werden, dafs Isis- und Nehalenniadarstellungen keineswegs eine so schlagende Analogie bieten. Kopfputz und Gewandung sind nicht so gleichartig, wie behauptet wird. Nehalennia trägt niemals ein Füllhorn. Es ist nicht als erwiesen zu erachten, dafs die suebische Göttin, die der Gewährsmann des Tacitus für Isis halten zu können glaubte, mit der Nehalennia des kleinen Schiffervölkchens von Walcheren identisch sei.

Ganz willkürlich ist ferner der wiederholt gemachte Versuch, die Nehalennia mit dem Mütter- und Matronenkultus in Zusammenhang zu bringen, etwa in der Weise wie es *Wolf* (*Beitr.* 1, 158) thut, als seien die drei Matronen aus einer Nehalennia hervorgegangen, wie die Moira, Charis u. s. w. sich in drei Moiren, Chariten u. s. w. aufgelöst hätten. Der mit den Nehalenniasteinen bei Domburg gefundene Altar (*Janssen* 10, 20. *Brambach* 49) stellt nicht drei Nehalennien, sondern drei Matronen dar, die Inschrift ist völlig unleserlich (*Ihm, Bonn. Jahrb.* 83 p. 31. 50 u. 156 zu nr. 339. *Kauffmann* p. 215 Anmk. 2).

Dafs am Strande in der Nähe des Ortes, wo die Nehalenniasteine aufgetaucht sind, sich ein Heiligtum der Göttin befunden hat, darf wohl als sicher gelten, wenn auch auf die Nachrichten von angeblichen Tempelüberresten wenig Verlafs ist. Einige Zeugenaussagen gehen dahin, dafs am Strande eine Zeit lang die Fundamente einer Art runder aedicula von mäfsigen Dimensionen sichtbar gewesen seien (*Keysler* p. 290; vgl. *Bonn. Jahrb.* 12, 26 und 76, 47), das haben aber die Gewährsmänner des *Vredius* (p. LXXI) entschieden bestritten (vgl. *Janssen* p. 120 f. *Kauffmann* p. 234). Von einem „prächtigen Tempel" zu reden, ist jedenfalls nicht ganz angebracht; ein Heiligtum — ob ein Bau oder nur ein heiliger Bezirk, sei dahingestellt — wird vorhanden gewesen sein. *Kauffmann* glaubt, dafs wir über die Schicksale desselben unterrichtet sind wie über kaum ein zweites Monument auf germanischem Boden. Bereits *Vredius* macht darauf aufmerksam, dafs der heil. Willibrord, als er gegen Ende des 7. Jahrhunderts auf einer Missionsreise Walcheren besuchte, dort ein *antiqui erroris idolum* vorfand und in seinem heiligen Eifer zertrümmerte: '*venit ad villam quandam Walichrum*) nomine, in qua antiqui erroris idolum remansit. Quod cum vir dei zelo fervens confringeret praesente eiusdem idoli custode qui nimio furore succensus quasi dei sui iniuriam vindicaret, in impetu animi insanientis gladio caput sacerdotis Christi percussit; sed deo defendente servum suum nullam ex ictu ferientis lesuram sustinuit*' u. s. w. Das erzählt *Alcuin* in seiner prosaischen *vita s. Willibrordi* cap. 14 (*Kauffmann* p. 229). In der poetischen Bearbeitung dagegen heifst es *confringere fanum* neben *idoli custos* (*Poetae lat. aevi Carolini* 1, 212, XIV). Auf Alcuin fufst im wesentlichen die geschwätzige Darstellung Thiofrids (Anfang des 12. Jahrhunderts; *Thiofridi Epternacensis vita Willibrordi metrica*, rec. *Konr. Rossberg*, Lips. 1883), der aufserdem eine uns verlorene, von einem Schottenmönch verfafste vita des Heiligen gekannt hat. Aus der bei *Kauffmann* p. 231 (p. 25 f. der Ausgabe der *Rossberg*) abgedruckten Stelle geht hervor, dafs bei der Zerstörung der heidnischen *delubra* auch ein elementares Ereignis mitgewirkt hat: eine Sturmflut soll das Heiligtum (Thiofrid spricht von *aedes* und *delubra*) samt seinen Statuen und Altären vernichtet haben. Von diesen Berichten verdient entschieden den meisten Glauben die prosaische Darstellung des Alcuin, wo nur von einem idolum, einem Götterbild, die Rede ist. Spätere wissen, was es für ein Götterbild war: *Melis Stoke* spricht von einem Mercurius, ein anderer von einem 'beelde van Wodan' (die Zeugnisse bei *Kauffmann* p. 232 f.). Vredius und nach ihm Kauffmann haben an das Nehalenniaheiligtum bei Domburg gedacht, wenn auch die biographischen Notizen aus der Missionsreise Willibrords sich zunächst nur auf das südwestlich von Domburg gelegene Westkapelle beziehen, wo keine Nehalenniaaltäre gefunden sind (aus Westkapelle stammt die Votivinschrift an den Hercules Magusanus, *Brambach* nr. 51). Willibrord kann, das mufs zugegeben werden, von dort auch nach Domburg gekommen sein, um da in seiner heiligen Zerstörungswut fortzufahren. Es können die Denkmäler der römischen Vergangenheit des Landes, der Tempel der Nehalennia mit seinen Bildern und Altären, von christlichen Händen demoliert und ins Meer geworfen worden sein. Aber es bleibt eine Vermutung, ein zwingender Beweis fehlt uns. Der Rumpf des Neptun, zu dem an entfernter Stelle der Kopf gefunden wurde (*Vredius* p. LXX), liefert einen solchen auch nicht. Wer weifs, ob nicht längst, bevor Willibrord kam, eine Sturmflut die Nehalenniaaltäre in Meer und Sand begraben hatte. [M. Ihm.]

Nehemauit s. Nemanus.

Neikaios s. Nikaios.

Neike s. Nike.

Neikephoros s. Nikephoroi Theoi.

Neikos (*Νεῖκος*) Personifikation des Hasses. *Νείκεα* nennt *Hesiod* (*Theog.* 229) unter den Ausgeburten der Eris. (*Braun, Gr. Götterl.* § 261. 266. *Gerhard, Griech. Myth.* 1 § 602, 3). Ähnlich bezeichnet *Timon* Eris als *Νείκης ἀνδροφόνοιο κασιγνήτη*, jedenfalls eine freie Erfindung des Dichters (Frg. 14. *Sillogr. Gr.* ed. *Wachsmuth* 113 f.). Inwieweit sich *Empedokles* seine weltbewegenden Kräfte *νεῖκος* und *φιλότης* persönlich dachte, läfst sich nicht feststellen; „er hat sich den Begriff der Kraft noch so wenig klar gemacht, dafs er sie

*) Die Insel Walcheren wird vor dem 8. Jahrhundert nicht erwähnt. Sie war vielleicht zur Zeit des Willibrord noch nicht vom Festland losgerissen (*Kauffmann* p. 228).

weder von den persönlichen Wesen der Mythologie, noch von den körperlichen Elementen bestimmt unterscheidet" (*Zeller, Philos. d. Griech.* 1⁵, 770). Spätere Maler stellten die Gottlosen in der Unterwelt dar *μετ' ἀρᾶς καὶ βλασφημίας καὶ φθόνου καὶ στάσεως καὶ νείκους* (*Ps. Demosth.* 25, 52 p. 786 *R.*). [Wagner.]

Neilagogos (*Νειλαγωγός*), Beiname des Sarapis, nach *Drexlers* (*Philologus* 1893 p. 576) Deutung der Inschr. *Inscr. Gr. Sic. et It.* 1028. [Drexler.]

Neilasios (*Νειλάσιος*), einer, nach welchem, wie manche behaupteten, der Fluſs Neilos benannt war; doch spricht dagegen *Arrian.* b. *Eustath. Dion. Per.* 222. [Stoll.]

Neileus (*Νειλεύς* u. *Νείλεως*), **1**) ein alter ägyptischer König, von dem der Fluſs Neilos seinen Namen hatte, weil er zahlreiche Kanäle anlegte und vieles andere zur Nutzbarmachung des Stromes that (*Diod.* 1, 19 u. 63. *Schol. Theocr.* 7, 114., vgl. *Usener, Götternamen* 12 f.). — **2**) ein Gegner des Perseus, der sich fälschlich rühmte, ein Sohn des Nils zu sein, *Ov. Met.* 5, 187 ff. — **3**) dorische und äolische Form für *Νηλεύς* (vgl. die von *Usener* a. a. O. angeführten Stellen und *Busolt, Griech. Gesch.* 1², 305). [Wagner.]

Neilo (*Νειλώ*). In einer Komödie des *Epicharmos*, Hochzeit der Hebe, in welcher er sieben Musen, Töchter des Pieros und der Nymphe Pimpleïs, annahm und nach Flüssen benannte, hieſs eine Neilo. *Tzetz.* zu *Hesiod. Opp.* init. *G. Hermann, de Musis fluvial. Epicharmi et Eumeli* (*Opusc.* 2 p. 289.). *Buttmann, Mythol.* 1 S. 274. *Roediger, Die Musen, Jahrb. f. class. Philol. Supplbd.* 8 p. 263. *Lorenz, Epicharmos* 129 f. *Preller-Robert, Griech. Myth.* I⁴, 491. [Stoll.]

Neilos (*Νεῖλος*, vgl. *Etym. m.* s. v. *Νεῖλος. Tzetz. Lycophr.* 119; dorisch *Νῆλος Choerob.* in *Cramers Anecd. Ox.* 2, 240, 27).

1) Der Stromgott Ägyptens.

I. Name und Deutung.

Der gewaltige Strom Ägyptens fesselte durch das Geheimnis seines Ursprungs, durch seine alljährlichen Überschwemmungen und deren segensreiche Folgen seit ältester Zeit die Aufmerksamkeit der Griechen. Bei *Homer* heiſst er nach dem Lande Aigyptos (*Αἰγύπτοιο διιπετέος ποταμοῖο Od.* 4, 477 m. *Schol.* und sonst; vgl. *Nearch.* b. *Strab.* 15, 691 u. *Arrian. Anab.* 5, 6, 5, sowie andere von *Pape-Benseler* angeführte Stellen). Der Name Neilos erscheint zuerst bei *Hesiod* (*Th.* 338) im Katalog der Flüsse, der freilich nach *Bergk* (*Griech. Litt.* 1, 981) später eingeschoben ist, bei *Solon* (Frg. 28) und *Hecat.* Frg. 277 ff. Daneben findet sich Triton als alter Name des Nils bei *Lycophr.* 119 und 576 m. *Schol. u. Tzetz. Apoll. Rhod.* 4, 269 m. *Schol.* aus *Hermippos. Plin. n. h.* 5, 54 (vgl. über Triton als heiligen Strom *Bergk, Jahrb. f. Philol.* 1860 S. 289. *Dreſsler, Triton u. d. Tritonen.* 1, 2.). Die Reihe der aufeinanderfolgenden Namen lautet bei *Diodor* (1, 19, vgl. 1, 12, 5 und *Tzetz. Lycophr.* 119 u. 576) Okeanos Aetos Aigyptos Neilos, bei *Thrasyllos* Melas Aigyptos Neilos. Den Namen Melas (lateinisch Melo) haben auſser *Thrasyllos ἐν τοῖς Αἰγυπτιακοῖς* (?) bei *Ps. Plut. de fluv.* 16 auch *Eustath.* zu *Dion. Perieg.* 222 und *Serv. Verg. Georg.* 4, 291 (vgl. die hebräische Bezeichnung שִׁיחוֹר der schwarze Fluſs *Jes.* 23, 3. *Jer.* 2, 18, *Wiedemann, Herodots 2. Buch* S. 76). — Das Wort *Νεῖλος* leitete man im Altertum, abgesehen von vereinzelten Deutungen aus Personennamen (s. u.), meist ab von dem neuen Schlamme, den der Nil alljährlich mit sich führt: *ἀπὸ τοῦ νέαν κατάγειν ἰλὺν καὶ χερσοῦν τὸ πέλαγος Tzetz. Lycophr.* 119. *Schol. Theocr.* 7, 114. *Etym. m.* p. 602, 9 (*διὰ τὸ νεάζειν τὴν ὕλην* p. 828, 21). *Nonn. Dionys.* 3, 275 ff. *Heliod. Aeth.* 9, 22. Diese Ableitung enthält vielleicht insofern ein Körnchen Wahrheit, als der ägyptische Name des Nils Ähnliches bezeichnet. „Der Nil wurde zu einem Urwasser, zu einem chaotischen feuchten Urschlamm, dessen Name Nu oder Nun, d. h. das neue junge Wasser der Überschwemmung, von derselben Bezeichnung des Nils hergenommen ist, dem auch nach der Versicherung *Horapollons* (1, 21) die Aigypter zur Zeit der Schwelle den Namen *Νοῦν, ἑρμηνευθὲν δὲ σημαίνει νέον*, beilegten." *Brugsch, Aegyptologie* S. 27. *Relig. u. Mythol. d. alt. Ägypter* S. 107 f. 143. Eine arithmetische Spielerei war es, wenn man aus der Summe der Buchstaben *Νεῖλος* die Zahl 365 herauslesen wollte (*Heliod.* 9, 22. *Eustath. zu Dion. Perieg.* 222). Die in neuerer Zeit versuchte Erklärung aus dem indischen *nilas* schwarz von dem schwarzen Schlamme des Flusses (*v. Bohlen, Indien* 2, 458; vgl. den Namen Melas, und die Angabe bei *Diod.* 1, 37, 9, daſs von den Einwohnern von Meroe der Nil, d. h. der Bahr el Asrak, *Ἀστάπους*, auf griechisch *ἐκ τοῦ σκότους ὕδωρ*, genannt werde), darf als abgethan gelten. Herleitungen aus dem Ägyptischen versuchten *Jablonsky, Panth. Aeg.* 2, 156 und *Champollion, l'Egypte* 1 S. 133 ff. (vgl. *Winer, Bibl. Realwörterb.* u. Nil), aus dem Hebräischen נַחַל Fluſs *Lepsius Chr.* S. 275; eine befriedigende Etymologie ist jedoch noch nicht gefunden (*Wiedemann* a. a. O. S. 93). Zuletzt hat *Usener* (*Götternamen* 13 f.) in scharfsinniger Erörterung *Νεῖλος* (dor. *Νῆλος*) mit *Νηλεύς* in Verbindung gebracht und als Götterstrom gedeutet.

II. Neilos als Gott.

Im alten Ägypten wurde der Nil unter dem Namen Hāpi verehrt. Als Fluſsgott gehört er ursprünglich zu den niederen Gottheiten (vgl. *Catal. of the Greek coins in the Brit. Mus. Alexandria* LXXI), aber die ungeheure Bedeutung des Stromes erhob ihn später zu einer Ausnahmestellung. Aus der ältesten Zeit haben sich keine Reste seiner Verehrung gefunden. Die frühesten Erwähnungen des Hāpi kommen im Totenbuche vor. Im neuen Reiche dagegen ist sein Kultus allgemein verbreitet, wie besonders die Felseninschrift Ramesses 2. in Silsilis bezeugt (*v. Strauſs und Torney, Altäg. Götter u. Göttersagen* S. 417 f.). Trotzdem spricht *Brugsch* die Vermutung aus, daſs „der Kultus der Majestät des Nun als Nilgott Hāpi" vielleicht zu den

ältesten Formen der Götterverehrung in Ägypten gehört habe. Denn die Nilüberschwemmung spiegelte das uranfängliche Schöpfungswerk (s. o.) alljährlich im Kleinen wieder (*Brugsch, Mythol.* S. 638 f.). So hebt auch *Plutarch* (*Is. et Os.* 5) hervor, dafs nichts bei den Ägyptern in so hohen Ehren stehe, wie der Nil; *Prodikos* nannte ihn einen Gott der Ägypter (*Sext. Empir. adv. mathem.* 9, 18. *Zeller, Griech. Philos.* 1, 2⁵, 1134), vgl. das Fragment der *Danais* b. *Clem. Al. Str.* 4 p. 224 *Sylb.* ποταμοῦ Νείλοιο ἄνακτος, das Epigramm des *Hedylos Ath.* 11 p. 497 c, *Heliod.* 9. 9, eine jüngst in Philai gefundene trilingue Inschrift aus der Zeit des Augustus θεοῖς πατρ[ωίοις καὶ Ν]είλῳ συνλήπτορι (*Maspero, Acad. d. Inscript. et Belles-Lettres, C. R.* 1896, 108 ff. *Berl. philol. Wochenschr.* 1896, 606), und die Inschrift auf alexandrinischen Münzen der Kaiserzeit *Deo sancto Nilo* (*Eckhel D. N.* 4, 37). Er wird als der Spender alles Fruchtsegens verehrt und deshalb *Ath.* 5, 203 mit Triptolemos verglichen; wie denn auch ein *Vasenbild* des 3. Jahrhunderts die Aussendung des Triptolemos geradezu an den (inschriftlich bezeichneten) Nil verlegt (*Petersburg* nr. 350, abgeb. *Stephani, Compte rendu* 1862 Taf. 4 u. 5). Die seit *Hekataios* (Frg. 279) den Griechen geläufige Anschauung, dafs Ägypten ein Geschenk des Nils sei, findet in altägyptischen Nilhymnen und andern Inschriften schwungvollen Ausdruck (*Brugsch, Mythol.* 639 f. *v. Strauss und Torney* 419. *Wiedemann* 59). Der Glaube, dafs alles Leben aus dem Flusse hervorgehe, verdichtete sich in Griechenland frühzeitig zu der Vorstellung, dafs der Nil in wunderbarer Weise aus sich heraus lebende Wesen erzeugen könne: Νεῖλος δὲ . . . | σαρκούμεν' ὑγρᾷ θερμότατι ζωὰ σώματ' ἀνδιδοῖ *Frg. lyr. adesp.* 84 *Bergk* (wahrscheinlich *Pindar*). *Hippys* b. *Schol. Apoll. Rhod.* 4, 262. *Diod.* 1, 10 (vgl. *Preller-Robert, Griech. Myth.* I⁴, S. 32). Die allmähliche Entstehung von Tieren aus dem Nilschlamm schildert *Ovid* (*Met.* 1, 422 ff.), womit die Angabe bei *Horapollon* 1, 25 zu vergleichen ist: ἄπλαστον ἄνθρωπον γράφοντες βάτραχον ζωγραφοῦσιν, ἐπειδὴ ἡ τούτου γένεσις ἐκ τῆς τοῦ ποταμοῦ ἰλύος ἀποτελεῖται, ὅθεν καὶ ἔσθ' ὅτε ὁρᾶται τῷ μὲν ἑτέρῳ μέρει αὐτοῦ βατράχῳ, τῷ δὲ λοιπῷ γεώδει τινὶ ἐμφερής.

Bei *Hesiod* eröffnet der Nil die Reihe der von Okeanos und Tethys erzeugten Flüsse (*Theog.* 338, vgl. *Hyg. fab. praef.* p. 11 *Schmidt*, anders *Acus.* Frg. 11 a), oder, geographisch ausgedrückt, der Nil fliefst aus dem Okeanos (*Hecat.* Frg. 278). Nach *Diodor* (1, 12, 1 f. aus *Hekataios v. Abdera*, vgl. *Susemihl, Alexandr. Litt.* 1 S. 313) erklärten die Ägypter den Nil selbst für Okeanos, wie die Griechen das Feuchte, aus dem alle Dinge hervorgegangen sind, Ὠκεάνη nannten (vgl. *Preller-Robert* I⁴ 31 f.). Dementsprechend war nach *Plutarch* (*Is. et Os.* 36) der Nil, wie alles Feuchte, ein Ausflufs des Osiris (Ὀσίριδος ἀπορροή), sowie Isis alles Land, was der Nil bewässert (ib. 38; vgl. die Grabschrift einer Priesterin der Ἶσις Νειλῶτις *C. I. G.* 6202), während er c. 32 die Ansicht verwirft, dafs Isis im allgemeinen die Erde bedeute, die sich mit Okeanos vermählt; c. 34 nennt er geradezu Osiris Okeanos und Isis Tethys. Die Gleichsetzung des Nils mit Osiris kehrt wieder bei *Aelian. nat. an.* 10, 46, *Heliod.* 9, 9 (πρὸς δὲ τοὺς μύστας Ἶσιν τὴν γῆν καὶ Ὄσιριν τὸν Νεῖλον καταγγέλλουσι, τὰ πράγματα τοῖς ὀνόμασι μεταλαμβάνοντες) und *Euseb. pr. ev.* 3, 11 (Ὄσιρίς ἐστιν ὁ Νεῖλος, ὃν ἐξ οὐρανοῦ καταφέρεσθαι οἴονται, vgl. διιπετής bei *Homer*, *Wiedemann* 199), sie beruht auf ägyptischer Anschauung (*Brugsch, Mythol.* 613, 638). Dagegen nennt *Pindar* den Nil einen Sohn des Kronos (Νείλοιο πρὸς πῖον τέμενος Κρονίδα, *Pyth.* 4, 56), und der *Scholiast* fügt hinzu: τὸν δὲ Νεῖλον ἀντὶ τοῦ Διός φησιν, ἐπειδὴ παρὰ τοῖς Αἰγυπτίοις τιμᾶται ὡς θεός, . . . ὡς καὶ Παρμένων· Αἰγύπτιε Ζεῦ Νεῖλε (vgl. *Athen.* 5, 203. *Eudoc. Viol.* p. 305). Auch Osiris wurde nach *Diodors* Angabe auf einer Inschrift in Nysa als ältester Sohn des Kronos bezeichnet (1, 27, 5). Bei *Aristeides* (*Or.* 1 p. 10 *Dind.*) heifst der Nil ein Sohn des Zeus, der, von ihm zum Statthalter über Ägypten eingesetzt, dem Lande alle die Segnungen spendet, die Zeus der ganzen Erde verleiht. Nach einer andern Stelle des *Aristeides* war einer der griechischen Heilgötter gleichnamig mit Neilos (48 p. 488 *Dind.*). Dazu stimmt, dafs von *Suidas* (s. v. Σάραπις) **Sarapis** mit dem Nil in Verbindung gebracht wird, und dafs ihm auf Münzen gelegentlich das dem Nil gebührende Füllhorn beigegeben wird (*Gr. Coins in the Brit. Mus. Alexandria* p. LXII, Taf. 15, 1102). Vgl. im allgemeinen über die häufige Identifizierung der ägyptischen Gottheiten mit einander *Ed. Meyer, Gesch. des Altert.* 1, 141. Mit andern griechischen Gottheiten setzten den Nil die Theologen in Verbindung, deren Ansichten *Cicero de nat. deor.* 3, 21 ff. wiedergiebt: er war der Vater des Hephaistos und durch ihn Grofsvater des einen Helios (c. 21, 54. *Diog. Laert. prooem.* 1. *Arnob. adv. nat.* 4, 14 p. 152, 1 *Reiff.*), der Vater des Dionysos, der Nysa gründete (c. 23, 58), ferner der Vater der Athene, die in Sais verehrt wurde (c. 23, 59. *Arnob.* p. 152, 12), sowie endlich des vierten Hermes (*Arnob.* p. 152, 7). — Von den 'weiblichen Formen der Nilgottheit' (Nechbit und Uat-uer, *Brugsch, Mythol.* S. 641 f.) scheinen die Griechen nichts gewufst zu haben, ebensowenig von dem himmlischen Nil (*Brugsch, Aegyptol.* S. 323. 326); doch wirft *Rohde* (*Psyche* S. 416) die Frage auf, ob nicht bei der spätgriechischen Versetzung des Okeanos an den Himmel ägyptische Einflüsse mitgewirkt haben könnten.

Über den **Kultus** des Nilgottes finden wir das älteste griechische Zeugnis bei *Hekataios*: in der Stadt Νεῖλος (Pi-Hāpi, Nilopolis in Mittelägypten) bestand ein Heiligtum des Gottes (*Steph. Byz.* s. v. Νεῖλος. *Forbiger, Hdbch. d. alt. Geogr.* 2, 799. *Brugsch, Mythol.* 641). Doch mufs es in den meisten Städten Priester des Nils gegeben haben; denn *Herodot* berichtet, dafs alle Menschen, welche im Nil umkamen oder von Krokodilen getötet worden waren,

da, wo sie der Fluſs ans Land spülte, von dessen Priestern feierlich bestattet wurden (2, 90. *Wiedemann* 364). Doch scheint der Nil nicht viel eigne Tempel gehabt zu haben, sondern meist mit andern Gottheiten zusammen verehrt worden zu sein. Dagegen wurde ihm ein groſser Teil der ägyptischen Feste gefeiert (*Wiedemann* S. 365). Die *Νειλῷα* beim Beginn der Nilschwelle, deren Eintritt bis in unsere Tage festlich begangen wird (vgl. *Bädeker, Ägypten*[4] XCVIII), nennt *Heliodor* (9, 9) das gröſste Fest der Ägypter. In Arsinoe, wo man es in der Mitte des Monats Payni beging, wurde sogar das Bild des Capitolinischen Iuppiter *εἰς πανηγυρισμὸν Νειλαίων* bekränzt und aus dem Tempel herausgetragen, nach den von *Wilcken* aus einem Berliner Papyrus veröffentlichten Tempelrechnungen dieses Gottes v. J. 215 n. Chr. (*Herm.* 20, 441. 475). Die Feier in Syene schildert *Heliodor* 9, 22: *ὡς δὲ τὴν ἑορτὴν ἐπεθείαζον, ἐπὶ μέγα Νεῖλον αἴροντες, Ὡρίν τε* (falsch nach *Wiedemann* 365) *καὶ ζείδωρον ἀποκαλοῦντες, Αἰγύπτου τε ὅλης τῆς μὲν ἄνω σωτῆρα τῆς κάτω δὲ καὶ πατέρα καὶ δημιουργόν, νέαν ἰλὺν δι᾽ ἔτους ἐπάγοντα καὶ Νεῖλον ἐντεῦθεν ὀνομαζόμενον, τάς τε ἐτησίους ὥρας φράζοντα, θερινὴν μὲν ταῖς αὔξεσι μετοπωρινὴν δὲ ταῖς ὑποστήσεσι, καὶ τὴν ἐαρινὴν τοῖς τε κατ᾽ αὐτὸν φυομένοις ἄνθεσι καὶ ταῖς τῶν κροκοδείλων ᾠοτοκίαις, καὶ οὐδὲν ἄλλ᾽ ἢ τὸν ἐνιαυτὸν ἄντικρυς εἶναι τὸν Νεῖλον.* Mit ebenso überschwenglichen Worten wird der Nil auch von *Aristeides* (*or.* 1 p. 10. *Dind.*, vgl. *Greg. v. Naz. or.* 39 p. 626) gepriesen. Nilhymnen werden schon von *Aischylos* erwähnt (*μηδ᾽ ἔτι Νεῖλον | προχοὰς σέβωμεν ὕμνοις Suppl.* 991), und zahlreiche Beispiele haben sich auf ägyptischen Denkmälern erhalten (*Wiedemann* S. 365. *Brugsch, Mythol.* S. 639 f.). Bei *Gregor v. Naz.* werden erwähnt *αἱ δι᾽ ἀνδρογύνων τιμαὶ τοῦ Νείλου.* Diesen Kultus schaffte Konstantin der Groſse ab, ohne daſs dadurch, wie man gefürchtet hatte, die Überschwemmungen abnahmen (*Euseb. vit. Const.* 4, 25). Ebenso lieſs Konstantin *τὸν πῆχυν τοῦ Νείλου καὶ τὰ σύμβολα* aus dem Serapeion in eine christliche Kirche bringen, Julian aber versetzte sie an ihren alten Standort zurück (*Sozomenos* 1, 8, 5. 5, 3, 3). Die Verehrung des Nilgotts war also im 4. Jahrhundert noch in voller Kraft. *Servius* (*Verg. Georg.* 4, 363) erzählt, daſs bei den Nilopfern an gewissen Tagen *pueri de sacris parentibus nati* von den Priestern den Nymphen übergeben wurden. Herangewachsen erzählten diese, es seien unter der Erde Haine und ein gewaltiges Wasser, aus dem alles hervorgehe. Damit läſst sich vergleichen, daſs nach dem ägyptischen *Totenbuch* (c. 146) Isis oder Osiris den Toten beim dreizehnten Thore der Unterwelt ihre Arme öffnet, um ihnen sichtbar zu machen den Nil in seiner Verborgenheit.

Doch scheint dabei gedacht zu sein an die schon in einem Pyramidentexte (*Unas* 319 f.) erwähnten Nilhöhlen bei Elephantine, in denen manche die Nilquellen suchten (vgl. *Herodot* 2, 28). Nach der zugehörigen Abbildung im *Totenbuch* erscheint diese Stätte von zwei riesigen Dämonen bewacht (*Wiedemann* 115). Daſs ein Dämon an der Nilquelle steht, wuſste schon *Pindar* nach *Philostratos* (*Vit. Apoll. Ty.* 6, 26. Frg. 282). *Imag.* 1, 5 wird er beschrieben: *γέγραπται δὲ οὐρανομήκης ἐπινοῆσαι καὶ τὸν πόδα ἔχει πρὸς ταῖς πηγαῖς.* Nach *Schol. Arat. Phaen.* 282 hieſs dieser Dämon Ganymedes: *τὸν Γανυμήδην γὰρ αὐτὸν ἔφασαν οἱ περὶ Πίνδαρον ἑκατοντόργυιον ἀνδριάντα* (*ἄνδρα*?), *ἀφ᾽ οὗ τῆς κινήσεως τῶν ποδῶν τὸν Νεῖλον πλημμυρεῖν* (vgl. *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1[4], 500). Sonst war im Altertum die Ansicht, daſs der Nil sein Haupt verberge, weit verbreitet: bei dem durch Phaethons Fahrt herbeigeführten Weltbrande sollte er sich ins Innere der Erde geflüchtet und sein Haupt verhüllt haben (*Ovid. Met.* 2, 254 ff.). — Auch die mit wunderbarer Regelmäſsigkeit eintretenden Nilüberschwemmungen wurden auf übernatürliche Ursachen zurückgeführt (vgl. *Schol. Arat.* a. a. O.). Es bestand die Auffassung, daſs die Wasser des Nils beim Steigen nicht vom Oberlauf des Stroms her anwachsen, sondern unmittelbar aus der Tiefe emporsteigen (*Lepsius, Denkm.* 3, 217 b, *Ephor.* Frg. 108 *δίκην ἱδρῶτος κατὰ τὸν καιρὸν τοῦ καύματος*; andre Stellen bei *Wiedemann* 115). Bei den Einheimischen herrschte angeblich die Ansicht, daſs der Nil durch die von Isis um Osiris vergossenen Thränen anschwelle (*Paus.* 10, 32, 18). In geheimnisvollem Zusammenhang mit dem Nil stand der Inoposfluſs auf Delos (*Αἰγύπτοιο Ἰνωποῖο Callim. h. in Dian.* 171), dessen Wasser während der Nilschwelle gleichfalls steigen sollte (*Callim. h. in Del.* 206 ff. *Strab.* 6, 271. *Paus.* 2, 5, 3, wo der Nil auch mit dem Euphrat gleichgesetzt wird, *Plin. n. h.* 2, 229, vgl. *Bursian, Geogr. v. Griech.* 2, 452). Dasselbe behauptet *Plutarch* (*Sull.* 20), offenbar wegen der Namensgleichheit, auch von dem Flusse Melas in Boiotien. Durch sorgfältige Beobachtung des Kultus, durch Gebete und Opfer glaubte man die Überschwemmung befördern zu können. Als einmal unter Valentinian II. der Nil langsamer stieg, zürnten die Ägypter, weil ihnen nicht mehr gestattet war, dem Nil nach altem Herkommen zu opfern, und es wäre beinahe ein Aufstand entstanden (*Sozomenos* 7, 20, 2 ff., vgl. *Euseb. vit. Const. M.* 4, 25). Daſs man in höchster Not sogar dazu verschritt, durch ein Menschenopfer den erzürnten Gott zu versöhnen, ist bei der unendlichen Bedeutung der Überschwemmung für das Land an sich nicht unmöglich, für die ältere Zeit aber keinesfalls anzunehmen, denn es widerspricht der altägytischen Anschauung, und es ist uns auch kein antikes Zeugnis für diesen Brauch erhalten. Wohl aber wird erzählt, daſs im Jahre 644 n. Chr., als der Nil nicht stieg, die Ägypter nach alter Sitte ihm eine Jungfrau opfern wollten, aber von Amru, dem arabischen Feldherrn, der eben Ägypten erobert hatte, daran verhindert wurden (*Lumbroso, L'Egitto al tempo dei Greci e dei Romani* 4. *Wiedemann* 215). Und in der That begegnet uns eine „Nilbraut" in einer freilich durch ihre Herkunft zweifelhaften Sage: *Ps.-Plutarch* berichtet (*de fluv.* 16, angeblich nach

Thrasyllos ἐν τοῖς Αἰγυπτιακοῖς), der Fluſs Melas sei Aigyptos genannt worden, nachdem sich König Aigyptos aus Schmerz darüber, daſs er wegen der ausbleibenden Überschwemmung seine Tochter Aganippe opfern muſste, in den Strom gestürzt habe. Bemerkenswert ist auch ein bis in neuere Zeit erhaltener Brauch beim Feste der Nilüberschwemmung in Kairo: in dem Kanale, in den sich das Wasser ergieſsen soll, wird eine Riesengestalt mit bekränztem Haupte, „die Braut", errichtet, welche von den eindringenden Fluten zerstört wird (*Lumbroso* a. a. O. 6 ff.). — Dem Nilwasser wurden wunderbare Eigenschaften zugeschrieben. Es war *νόσοις ἄθικτον* (*Aesch. Suppl.* 543), aus ihm erwächst den Sterblichen das belebende Blut (823 ff.), was der *Scholiast* dahin erläutert: *ἀρρενογόνον γὰρ τὸ ὕδωρ τοῦ Νείλου, ὅθεν Ζεὺς πιὼν ἔτεκεν Ἄρεα.* Daſs das Nilwasser die Fruchtbarkeit der Weiber befördere, sagen auch *Aristot.* b. *Strab.* 15, 695. *Aelian. nat. an.* 3, 33. *Plin. n. h.* 7, 33. *Senec. Quaest. nat.* 3, 25. Nach *Plut. de Is. et Os.* 5 machte es fett, deshalb durfte der Apis nicht davon trinken. Nach ägyptischer Auffassung erhielt das aus dem Nil geschöpfte frische Wasser dem Toten die Jugend (*Maspero, Notices et Extraits* 24, 99 f. *Rohde, Psyche* 679). Der Glaube an die heilende Kraft des Wassers erhielt sich auch in der arabischen und koptischen Zeit: in das neu einströmende Überschwemmungswasser wurden kranke Kinder getaucht, und man wusch damit die Augen und andere mit einem Leiden behaftete Körperteile (*Lumbroso* a. a. O. S. 5). Daſs der Stromgott einen unschuldigen Jüngling, der am Ufer des Nils hingerichtet werden sollte, zweimal durch plötzliches Übertreten des Wassers rettete, erzählt ein griechischer Roman (*Xenoph. Eph.* 4, 2).

Heilig waren dem Nil von den Vögeln die Fuchsgans (*χηναλώπηξ*) und zwei Fische, der Lepidotos und der Aal (*Herodot* 2, 72, vgl. 2, 37 Verbot des Fischessens). Auch die Komiker *Antiphanes* und *Anaxandridas* verspotteten die Ägypter, weil sie den Aal, den die Griechen mit Behagen verzehrten, für göttergleich hielten (*Ath.* 7, 300); doch wird er in den Quellen nie als heiliger Fisch genannt (*Wiedemann* a. a. O. 310 f., vgl. 175).

III. Neilos als König. Griechische Sagen.

Neben die göttliche Natur des Nils stellte sich bei den Griechen auch die Einreihung in die ägyptische Königsliste. Nach *Dikaiarchos* folgte auf Oros, den Sohn des Osiris, Sesonchosis, und auf ihn Neilos. Unter seiner Regierung, die 1212 begann, fand die Eroberung von Troja statt (*Schol. Apoll. Rhod.* 4, 276. *Müller, F. H. G.* 2, 236 f., vgl. *v. Gutschmid,* in der Rezension von *Reinisch, Über den Namen Ägyptens und die chronologische Bestimmung des Königs Neilos, Kl. Schr.* 2, 361 ff.). Dieser Neilos aber wurde von *Eratosthenes* (*Synkellos Chronogr.* p. 123. *Müller, F. H. G.* 2, 563 f.) *Φρουορώ* (*Φουορώ Bunsen*) genannt und ist nach *Wiedemann* (428) ein Doppelgänger des bei *Herodot* 2, 111 als Nachfolger des Sesostris genannten *Φερῶν*, des *Φαραώ* der Bibel. — Die Griechen setzten den Nil natürlich vor allem zu den Nachkommen der nach Ägypten gewanderten Io in genealogische Beziehung. Diese selbst war nach *Lucian* (*dial. deor.* 3) von Zeus deshalb nach Ägypten gebracht worden, um dort als Isis die Nilüberschwemmungen zu beaufsichtigen, und zwei Wandbilder aus dem Isistempel zu Pompeji bei *Helbig* nr. 138 f. stellen dar, wie der Fluſsgott (den man freilich auch als Triton auffassen könnte) die auf seiner Schulter sitzende Io ans Land hebt, um sie der Isis zuzuführen. Ihr Sohn Epaphos heiratete nach *Apollodor* (2, 1, 4, 1) Memphis, die Tochter des Neilos, nach der die Stadt den Namen erhielt. Beider Tochter Libye wurde von Poseidon Mutter des Agenor und Belos. Dagegen war nach *Pherekydes* (Frg. 40 b. *Schol. Apoll. Rhod.* 3, 1186) eine Tochter des Neilos, Argiope, die zweite Gemahlin des Agenor, und Kadmos ihr Sohn. Nach einer andern Version berichtet *Apollodor* (2, 1, 4, 3), daſs Belos Anchinoe, die Tochter des Neilos, heiratete und mit ihr den Aigyptos und Danaos zeugte. Diese wiederum waren nach *Hippostratos* (*Tzetz. Chil.* 7, 368 ff.) mit zwei Töchtern des Neilos, Euryrrhoe und Europe, deren vier Töchter *Apollodor* (2, 1, 5, 4) aufzählt, vermählt. Dieselbe Nachricht kehrt bei *Phlegon* (*Mir.* Frg. 59) wieder, nur daſs für beide Namen fälschlich *Εὐρυόπη* eingesetzt ist (*Müller, F. H. G.* 4, 432 und 3, 623). — Andre Sagen beschäftigen sich mit der Entstehung des Namens Neilos. Nach *Diodor* (1, 19 u. 63) erhielt er ihn von einem alten Landeskönige Neileus (Neileōs b. *Schol. Theocr.* 7, 114), der sich um die Nutzbarmachung des Stromes groſse Verdienste erwarb. Nach *Eustath.* zu *Dion. Perieg.* 222 wurde er von König Neilos, einem Nachkommen des Atlas, benannt. *Ps. Plutarch, de fluv.* 16 berichtet weiter, die Königin Garmathone (Arganthone nach *Dübners* Vermutung) habe nach Verlust ihres Sohnes von Isis und Osiris erwirkt, daſs jener auf die Oberwelt zurückkehren dürfe, aber ihr Gemahl Neilos habe sich vor Entsetzen über das Bellen des Höllenhundes in den Strom gestürzt, der von ihm den Namen erhielt. Endlich wird der Nil sogar in Verbindung mit Herakles gebracht: die Überschwemmung des Flusses, der wegen seiner gewaltigen Strömung *Ἀετός* hieſs, verheerte die Landesteile, über welche Prometheus die Aufsicht führte, und weil viele starben, wollte er sich aus Verzweiflung selbst töten. Aber Herakles dämmte den Strom ein, woraus die Sage entstand, Herakles habe den *ἀετός* getötet (*Diod.* 1, 19). Übrigens soll nach einer vereinzelten Angabe (*Etym. m.* s. v. *Ἡρακλῆς*) Herakles selbst ursprünglich den Namen Neilos geführt haben. Es ist ein rationalistischer Deutungsversuch, zu dem der Name des Flusses die Handhabe bot, der nach *v. Gutschmid* (*Kl. Schr.* 1, 382) von einem Vergleich des Flusses mit dem Raubvogel hergenommen ist (vgl. Aetia als alter Name Ägyptens nach *Steph. Byz.* s. v. *Αἴγυπτος*).

IV. Neilos in der Kunst.

Bei den Ägyptern gehörte die Gestalt des Nilgotts zu den beliebtesten Tempeldekorationen (*Brugsch, Myth.* 641), während sich Statuen desselben nur selten gefunden haben (eine aus saitischer Zeit im Museum von Bulaq nr. 1777 erwähnt *Wiedemann, Herodots 2. Buch* 365). Dargestellt wird er als fettleibiger Mann mit herabhängenden Brüsten; auf den Händen trägt er reiche Gaben, welche der Pflanzenwelt und der Tierwelt entlehnt sind. Lotos oder Papyrusstaude auf seinem Haupte lassen in ihm den ober- oder unterägyptischen Nil erkennen (*Brugsch* a. a. O. 638, *Catal. of Gr. coins in the Brit. Mus. Alexandria* LXX; s. Abb. 1).

Die aus römischer Zeit erhaltenen Statuen zeigen sämtlich den bekannten Typus des liegenden bärtigen Flufsgotts (vgl. Bd. 1 Sp. 1492), als dessen schönste Verkörperung die vatikanische Nilgruppe (s. Abb. 2) gelten darf. Charakterisiert wird er durch das Füllhorn, welches, wie die Ährenbüschel und andre Symbole der Fruchtbarkeit, die er mit der Rechten hält, in seiner Hand eine besondere Bedeutung hat, durch die Sphinx (Hippopotamus *Clarac, Mus. de sculpt.* 4 nr. 1814 A), auf die er den linken Arm stützt, durch das Krokodil, welches sich häufig zu seinen Füfsen befindet, vor allem aber durch die als Knaben gebildeten sechzehn Nilellen, welche den höchsten Stand seines Wachstums bezeichnen (vgl. *Plin. n. h.* 5, 58 und die Nilmünzen, denen in den besten Überschwemmungsjahren die Zahl IϚ [s. Abb. 3] beigeschrieben wurde, *Gr. coins* a. a. O. LXXVI). Mit ihnen ist er zu einer der anmutigsten Gruppen vereinigt, welche die alexandrinische Kunst geschaffen hat. *Plinius* beschreibt eine Kolossalstatue dieser Art (*sedecim liberis circa ludentibus, per quos totidem cubita summi incrementi augentis se amnis eius intelleguntur, n. h.* 36, 58), welche Vespasian im Tempel des Friedens zu Rom aufgestellt hatte. Sie bestand aus Basalt; denn nach *Pausanias* (8, 24, 12) wurden dem Nil Statuen aus schwarzem Stein errichtet, was in der That für zwei der erhaltenen zutrifft (*Clarac* a. a. O. nr. 1816 u. 1817). Die berühmte Gruppe im Braccio nuovo des Vatikan (*Visconti, Mus. Pio-Clem.* 1 Taf. 37. *Baumeister, Denkm.* 2, 1028. *Friederichs-Wolters, Gipsabgüsse* nr. 1543. *Helbig, Führer dch. d. Samml. Roms* 1 nr. 47, s. Abb. 2) schmückte zusammen mit der jetzt im Louvre befindlichen Tiberstatue (s. Tiberis) einen Isistempel in Rom, war aber jedenfalls nach einem alexandrinischen Original gearbeitet. Die sechzehn (meist glücklich ergänzten) Knaben umspielen die mächtige, bequem gelagerte Gestalt, Züge und Haltung des seitwärts gewendeten Kopfes bringen den den Flufsgöttern eigentümlichen wehmütig-milden Ausdruck zur vollen Geltung. Einen besondern Schmuck erhält das Werk durch die Reliefs auf drei Seiten der Basis, welche das auch in Mosaiken mit Vorliebe dargestellte Leben im Flusse zur Anschauung bringen. Das Wasser quillt nicht, wie bei der Einzelstatue *Clarac* nr. 1814 aus einer von der Sphinx gehaltenen Urne, sondern aus einer Gewandfalte am Ende des Füllhorns hervor, vermutlich ein Hinweis auf die Verborgenheit der Nilquellen. Kleine Wiederholungen der Gruppe befinden sich in Portugal (*Mus. Worsleianum* S. 73. *Clarac* nr. 1813. *Michaelis, Arch. Ztg.* 32, 14 f. 57), im Louvre (*Clarac* nr. 1811 B), in der Sammlung Giustiniani (*Clarac* nr. 1812) und im Vatikan (*Heydemann, Ber. d. Sächs. Ges. d. Wiss.* Phil.-hist. Kl. 1878, 113). Dieselbe Darstellung war auch ein beliebter Vorwurf für Gemälde, wie die hübsche Beschreibung *Philostr. Im.* 1, 5 und *Luc. Rhet. praec.* 6 beweisen. Die sechs bei *Clarac* abgebildeten Einzelstatuen des Gottes (1810. 1814. 1814 A. 1815—1817, meist in Rom), denen *Schreiber* eine siebente hinzufügt (*Arch. Ztg.* 37, 65, Mus. Torlonia), stimmen in der Stellung und meist auch in den Attributen mit der Gruppe überein und gehen wahrscheinlich auf sie zurück, wie denn auch an der Basis von nr. 1814 A (Sammlung Coke) im Wasser zwei der Knaben wiederkehren. Eine etwas abweichende Haltung zeigt nur die Kolossalstatue im Kapitol (*Clarac* nr. 1810). — Auf dem jedenfalls den Segen des Ackerbaus (Triptolemos, vgl. Sp. 89) darstellenden Relief einer in Pietraossa gefundenen Goldschale erscheint der Nil als bärtige lotosbekränzte Gestalt mit Füllhorn, auf(?) einem Krokodil sitzend (*Matz, Arch. Ztg.* 29, 36 ff. Taf. 52; der rätselhafte Gegenstand in der herabhängenden Rechten soll vielleicht eine Lotosblume vorstellen, vgl. die Münze *Brit. Mus.* Taf. 19, 285), ebenso auf der Onyxvase in Neapel, deren Darstellung sich auf die Nilüberschwemmung bezieht (*Visconti, Mus Pio-Clem.* 3 Taf. C 1, S. 75). Ein Bronzediskus in Athen mit Büste des Nils wird erwähnt *Arch. Ztg.* 25, 4* Anm. 6, eine Gemme mit der Inschrift θεου προνοια, welche das Brustbild eines bärtigen Mannes, darunter zwei Füllhörner darstellt, deutet *Winckelmann, Mon. ant.* nr. 81 ebenfalls richtig als Neilos.


1) Der Nilgott (nach *Brugsch, Relig. u. Mythol. d. alt. Ägypt.* S. 638).

Eine hervorragende Rolle spielt der Nil auf den Münzen von Alexandreia (und des Menelaitischen Nomos in Ägypten *Head, Hist. num.* 724) in der Kaiserzeit (*Eckhel, Doctr. num.* 4, 36 ff. *Gr. coins in the Brit. Mus., Alexandria* p. LXIX ff. Taf. 19 ff. *Head, Hist. num.* 720). Teils wird sein bärtiges bekränztes Haupt mit Füllhorn daneben dargestellt (so schon unter Ptolemaios V. Epiphanes, *Brit. Mus., Ptol.* Taf. 18, 3), teils erscheint er in ganzer Gestalt, auf einem Krokodil liegend

(Abb. 3), oder (wie auf der erwähnten Onyxvase) auf einem Felsen sitzend, an dem sich Krokodil oder Hippopotamos befinden (Abb. 4). Die sitzende Gestalt ist einmal durch den Tempel, der sie umgiebt, als Kultbild charakterisiert (Taf. 28, 881). Die Attribute in seinen Händen sind fast stets Papyruszweig und Füllhorn, bisweilen steht neben ihm ein Obelisk, der den Nilmesser bezeichnet (z. B. Taf. 21, 1587). Der Versuch, die den Gott umspielenden Knaben auf dem engen Raum einer Münze unterzubringen, ist seltener gemacht worden (Taf. 21, 1577, 1587, 1672), wohl aber steigt häufig aus seinem Füllhorn ein Knabe empor, der die 16. Nilelle und damit den reichsten Überschwemmungssegen (Plutos?) verkörpert. Er



2) Vatikanische Nilgruppe (nach Originalphotographie).

hält mehrfach dem Gotte einen Kranz entgegen und giebt damit vielleicht einen Fingerzeig für die richtige Ergänzung der entsprechenden Gestalt in der vatikanischen Gruppe (s. Abb. 4). Singulär sind zwei Münzen, welche den Gott auf einem Zweigespann von Nilpferden stehend und auf einem Nilpferd reitend darstellen (Taf. 21, 476 unter Trajan und 1156 unter Antoninus Pius). Unter demselben Kaiser ist einmal die OMONOIA zwischen TIBEPIC und Neilos, deren stehende Gestalten sich die Hände reichen, zum Ausdruck gebracht (Taf. 21, 1167, vgl. *Preller, Röm. Myth.* 513). Häufig ist er dagegen mit der als seine Gattin gedachten Euthenia (s. d.), der Personifikation des Überflusses, zusammengestellt, sei es als Büsten (z. B. Taf. 21, 1588, 1754), sei es in ganzer Gestalt verschieden gruppiert (z. B. Taf. 21, 477, 1158, 1160). Einmal ist auch Euthenia allein von den Nilknaben umgeben (Taf. 22, 485). Taf. 21, 796 tauchen beide in halber Figur aus dem Wasser auf, wobei der Herausgeber daran erinnert, dafs nach *Theophylaktos* (*Hist.* 7, 16) unter Kaiser Mauricius Tiberius zwei riesige Menschengestalten, der Nil und



3) Alexandrinische Münze (nach *Catalogue of the Greek coins in the Brit. Mus. Alexandrie* 19, 465).



4) Alexandrinische Münze (nach *Catalogue of the Greek coins in the Brit. Mus. Alexandrie* 19, 1156).

seine Genossin, halb aus den Fluten des Stromes hervorgestiegen sein sollen.

2) älterer Name des Herakles nach *Etym. m.* s. v. Ἡρακλῆς (vgl. oben Sp. 94 Z. 59 ff.). [Wagner.]

[Von ägyptologischer Litteratur sei als besonders wichtig hervorgehoben *Lanzone, Dizionario di mitologia egizia* p. 514—525 tav. 198. 199 und *Maspero, Hist. anc. des peuples de l'Orient classique. Les origines Égypte et Chaldée.* Paris 1895, chap. 1er *„Le Nil et l'Égypte"* p. 3—78, der speziell über den Nil als Gottheit p. 36—43 handelt und in den Anmerkungen reiche Litteraturnachweise giebt, so p. 36 Anm. 1 über den Gott im allgemeinen, p. 37 Anm. 5 über die Verdoppelung des Gottes zu zwei Personen, p. 38 Anm. 1 über die zwei die beiden Ufer personificierenden Göttinnen Mirit Qimâit und Mirit Mihit, p. 39 Anm. 2 über die Nilstelen, p. 40 Anm. 1 über den Nilhymnus, p. 43 Anm. 1 über die Etymologie des Wortes Neilos. Hinsichtlich des Nilwassers als Totenspende vgl. *Pierre Jonguet, Épitaphe d'un Grec d'Égypte, Rev. des études gr.* 9 (1896) p. 433—436. Nach *Rev. des études gr.* 8 (1895) p. 281 hat *Landi* in den *Studi italiani di filologia classica* vol. 3, 1895 den Text eines Schriftchens *de Nilo* aus *Laurentianus* 56, 1 veröffentlicht.

Von ägyptischen Darstellungen des Gottes sei angeführt die wie die oben erwähnte Bronzestatuette nr. 1777 des Mus. von Boulaq aus dem Serapeion von Memphis stammende und der saitischen Periode angehörende Bronze nr. 2709 desselben Museums, über welche *Maspero, Guide du visiteur au musée de Boulaq* p. 188 Folgendes bemerkt: *„L'Égypte était divisée en deux royaumes, Thèbes et Memphis. Pour en remarquer la réunion, on représentait les deux Nils, le Nil du Nord et celui du Midi, occupés à lier sur le signe sam, qui signifie assembler, les fleurs du lotus et celles du papyrus, symbole des deux régions de l'Égypte. Le n° 2709 nous montre un Nil employé à cette opération: un de ses pieds, levé, repose sur un bout du signe sam, et ses deux bras tirent la corde qui attache les fleurs."*

Von Bildwerken griechisch-römischer Zeit ist nachzutragen eine Marmorbüste des Nils von schöner alexandrinischer Arbeit, gefunden in Alexandria, *Maspero, Guide du visiteur au musée de Boulaq* p. 381 nr. 5550; Statuen: *Matz und v. Duhn, Antike Bildwerke in Rom* 1 p. 149 nr. 575—577. *Michaelis, Anc. marbles in Great Britain* p. 582: *Oxford, Ashmolean Museum* nr. 164; „Nilstatue als Brunnenfigur. Zeichnung einer nach links gelagerten Nilfigur, zu Füfsen ein Krokodil, Unterkörper mit Gewand bedeckt, in der Rechten ein Schilfzweig, die Linke hält Füllhorn mit Früchten und Pinienzapfen in der Mitte, auf dem Haupte ein Kranz mit Binde, neben dem linken Arm eine nackte ägyptische Frauenfigur (von vorn sichtbar) kauernd hinter einer quergelegten Urne", *Schreiber, Die Fundberichte des Pier Leone Ghezzi, Ber. üb. d. Verhandl. d. Kgl. Sächs. Ges. d. W., ph.-h. Cl.* 44, 1892 p. 135 f. LII Taf. III = [*Venuti*], *Veteris Latii antiquitatum amplissima coll.* Ed. alt. Rom. 1776 vol. 2, 5 tab. 5 (*„fluminis, fortasse Nili, statua, ex Veterum Albanorum ruinis in Albana Barberinorum villa extans"*); Marmorbasis, gefunden bei der Kirche San Vitale in Rom, *Ersilia Caetani Lovatelli, Di una antica base marmorea con rappresentanze del Nilo, Bull. della commiss. arch. comun. di Roma* 8 (1880) p. 185—197 Tav. 14, 15/16 (der Nil gelagert, mit dem linken Ellenbogen auf ein Nilpferd, nicht, wie die Herausgeberin meint, auf eine Sphinx gestützt, umgeben von vier Knäblein, von denen das eine auf einem Krokodil zu Füfsen des Gottes sitzt; rechts zwei Nymphen; links ein Fischer im Kahn). Nach dem *Ausführlichen Verzeichnis der ägyptischen Altertümer, Gipsabgüsse und Papyrus.* Berlin 1894 p. 285 nr. 10647 soll auf dem Stuckmodell aus Athribis mit dem Bilde eines ägyptischen Festes im ägyptischen Museum zu Berlin neben Isis und Harpokrates „der Flufsgott des Nils" gelagert sein. Aber nach der Abbildung dieses Modells bei *Schreiber, Die alexandrinische Toreutik* (*Abh. d. ph.-h. Kl. d. Kgl. Sächs. Ges. d. W.* Bd. 14 nr. 5),

Taf. 5 und *Zeitschr. f. ägypt. Spr.* 1895 Taf. 3 zu urteilen, ist die Deutung der Figur als Nil unzulässig, vgl. *Schreiber* p. 473 und *Erman, Zeitschr. f. ägypt. Spr.* 1895 p. 38, der an einen Harpokrates denkt. Auf einem Lampenhenkel von Terracotta in der Sammlung des Herrn *G. Dattari* in Alexandria ist der Nil dargestellt auf einem Felsen sitzend, in der Rechten einen Schilfstengel, in der Linken ein Füllhorn; ihm zu Füßen ist gelagert eine zu ihm emporschauende Göttin, *Dutilh, Annuaire de la soc. franç. de numismatique* 19 (1895) p. 471f. Ein Elfenbeinrelief zeigt den Nil gelagert linkshin mit Schilfstengel und Füllhorn; auf ihn zu schwebt Nike, um ihn zu bekränzen; statt der sonst in ganzer Gestalt dargestellten πήχεις umgeben ihn acht Köpfe, von denen der eine unmittelbar über dem Füllhorn angebracht ist, *Buonarroti, Osservazioni istoriche sopra alcuni medaglioni antichi.* In Roma 1698. 4°. p. 328. — *Benndorf u. Schöne, Die antiken Bildwerke des Lateranensischen Museums* p. 243 N. 35 verzeichnen als gefunden an der Via Latina „auf einem Mosaikfußboden, in dessen Mitte sich eine Fontaine befand, eine kleine Gruppe, Darstellung des Nils". Von Gemmendarstellungen sind anzuführen „der Genius des Nils (?), bekränzte Büste mit entblößter Brust, vorn der Nilmesser", Karneol, *v. Sacken u. Kenner, Die Samml. d. K. K. Münz- u. Antiken-Kabinetts.* Wien 1866 p. 432 nr. 166; *„protome di maestoso fiume, la di cui chioma è cinta da un serto di pianta palustre. Nel campo scorgesi una figurina nuda che tiene una bacchetta in mano, che il Braun dichiarò per la misura a norma della quale si calcolava in Egitto sulla vallata del Nilo la fertilità della stagione"*, Abdruck einer aus Sammlung *Pistrucci* in Sammlung *Benj. Hertz* in London übergegangenen Gemme, *Bull. d. Inst. di corr. arch.* 1847 p. 138; „bärtiger Flußgott (Nil) gelagert, auf eine Urne gestützt, Füllhorn in der Linken, Schilf in der Rechten; neben ihm Krokodil", Karneol, *A. Furtwängler, Beschreibung der geschnittenen Steine im Antiquarium.* Berlin 1896. 4° p. 273 nr. 7362, vgl. *Raspe, A descr. catal. of gen. coll. of engraved gems, cast in coloured pastes by J. Tassie* 1 p. 194 nr. 2754; ähnlich, doch statt mit Krokodil mit Sphinx, *Raspe* nr. 2753 und *Dolce, Descriz. istor. del museo di Cristiano Denh.* Tom. 2 p. 6 L nr. 35; „der Flußgott Nil, nach links gelagert auf einem Krokodil, in der Linken Füllhorn, darauf ein Knäbchen sitzt; in der Rechten Schilf. Links eine bogenförmige Laube oder Aedikula, darin eine kleine tanzende Figur mit Fackel (?)", grüner Jaspis, *Furtwängler* a. a. O. p. 317 nr. 8668, offenbar identisch mit dem „Diaspro verde del sig. Vannutelli" bei *Cades, Impr. gemm. cent.* 5 nr. 70. *Bull. d. Inst.* 1839 p. 105; der Nil gelagert, unter dem rechten Arm nicht deutlich erkennbar ein Krokodil, umgeben von fünf (oder ursprünglich vielleicht sechs) Knäblein, von denen das eine auf dem Füllhorn steht, welches der Gott im rechten Arme hält, Hämatit, *Docum. inediti p. s. alla storia dei musei d'Italia 3. Museo Borgiano, Gemme* 3. cl. 1. div. nr. 33 p. 429f.; der Nil gelagert rechtshin, auf dem Haupte die Lotosblume, im rechten Arm ein Füllhorn, in der Linken ein Sistrum, im Felde ein Stern, roter Jaspis, von *Passerius* besprochen unter dem Titel *„Nilus Abraxeus Dissertatio VI"* im *Thes. gemm. antiq. astriferarum* 3 p. 163—170, danach bei *Matter, Hist. crit. du gnosticisme.* Planches. Paris 1828 p. 89, Pl. VIII Fig. 1; gelagerter Nil linkshin, in der Rechten wohl eher ein Schiff als ein Füllhorn, wie *King* meint; (Rev. Harpokrates auf der Lotosblume), *King, The Gnostics and their remains.* Second edition p. 436 Pl. C nr. 2. Zu den Nildarstellungen auf alexandrinischen Münzen bei *Poole* Pl. 19—21. *Zoëga, Numi Aeg. Imp.* Tab. 1. 2. 4. 5. 6. 7. 8. 12. 16. 17. 19. *Feuardent, Égypte anc.* 2 Pl. 16 nr. 830; 17 nr. 1112; 19 nr. 1316; 22 nr. 1863; 24 nr. 1654; 25 nr. 1969. nr. 2036; 29 nr. 2393; 30 nr. 2553. 2596. 2656 kann man fügen mehrere von *E. D. J. Dutilh, Monnaies alexandrines terres cuites du Fayoum et les seize génies de la statue du Nil qui est au Vatican à Rome, Annuaire de la soc. franç. de numismatique* 19 (1895) p. 463—476 mitgeteilte Typen, so nr. 3 (p. 463, abgeb. p. 464) eine Großbronze aus dem 5. Jahre des L. Verus in der Münzsammlung des Museums von Ghizeh: der Nil mit Schilfstengel und Füllhorn, ein Krokodil zur Seite, gelagert linkshin, umgeben von 16 Knäbchen, von denen das eine unterhalb des Krokodils, die übrigen in vier Reihen über einander links von dem Gotte gruppiert sind; nr. 4 (p. 464 mit Abbildung) eine Münze aus dem 13. Jahre des Trajan in derselben Sammlung: der Nil und eine nackte Frauengestalt (Eutheneia) gelagert links hin, ihnen zur Seite ein Krokodil; links auf einer Art Cippus ein stehender Knabe, nach den beiden Gottheiten hingewandt, in der Rechten eine Lotosblume, in der Linken einen Fisch; im Feld oben neben der Jahreszahl (LIΓ) die Ziffer IϚ (16); ferner (p. 474 mit Abbildung) eine Münze Trajans in derselben Sammlung: der Nil mit Schilfstengel und Füllhorn links hin sitzend; vor ihm knieend eine Frauengestalt mit rückwärts bauschendem Gewande, ihm einen Kranz reichend; beide umringt von den sich in munteren Sprüngen ergehenden 16 putti. Hinsichtlich des Nils auf römischen Kaisermünzen s. *Cohen, Méd. imp.* 2² p. 187—189 nr. 982—1003; p. 219f. nr. 1377. 1378; p. 231f. nr. 1497—1499. *Feuardent, Ég. anc.* 2 p. 337f. nr. 3615. 3616. 3617 Pl. 36, 3618. 3619 (Hadrian); *Cohen* 8² p. 39 nr. 52 (Constantius Gallus); p. 60 nr. 131—134 (Julian Apostata); p. 64 nr. 1; p. 67 nr. 16 (Julian u. Helena); p. 73 nr. 38—40 (Helena); p. 116 nr. 81 (Valens). Ein Kontorniat bei *Sabatier, Descr. gén. des méd. contorn.* Paris 1860. 4°. p. 78f. Pl. 12 nr. 8 = *Cohen* 8² p. 301 nr. 229 zeigt im Revers den Nil sitzend rechtshin auf einer Sphinx, auf der linken Hand ein Knäbchen, im rechten Arm ein Füllhorn; davor linkshin sitzende Frauengestalt mit Ähren in der Rechten; im Felde acht putti. Die Bleimünzen und Tesseren, welche den Nil und Isis zeigen, sind oben Bd. 2 Sp. 420f. u. 457 aufgezählt worden; s. ferner für Darstellungen des Gottes auf Bleitesseren *Dutilh* a. a. O. p. 472. *Museo num. Lavy* 1

p. 408 nr. 4591; p. 409 nr. 4595—4597. *Postolacca, Ann. d. Inst.* 1868 p. 281 nr. 267 und p. 308. *Bonner Jahrbücher* 2 p. 80 f. nr. 4—8. 18—42. 56. 66. *E. de Ruggiero, Catalogo del museo Kircheriano.* Parte 1. Roma 1878 p. 181 nr. 975. *R. Garrucci, I piombi ant. raccolti dall' emin. principe il cardinale Ludovico Altieri.* Roma 1847. 4°. p. 92. Drexler.]

Neilotis (*Νειλῶτις*), Beiname der Isis, *C. I. G.* 3, 6202. *Anth. App.* 335; vgl. d. Artikel Isis Sp. 425, 53. 426, 2. [Höfer.]

Neïs (*Νηίς* = *Νηιάς*, *Ναΐς*; *Νῆις ἐπὶ μὲν τοῦ δαίμονος βαρυτόνως λέγεται, ἐπὶ δὲ τῆς νύμφης ὀξυτόνως. νηΐδες, αἵτινες καὶ νύμφαι ὀρεστιάδες προσαγορεύονται, παρὰ τὸ νάω τὸ ῥέω, αἳ ἐν νάμασιν οὖσαι Etym. m.*, vgl. *Curtius, Griech. Et.*[5] 319) bezeichnet im allgemeinen eine Quellnymphe, s. *Nymphai*. Es wird oft mit *νύμφη* verbunden, z. B. *Hom. Il.* 6, 22 und mehrfach bei *Nonnos* u. *Apollodor*. An mehreren Stellen wird eine *νηῒς νύμφη* ohne Eigennamen angeführt, und zwar a) als Mutter des Satnios *Il.* 14, 444; b) als Gattin des Daphnis, der sonst verschiedene Namen beigelegt werden, kennt *Theokr.* 8, 95 und *Ovid A. A.* 1, 732 nur die *Νύμφα Ναΐς*; c) als Mutter des Iphition *Il.* 20, 384 (vgl. *Ed. Müller, Philol.* 7, 240); d) als Gemahlin des Endymion und Mutter des Aitolos, *Apollod.* 1, 7, 6; e) als Gemahlin des Magnes und Mutter des Polydektes und Diktys, *Apollod.* 1, 9, 6; f) als Mutter der von Atreus geschlachteten Söhne des Thyestes, *Apollod. ep.* 2, 13. — Auf einer chalkidischen Vase des Leydener Museums wird auch eine Bakchantin als *Ναις* bezeichnet (*C. I. G.* 7460. *Heydemann, Satyr- u. Bakchennam.* 28 u. 41).

Als weiblicher Eigenname kommt Neïs zweimal in der thebanischen Sage vor, um als Erklärung für den Namen des Neïtischen Thors in Theben (*πύλαι Νηίται* oder *Νηίσται*: vgl. *Curtius, Griech. Et.*[5] 316) zu dienen, 1. Tochter des Amphion und der Niobe, *Schol. Eurip. Phoen.* 1104. 2. einzige Tochter des Zethos, *Pherecyd.* b. *Schol. Eurip. Phoen.* 1104. *Schol. Hom. Od.* 19, 518. *Schol. min. Aesch. Sept.* 460; vgl. *Unger, Parad. Theb.* 310. *Stark, Niobe* 382 f. *v. Wilamowitz, Herm.* 26, 214 u. 221. [Wagner.]

Neïs (*Νῆις*), Sohn des Zethos, nach welchem das Neïtische Thor zu Theben benannt sein sollte, *Paus.* 9, 8, 4. *v. Wilamowitz, Herm.* 26, 221. [Stoll.]

Neith s. Nit.

Nektar s. Ambrosia.

Nekydaimon (*Νεκυδαίμων*), d. i. der, welcher aus einem Sterblichen oder vielmehr Gestorbenen ein Daimon geworden ist (*Rohde, Psyche* p. 95 Anm. 2. *Wünsch, Defixionum tabellae Atticae praef.* XXI s.), wird nicht selten angerufen in den Beschwörungen der Zauberpapyri, so im grofsen Pariser Zauberpapyrus v. 361 (*ὁρκίζω σε νεκυδαῖμον, εἴτε ἄρρης εἴτε θῆλυς*). 368. 397. 2031. 2061 und im pap. 46 des Brit. Mus. v. 340 p. 135 ed. *Wessely* = v. 334 p. 75 ed. *Kenyon*, sowie in Defixionstafeln aus Karthago, *C. I. L.* 8 Suppl. 1 nr. 12508—12510 = *Wünsch* a. a. O. praef. p. XV ff. (*ἐξορκίζω σε, νεκυδαίμων ἄωρε, ὅστις ποτ' οὖν εἶ* und ähnlich). [Drexler.]

Nele = *Νηλεύς* (s. d.), auf einem im Museum zu Neapel befindlichen etruskischen Spiegel aus Perugia, mit pelias und turia = *Τυρώ*; s. *Fabr. C. I. I.* 1069; *Gerhard, Etr. Sp.* 3, 164, t. CLXX; *Deecke* in *Bezzenb. Beitr.* 2, 169, nr. 76; *Engelmann, Tyro, Jahrb. d. D. Archäol. Inst.* 5, (1890) S. 171 ff. Vgl. Neleus Fig. 2. [Deecke]

Neleia (*Νήλεια*), Beiname der Aphrodite auf einer Inschrift aus dem thessalischen Demetrias *Ἀφροδίτῃ Νηλείᾳ Athen. Mittheil.* 15 (1890), 303 nr. 12. Von *Strabon* 9, 436 wird ein thessalischer Ort Neleia erwähnt. [Höfer.]

Neleiades s. Neleus u. Nestor.

Neleides s. Neleus u. Thrasymedes.

Neleios s. Neleus, Nestor, Antilochos.

Neleis s. Neleus u. Pero.

Neleus (*Νηλεύς*, vgl. *Usener, Götternamen* 12 ff., auch *Νειλεύς* oder *Νείλεως*; etruskisch Nele; s. d.). 1) Sohn des Poseidon (oder Enipeus) und der Tyro, der Tochter des Salmoneus und nachherigen Gemahlin Kretheus' von Iolkos in Thessalien, väterlicherseits Bruder des Pelias, mütterlicherseits des Aison, Amythaon und Pheres, Gemahl der [Niobide] Chloris, Vater des Nestor und Periklymenos, sowie zehn weiterer Söhne und der Pero, König von Pylos.

In der *Odyssee* (11, 235 ff.) wird erzählt: Tyro, die Tochter des Salmoneus (und der Alkidike *Apollod.* 1, 9, 8), von Liebe zu dem schönen Flufsgott Enipeus ergriffen wandelte oft an dessen Ufern. Da nahte sich ihr Poseidon in der Gestalt ihres Geliebten Enipeus. Die Wellen des Flusses türmen sich um das liebende Paar zu einer krystallenen Grotte. Beim Scheiden giebt sich der Liebende als Poseidon zu erkennen und kündet der Geliebten die Geburt herrlicher Kinder nach Jahresfrist an, empfiehlt ihr deren Pflege und gebietet ihr Schweigen. Tyro gebiert den Pelias, der hernach in dem herdenreichen Iolkos herrschte, und Neleus, den nachmaligen Herrscher des sandigen Pylos, vgl. *Pind. Pyth.* 4, 136. „Die anderen aber," fährt die Erzählung v. 258 fort, „gebar sie dem Kretheus, dessen Gattin sie wurde, v. 237, nämlich den Aison und Pheres, und den pferdefrohen Amythaon." Auch *Ovid Met.* 12, 552 nennt Neptunus *Nelei sanguinis auctor*. Wenn bei *Hygin. fab.* 10 Neleus ein Sohn des Hippokoon heifst, so ist das entweder ein Irrtum, oder es ist vielleicht in diesem Namen die Entstellung eines Epithetons des Poseidon (*ἵππιος*) zu sehen. Der Angabe des Epos, dafs Poseidon in Gestalt des Enipeus sich mit Tyro vereinigt habe, liegt übrigens wohl die Erinnerung an eine frühere Wendung der Sage zu Grunde, wonach wirklich Enipeus als Vater der Zwillinge galt, s. *Robert* in *Prellers Griech. Myth.* 1[4], 573, 1 und 579, 2 und Neleus 2, *Strabo* p. 356. *Lucian, Dial. mar.* 13.

Etwas anders lautet die Erzählung bei *Apollod.* 1, 9, 8, vgl. *Diod.* 4, 68: Tyro, die bei Kretheus, ihrem Oheim erzogen wird, gebiert die Zwillinge heimlich und setzt sie aus. Ein Pferd einer vorüberziehenden Herde ver-

letzt das eine Knäblein mit seinem Huf im Gesicht, der Pferdeknecht nimmt die Kinder auf, erzieht sie und nennt das verletzte Kind von der blutunterlaufenen Stelle in seinem Gesicht (πέλιος) Pelias, das andere Neleus. Nach anderer Überlieferung werden sie von einer Stute und einer Hündin ernährt, woher Neleus seinen Namen haben soll (ἐπεὶ κύων κατῃλέησε) *Schol. Il.* 10, 334. Herangewachsen *Aufs.* 147 ff., der außerdem in einem Vasenbild bei *R. Rochette, Mon. inéd.* t. 4, 1 die Bestrafung der Sidēro erkennen will (vgl. Nele).

Die beiden Überlieferungen über Herkunft und Jugend des Neleus und Pelias stehen nicht recht im Einklang mit einander. In der Odyssee verlangt der Gott Pflege und Auferziehung der Kinder, und von einer Aussetzung ist nicht die Rede, Tyro wird die Frau des Kretheus, viel-

1 u. 2) Tyro von Pelias und Neleus erkannt.

(*Gerhard. Etrusk. Spiegel* Bd. V, Heft 9, Taf. 89 = *Arch. Jahrb.* V, 173 B.)

(*Gerhard, Etrusk. Spiegel* T. 170 = *Arch. Jahrb.* V S. 173 C.)



3) Eimer der Sammlung Czartoryski in Paris (nach *Arch. Jahrb.* V [1890], 171)

finden sie ihre Mutter Tyro und töten deren böse Stiefmutter Sidēro, da sie erfahren, daſs Tyro von dieser schwer miſshandelt und zu niedrigen Magddiensten miſsbraucht worden sei, im Heiligtum der Hera. Die Erkennung der Tyro ist dargestellt auf einem Vasenbild auf einem Eimer der Sammlung Czartoryski in Paris und zwei etruskischen Spiegelzeichnungen, vgl. *Engelmann, Arch. Jahrb.* 5 (1890) S. 171 ff., Fig. A. B. C., darnach die beigegebenen Abbildungen (s. Fig. 1, 2, 3), *O. Jahn, Arch.*

leicht noch ehe sie die Zwillinge geboren (vgl. *Append. narrat.* in *Westerm. Mythogr. Gr.* p. 385), und gebiert von ihm den Aison, Pheres und Amythaon. Die ganze Sippe ist in Südthessalien zu Hause, wo wir den Enipeus und die Städte Iolkos, Pherai und Neleia finden. Auch *Apollodor* versetzt zwar die Vorgänge in dieselbe Gegend; da aber nach ihm Tyros Vater Salmoneus später sich in Elis ansiedelte, wo übrigens in der Gegend von Salmone auch ein Enipeusfluſs sich findet, den *Strabon* p. 356 im

Auge hat, so wird Tyro, deren Sage sonst an Thessalien geknüpft bleibt, nach ihrers Vaters Auszug bei ihrem Oheim Kretheus erzogen, sie gebiert die Zwillinge heimlich und setzt sie aus. Die Geschichte der bösen Stiefmutter Sidēro, die die Tyro miſshandelt und dafür von deren herangewachsenen Söhnen getötet wird, will sich nicht mit den übrigen Schicksalen der Tyro vereinigen; denn woher kommt diese Stiefmutter, wenn doch Salmoneus nach Elis gezogen ist? Hat er sie etwa in Thessalien zurückgelassen? und wie stellt sich Kretheus, der doch die Tyro bald nach deren Begegnung mit Poseidon oder nach der Geburt der Zwillinge zur Frau genommen haben muſs, zu den Miſshandlungen, die dieser von ihrer Stiefmutter erleidet? Läſst er sie ruhig geschehen? und zwar beiläufig 20 Jahre, bis die Söhne herangewachsen sind? oder hat er etwa selbst Tyro verstoſsen, nachdem er ihren früheren Umgang mit Poseidon später erfahren? Man sieht, die Stiefmutter Sidēro will sich nicht in den einfachen Bericht des Epos fügen, wonach es eher scheint, als habe Kretheus auch die Zwillinge in sein Haus aufgenommen. Offenbar hat sich zwischen die ältere, noch von *Pindar* vertretene Darstellung des Epos und die der späteren Mythographen die Behandlung des Stoffes durch die Tragiker eingeschoben, wodurch verschiedene nun mit der ursprünglichen Fassung unvereinbare Züge hereinkamen (s. Tyro). Die Hauptsache bleibt jedenfalls die Zurückführung des Pelias und Neleus auf Poseidon, den Herrn des Meeres und der Schifffahrt, den Schöpfer des Rosses und Beschützer der Rossezucht und der ritterlichen Künste, als deren Hauptvertreter die beiden Heroen gefeiert werden. Denn Pelias veranlaſst den Argonautenzug und Neleus heiſst der *ἱππικώτατος τῶν κατ' αὐτόν* *Schol. Il.* 11, 671, wie auch sein Sohn der *ἱππότα Νέστωρ* in der Ilias. Die Sage von den Umständen bei der Auffindung der Zwillinge und von ihrer Ernährung durch eine Kuh und eine Hündin verdankt aber ihre Entstehung jedenfalls zumeist dem Bedürfnis, eine Erklärung ihrer Namen zu geben.

In der Heldensage spielt Neleus weiterhin keine besondere Rolle und wird fast nur gelegentlich der Thaten seiner Söhne erwähnt. Immer erscheint er als Herrscher von Pylos. *Apollodor* erzählt, Pelias und Neleus hätten sich um die Herrschaft entzweit, Neleus sei vertrieben worden und nach Messenien ausgewandert, wo nach *Apollod.* 1, 9, 5 Aphareus, der Sohn des Pieres, eines Bruders von Neleus' Groſsvater Salmoneus, herrschte und wo dieser Pylos gründete. Nach *Apollod.* 1, 9, 11, 2 wohnte auch sein Stiefbruder Amythaon in Pylos. Sieht man auch ab von dem Orakelspruch, der den Pelias veranlaſst haben soll, alle Aioliden zu ermorden, da ihm einer den Tod bringen werde, so liegt es schon in der Familiengeschichte des Kretheischen Hauses begründet, daſs zwischen den angenommenen und den echten Söhnen des Kretheus sich ein Streit um die Herrschaft erheben muſste. Pelias geht daraus als Sieger hervor, Aison wird verdrängt, Pheres gründet in der Nähe eine neue Heimat in Pherai, Neleus wandert in die Ferne, nicht ohne alte Ansprüche aufrecht zu erhalten, vgl. die Forderung der Rinder des Iphiklos, und Amythaon schlieſst sich ihm an und findet gleichfalls in Pylos eine neue Heimat. Nach *Paus.* 4, 36, 1 fand Neleus dort schon eine von einem Pylos, Klesons Sohn, gegründete Stadt vor aus der er den bisherigen Besitzer vertrieb.

Das Reich des Neleus umfaſste nach homerischer Vorstellung auſser Messenien auch noch die südliche Landschaft von Elis, Triphylien, bis an den Alpheios: *Il.* 11, 712. Aber nicht das triphylische Pylos bei Lepreon, wie *Strabon* p. 350 zu erweisen sucht, sondern das messenische, an der Bucht von Navarino auf dem Vorgebirge Koryphasion ist der Sitz des Neleus und der Neleiden. Ein drittes Pylos in Elis am Peneios kann überhaupt nicht in Frage kommen. Da aber Pylos nicht bloſs die Residenz, sondern auch das Reich des Neleus bezeichnete, das sich bis zum Alpheios ausdehnte und also auch noch das triphylische Pylos umfaſste, so konnte es an Verwechslungen nicht fehlen. Das messenische Pylos entspricht nicht nur der homerischen Bezeichnung des „sandigen", sondern weist auch sogar die Grotte des Nestor auf, s. u. und vgl. *Lolling, Hellenische Landeskunde* = *J. Müllers Handb. der klass. Altert.-Wiss.* 3, 189. Der Katalog *Il.* 2, 591 zählt folgende Orte als Teile des pylischen Reiches auf: Pylos, Arene, Thryon (Thryoessa am Alpheios), Aipy (Aipion?), Kyparisseis, Amphigeneia (= Ampheia?), Pteleon, Helos und Dorion.

Neleus' Gattin ist Chloris, nach *Odyss.* 11, 283 die Tochter des Amphion, des Sohns des Iasos aus dem Minyeischen Orchomenos, worin sich nahe Beziehungen zwischen Pyliern und Minyern erkennen lassen, wie auch vielleicht in dem Namen des triphylischen Flüſschens Minyeis, *Il.* 11, 722. Nach *Diodor* 4, 68 war Chloris die Tochter des Amphion von Theben. Als Söhne des Neleus werden in der *Od.* a. a. O. mit Namen nur drei aufgeführt, Nestor, Chromios und Periklymenos, während es nach *Il.* 11, 692 zwölf Brüder waren, als Tochter die vielumworbene Pero. *Apollod.* 1, 8, 9 nennt folgende 12 Söhne: Tauros, Asterios*), Pylaon, Deimachos (bezw. Lysimachos, *Schol. Il.* 11, 691), Eurybios, Epileos (al. Epimenes), Phrasios, Eurymenes, Euagoras, Alastor, Nestor, Periklymenos.

Die schöne Pero (*Od.* 11, 288 ff.) ward von vielen Freiern umworben. Neleus versprach sie dem zu geben, der ihm die Rinderherde des ihm verwandten Iphiklos aus Phylake in der Nähe des Enipeus, auf die er Ansprüche zu haben glaubte, bringen würde. Wie dies geschah, deutet die *Odyssee* a. a. O nur an.

*) [*O. Wulff, Zur Theseussage.* Dorpat 1892. S. 155 ff. erblickt in Tauros und Asterios eine Beziehung zur Minossage und will dieselbe aus der Bedeutung von Neleus und Minos als Totengötter erklären, wogegen *Gruppe, Jahresber. üb. d. Mythol. aus d. Jahren 1891 u. 92* S. 190 in diesem Falle an Verbindung eines milesischen (oder pylischen) und eines kretischen Heiligtumes denkt. Roscher.]

Nach *Apollod.* 1, 9, 12 war es Amythaons Sohn Bias, für den sein Bruder, der Seher Melampus (s. d.), das Wagnis übernahm und nach allerlei Mühsal glücklich bestand. Nach *Odyssee* 15, 229 ff. nahm Neleus dem Melampus während seiner Abwesenheit in Phylake auf ein volles Jahr seinen Besitz weg. *Paus.* (4, 36, 3) erwähnt bei der Beschreibung von Pylos auch eine Grotte daselbst, in der die Stallungen der Rinder des Nestor und früher des Neleus gewesen seien, und die wirklich in dem messenischen Altpylos auf Koryphasion wieder aufgefunden wurde, s. *Lolling* a. a. O., *Curtius, Peloponnes* 2, 177, *Gruppe, Gr. Mythol.* 152. *Pausanias* macht an dieser Stelle auf die Wahrnehmung aufmerksam, dafs der Reichtum der Menschen jener Zeit vorwiegend in Rofs- und Rinderherden bestanden habe und dafs sie darauf ausgingen, diese möglichst zu vermehren. Raub- und Beutezüge nach solchen Herden gaben Anlafs zu vielen Fehden und auch Neleus, der Herdenreiche, hatte darob solche Kämpfe zu bestehen (s. u.).

Einen anderen Anlafs hatte der Krieg, den Herakles gegen Neleus führte. Dieser hatte sich geweigert, den Herakles, der des Eurytos Sohn Iphitos von Oichalia erschlagen hatte, von dieser Blutschuld zu reinigen, weil Neleus mit Eurytos befreundet war. *Schol. Venet. A ad Il.* 2, 336 nach *Hesiods Katalogos: Hes. fragm.* 33 *Rzach. Apollod.* 2, 6, 2, 2. *Diod.* 4, 31. *Schol. Pind. Ol.* 9, 31. Da zog Herakles nach Besiegung der Epeier, um Neleus für diese Abweisung zu strafen, gegen ihn, eroberte Pylos und tötete alle seine Söhne bis auf Nestor, der damals in Gerenia erzogen wurde. *Il.* 11, 690—693. *Hes. fragm.* 33 ff. *Rzach, Apd.* 2, 7, 3. Die Hauptrolle in diesem Kampfe spielt aber nicht Neleus selbst, sondern Periklymenos, der trotz seiner Gabe, sich in alle möglichen Gestalten zu verwandeln, zuletzt doch von Herakles gleich seinen Brüdern getötet wird, s. bes. *Ov. Met.* 12, 530—571. *Apollodor* läfst auch den Neleus schon in diesem Kampf umkommen, ebenso *Hygin fab.* 10. Nach *Il.* 5, 395 soll damals Hades selbst den Pyliern geholfen haben, aber von Herakles verwundet worden sein. *Preller, Griech. Myth.* 2³, 240 vermutet, dafs hier ursprünglich unter *Πύλος* das Thor der Unterwelt gewesen sei; durch die Gleichsetzung mit dem Neleischen Pylos sei dann die Sage vom Krieg des Herakles gegen Neleus entstanden. Andere Erklärer geben als Ursache dieses Kriegs an, dafs die Pylier den Orchomeniern gegen Theben geholfen hätten, wieder andere, dafs Neleus dem Herakles die Rinder des Geryones geraubt habe, *Schol. Il.* 11, 690. *Schol. Pind. Ol.* 9, 43. *Philostr. Heroic.* p. 302 *Kayser.*

In der *Il.* 11, 671 ff. erzählt Nestor aufser dem gelegentlich eingeflochtenen Krieg mit Herakles noch von einem Raubkrieg, den die Epeier-Eleier, ermutigt durch die Niederlage, die die Pylier durch Herakles erlitten, gegen Neleus unternahmen. Dieser hatte auch (v. 699 bis 702) vier Rosse zum Wagenwettkampf nach Elis geschickt, Augeias hatte sie zurückbehalten und viele andere Pylier ähnlich geschädigt (686—88). Nun zogen die Pylier unter Neleus einzig noch übrigem Sohne Nestor gegen die Epeier und machten grofse Beute. Während diese in Pylos verteilt wird, rücken die Epeier wieder heran bis zum Alpheios, und belagern die Grenzstadt Thryoessa. Athena verkündet dies dem Neleus. Dieser will den noch jugendlichen Nestor nicht mitziehen lassen, und verbirgt ihm die Rosse. Nestor zieht nun zu Fufs aus und rückt den Epeiern entgegen. In der Nacht vor der Schlacht lagern die Pylier am Minyeios und gelangen bis Mittag des nächsten Tages vor Thryoessa. Nestor tötet des Augeias Eidam Mulios und die Molionen entgehen ihm nur durch die Hilfe ihres Vaters Poseidon. Bis Buprasion wurden die Epeier zurückgeworfen. Neleus erscheint um diese Zeit als betagter Greis, der nicht mehr am Kampfe teilnimmt.

Nach *Paus.* 5, 8, 2 soll er mit Pelias die olympischen Spiele hergestellt haben. Aus der obigen Homerstelle ergiebt sich wenigstens, dafs er mit seinen Rossen an elischen Kampfspielen sich beteiligte.

Auch einen Kampf der Pylier mit den Arkadern aus seiner Jugendzeit, also unter Neleus' Herrschaft erwähnt Nestor *Il.* 7, 133 ff. am Keladon [und Jardanos?].

So treten überall die eigenen Thaten des Neleus zurück hinter denen seiner Söhne, er selbst steht nur inmitten seines Reiches als mächtiger, reichbegüterter Herrscher da, und wie das Heldenlied von ihm selber wenig zu melden weifs, so hat er auch der bildenden Kunst keinen Stoff zur Darstellung gegeben. Vgl. jedoch den Artikel Nele u. ob. Fig. 1—3.

Sein Tod erfolgte entweder nach *Apollod.* 2, 7, 3 im Kampf mit Herakles, oder nach *Paus.* 2, 2, 2 in Korinth, wo er an einer Krankheit starb und begraben wurde, sein Grab sei aber nicht zu finden gewesen. Das Neleion in Athen, das durch eine Inschrift vom J. 418 v. Chr., die Kodros, Neleus und Basile nennt, bekannt geworden ist, scheint ein Heroon des Sohnes des Kodros (s. Neleus 2), des Gründers der attisch-ionischen Kolonie Milet, gewesen zu sein, und mit dem Poseidonssohn Neleus nichts zu thun zu haben, vgl. *Arch. Ztg.* 1885, 162 f., *E. Curtius, Sitzungsberichte der Berl. Akad.* 1885, 437 ff. *Stadtgesch. v. Athen* S. 79.

Der Name Neleus wird verschieden erklärt. Nach *Schol. Il.* 10, 334 hiefs er so, weil eine Hündin ihn säugte (*ἐπεὶ κύων κατηλέησε*), wobei das anlautende N ausser Acht bleibt. Das *Et. M.* erklärt den Namen von *νέος* und *λεώς* = der ein neues Volk Begründende. *Nauck, Suppl. zu Jahns Jahrb.* 12, 4, 632: als: Ohneland = Auswanderer; *Gruppe, Griech. Myth.* 153, 1 fafst den Namen als Kurzform eines Kompositums, dessen erster Bestandteil finster, schwarz, bedeutet; nach *Strabon* 449, 14 habe *Νηλεύς* ein Flufs auf Euboia geheifsen, dessen Wasser die davon trinkenden Schafe schwarz färbte, und auch *Νεῖλος* (s. d.), der Name des bekannten Flusses, bedeute „schwarz“, wie dieser Flufs auch hebräisch der Schwarze שִׁיחוֹר heifse (vgl. auch *Usener, Götternamen* 13 f.). Diese Etymologie hat sehr viel für sich, wenn man bedenkt, dafs auch der Name von

Neleus' Bruder Pelias „blauschwärzlich" bedeutet; vielleicht sollen beide Namen auf die Abstammung von Poseidon, dem πατὴρ κυανοχαίτης und μελαγχαίτης παρακοίτης (*Epith. deorum*) hindeuten. Alle diese Erklärungen haben aber aufser der letzten das Gemeinsame, dafs sie nur passen, wenn Neleus ein Beiname ist, den sein Träger nach seinen späteren Schicksalen erhielt, nur die Namensbedeutung Schwarz ist derart, dafs sie annehmen läfst, dieser Name sei ihm schon von Geburt an beigelegt worden. Dasselbe läfst sich auch von der Etymologie aus νη und ἔλεος sagen (*Pape-Benseler*), die allerdings die Aussetzung des Neugeborenen voraussetzt, der ohne Erbarmen dem Verderben preisgegeben wird.

2) Sohn des Kodros von Athen, Gründer von Milet. Über diesen selbst ist wenig zu sagen; er gewinnt seine Bedeutung erst in dem Zusammenhang der Genealogie, die ihn mit dem Pylier Neleus verbindet. Milet galt als eine Kolonie von aus Attika ausgewanderten Joniern; nach Athen seien mit Melanthos, dem Vater des Kodros, viele Messenier ausgewandert und hätten (ergänze: nachher, unter des Melanthos Enkeln) mit den Joniern gemeinsam eine Kolonie nach Kleinasien ausgeführt, *Strabon* 633. Aber nicht nur Milet, sondern auch eine Anzahl anderer zu der jonischen Dodekas gehöriger Städte sollte von den Enkeln dieses Melanthos gegründet worden sein. Den Phokäern aber wurde der Beitritt zum Panionion nur gestattet, nachdem sie von Teos und Erythrä Könige aus dem Geschlecht der Kodriden angenommen hatten, *Paus.* 7, 3, 10. *Strabon* 632 berichtet nach *Pherekydes*, den Anfang dieser Auswanderung der Jonier habe Androklos, der echte Sohn des Kodros, gemacht, indem er Ephesos gründete. Neleus, aus Pylos stammend, gleichfalls ein Sohn des Kodros, habe Milet erbaut und auf dem Poseideion einen Altar errichtet; der Kodride Andropompos habe Lebedos, die unechten Kodrossöhne Kydrelos, Nauklos, Knopos die Städte Myus, Teos und Erythrai gegründet, die Gründung von Priene schreibt er Aipytos, dem Sohne der Neleus von Athen, zu. Das Bemerkenswerte an diesen Gründungssagen ist, dafs alle diese Gründer von dem Pylier, resp. Messenier Melanthos stammen sollen. Damit ist zu vergleichen, was *Paus.* 2, 18, 8 über die Übersiedlung der Pylier aus Messenien nach Athen berichtet (vgl. *Hellanic.* bei *Müller, fragm. hist. Gr.* 1, p. 47, *frg.* 10). Hiernach vertrieben die Herakliden die Nachkommen des Pyliers Neleus aus Messenien. Das Stemma der Neleiden s. bei *Toepffer, Att. Geneal.* S. 320. Die von den Herakliden vertriebenen Neleiden waren Alkmaion, Peisistratos, die Söhne Paions und Melanthos, der Vater des Kodros.*) Diese seien mit Ausnahme des Peisistratos, von dem *Pausanias* nicht anzugeben weifs, wohin er gewandert, nach Athen gekommen; von Alkmaion und den Söhnen Paions stammten die Alkmaioniden und Paioniden, Melanthos aber sei König geworden, indem er den letzten Theseiden Thymoites stürzte, vgl. *Herod.* 5, 65 und vor allem die gründliche Untersuchung *Toepffers* a. a. O. S. 225ff. Melanthos (s. d.) ist zugleich Eponym des attischen Demos Melainai. Unter seinem Sohne Kodros hätten sich dessen zwei älteste Söhne Medon und Neileus (Neleus) über die Thronfolge entzweit, da dieser unter jenen, der an einem Fufse lahm war, sich nicht fügen wollte. Die Pythia entschied für Medon, und Neleus wanderte mit den übrigen Söhnen des Kodros als Führer jonischer Kolonieen, denen sich auch Athener anschlossen, nach Kleinasien aus (*Paus.* 7, 2, 3): Neleus nach Milet, wo am Wege nach Didymoi sein Grab gezeigt wurde, Damasichthon und Prometheus (oder Promethos) nach Kolophon, Androklos nach Ephesos und Samos, Kyaretos (*Strabon* Kydrelos) nach Myus, Neleus' Sohn Aipytos nach Priene, Damasos und Naoklos nach Teos, nachdem schon vorher ein Nachkomme des Melanthos, namens Apoikos, dahin gekommen, Kleopos (*Str.* Knopos) nach Erythrai.

Bedeutungsvoll ist besonders die Angabe *Strabons*, dafs Neleus einen Altar auf dem Poseideion errichtet habe. Erwägt man nämlich, dafs die 12 kleinasiatischen Jonierstädte die Stammesfeier der Panionien im Dienste des (helikonischen) Poseidon begingen, so ist es begreiflich, dafs sie die Abstammung ihrer Gründer auf Poseidon selbst zurückzuführen suchten (vgl. die Forderung, dafs die Phokaier Könige aus dem Geschlecht der Kodriden, also des Pyliers Neleus, annehmen mufsten, um ins Panionion Aufnahme zu finden), und das gelang, wenn der alte Neleus, von dem die Kodriden sich herleiteten, aus einem Sohne des Enipeus zu einem Sohne des Poseidon gemacht wurde, und das wird wohl in Jonien geschehen sein. Denn dafs er ursprünglich für einen Sohn des Flufsgottes Enipeus galt, geht aus der Erzählung des *Odyssee* selbst hervor, wonach Tyro ihren Geliebten zunächst für Enipeus halten mufste, ehe er sich ihr beim Scheiden als Poseidon vorstellte. Auf diesen Hergang deutet auch das Heiligtum des Poseidon-Enipeus in Milet (s. o.), darauf auch vielleicht der Umstand, dafs sonst im Epos die poseidonische Abkunft des Neleus nirgends besonders hervortritt. Die Sage von der Flucht der Pylier vor den Herakliden nach Athen enthält jedenfalls einen geschichtlichen Kern, vgl. *Busolt, Gr. Gesch.* 1^1, 214f., und so ist auch wohl dessen Vermutung richtig, dafs die grofse Rolle, die Nestor in der *Ilias* spielt, dem Umstand zuzuschreiben sei, dafs die Gründer der jonischen Städte sich von dem pylischen Königshause herleiteten. [Vgl. über die Flucht der Neleiden nach Athen vor allem *Toepffer, Att. Geneal.* 239: „Da der Adel der hervorragendsten ionischen Städte sich aus Messenien herleitete und den pylischen Helden Neleus, den Begründer der staatlichen Ordnung und Kultur Ioniens, als Ahnherrn verehrte, so konnten die Athener ihren gleichlautenden Ansprüchen auf die Kolonisierung

*) Dafs die Vertriebenen drei verschiedenen Generationen angehören, hat nichts Auffallendes, wenn man erwägt, dafs Neleus 12 Söhne hatte, von denen der Stammvater des Melanthos der älteste, der des Peisistratos der jüngste, und dieser Peisistratos selbst wieder der Sohn des jüngsten Sohnes des Nestor war.

des Landes nur in der Weise Geltung und Nachdruck verleihen, dafs sie ebenfalls an Messenien anknüpften und den Stammvater des dortigen Königshauses zum Ahnherrn ihrer alten Geschlechter machten" u. s. w. Ein Heiligtum (*ἱερόν, τέμενος*) *τοῦ Κόδρου καὶ τοῦ Νηλέως καὶ τῆς Βασίλης* wird in einem attischen Volksbeschluss v. J. 418 v. Chr. erwähnt (*Ἐφημ. ἀρχ.* 1884 p. **161**. *American Journ. of arch.* 3 p. 38 ff.; vgl. *Usener, Götternamen* 12 ff. *Toepffer* a. a. O. 240 Anm. 2. *Arch. Ztg.* 43, 163). Über die Neleustochter Elegeis s. d. u. vgl. *Immisch, Klaros* 129. 6. Ein milesisches Fest *Νηληΐς* (*ἑορτή*) erwähnen *Plut. mul. virt.* 16 u. *Polyaen.* 8, 35. Roscher.]
[Weizsäcker.]

Nelisa? s. Hesperiden Bd. 1 Sp. 2598.

Nelo (*Νηλώ, Νειλώ? Hercher*), Tochter des Danaos, vermählt mit dem Aigyptiden Menemachos (wie jedenfalls mit *L. Dindorf* für das überlieferte Menachos zu schreiben ist) *Apollod.* 2, 1, 5, 5. [Stoll.]

Nemaios (*Νεμαῖος*). Eine Münze des Postumus mit der Darstellung des löwenwürgenden Herakles trägt die Legende Herculi Nemaeo, *Eckhel, Doctr. num. vet.* 7, 444. [*J. de Witte, Recherches sur les empereurs qui ont regné dans les Gaules.* Lyon 1868. 4°. p. 30 nr. 100 Pl. 7 nr. 100ª. *J. de Witte, Médailles inédites de Postume.* Paris 1845 (*Extr. de la Revue Num.* 1844) p. 6 f. Pl. 8, 1. Drexler.] [Höfer.]

Nemanus (*Νεμανοῦς*) wird von *Plutarch de Is. et Os.* c. 15 p. 26 ed. *Parthey* als einer der Namen der Gemahlin des Königs Malkandros von Byblos (neben Saosis u. Astarte) bezeichnet. Isis, so erzählt *Plutarch* c. 15, hat erfahren, dafs die Lade mit dem Leichnam des Osiris bei Byblos ans Land gespült, an einer Erike abgesetzt und zusammen mit dem sie umschliefsenden*), vom König Malkandros abgeschnittenen Baum in den Palast des Herrschers gekommen sei, wo die Erike als Stütze des Daches dienen sollte. Dürftig gekleidet setzt sich die Göttin an eine Quelle und haucht den Mägden der Königin, denen sie das Haar flicht, ambrosischen Wohlgeruch ein. Die Königin wird durch den Duft von Verlangen nach der Fremden erfafst Sie macht sie zur Amme ihres Kindes. Isis, erzählt *Plutarch* weiter (c. 16), nährt das Kind, indem sie ihm den Finger in den Mund steckt — ein von dem griechischen Autor nicht verstandener Ritus der Adoption (*Maspero, Hist. anc. des peuples de l'Orient classique* 2 p. 487 Anm. 1. p. 571 Anm. 2) —, verbrennt bei Nacht die sterblichen Teile desselben und umfliegt als Schwalbe klagend die Säule, welche die Lade mit dem Leichnam ihres Gemahls birgt. Einst kommt die Königin dazu und bricht in lautes Angstgeschrei aus. Sie vereitelt dadurch die Absicht der Göttin, dem Kinde die Unsterblichkeit zu verschaffen. Nun giebt sich Isis zu erkennen, erbittet die Säule und bricht in so heftiges Klagen über der Lade aus, dafs der jüngere Sohn des Königs stirbt. Den älteren nimmt sie zugleich mit dem Sarge auf das Schiff mit. Auch dieser (c. 17), der den Namen Maneros oder nach anderen Palaistinos oder Pelusios führt, erleidet den Tod und zwar durch den Blick der Göttin, als er sie belauscht, wie sie weinend den Leichnam des Gemahls liebkost. — Über die Rolle der Stadt Byblos im Osirismythus s. die oben Bd. 1 Sp. 1866 f., Bd. 2 Sp. 373 u. 2305 verzeichnete Litteratur, auch *Aristides Apologia* c. 12 (*Texts and Studies* 1 nr. 1. Cambridge 1891 p. 45. 60 f. 107. *Texte u. Untersuchungen* Bd. 9 Heft 1 Abh. 2 p. 14. 52. 89), besonders aber *Maspero, Hist. anc. des peuples de l'Orient classique* 2 p. 174 Anm. 6 u. p. 570—572. In dem Namen Nemanus, den noch *Lepsius* (bei *Parthey* a. a. O. p. 196) für unägyptisch hielt, haben *Brugsch, Die fremde Aphrodite in Memphis, Zeitschr. f. äg. Spr.* 1 nr. 1, vgl. *Rel. u. Myth. d. alt. Äg.* p. 471 (hier frageweise), *Lauth, Über den ägyptischen Maneros, Sitzungsber. d. Königl. bayer. Ak. d. W. z. München* 1869 2 (p. 163—194) p. 184, *Dümichen, Gesch. d. alt. Aeg.* p. 187 und *Maspero* a. a. O. 1 p. 104 Anm. 3 die Bezeichnung einer der beiden Genossinnen des Thot von Hermopolis, Nehemâuit, Nehemuait, Nahmâouît oder ähnlich (s. *Dümichen* a. a. O. *Brugsch, Rel.* p. 471. *Lanzone, Diz. di mitol. egizia* p. 434 ff. *Maspero* a. a. O.) erkannt. Die Dreinamigkeit der Königin bei *Plutarch* erklärt *Maspero* a. a. O. 2 p. 571 Anm. 1 sehr ansprechend in folgender Weise: *„Astarté est le nom que la reine prenait dans la version phénicienne: la contrepartie égyptienne du même récit lui substituait celui de Nemanous ou celui de Saôsis, c'est-à-dire deux formes principales d'Hâthor, l'hermopolitaine Nahmâouît et l'héliopolitaine Jousasit . . . . Il semble résulter de la présence de ces noms, qu'il y avait, en Égypte, aux moins deux versions des aventures phéniciennes d'Isis, l'une d'origine héliopolitaine, l'autre purement hermopolitaine."*

Nehemâuit ist also, wie bemerkt, eine Form der Hathor. Ihr Name bedeutet nach *Dümichen*, „die vom Übel Errettende" („die, welche den Gewaltthätigen abwehrt", *Brugsch*, *„celle qui arrache le mal"*, *Maspero*), in Anspielung auf das die bösen Geister scheuchende Seistron, dessen Aufsatz das Haupt der Göttin ziert (s. die Abbildung bei *Brugsch, Rel.* p. 471 u. bei *Lanzone* Tav. 174 Fig. 1—3), und in dessen Gestalt sie auf dem Torso nr. 401 des Museo Nazionale in Neapel (abgebildet bei *Lanzone* p. 436) erscheint. Bronzestatuetten der Göttin aus der Zeit der 26. Dynastie werden verzeichnet von *E. Allemant, Coll. d'antiquités égyptiennes* Londres (1878) p. 18 nr. 90. p. 35 nr. 174. [Drexler.]

Nemausicae s. Namausicae.

Nemausos (*Νέμαυσος*), ein Heraklide, nach welchem die gleichnamige Stadt in Gallien benannt war, *Parthenius* bei *Steph. Byz.* s. v.
[Stoll.]

Nemausus. Die Quelle der Stadt Nemausus (*Auson. urb. nob.* XX 33 p. 154 *Peip. vitrea non luce Nemausus purior*) genofs, wie es

*) Vgl. eine Darstellung bei *Mariette, Denderah* 4 p. 66, welche den Busirischen Osiris in seiner Lade liegend, durch welche ein Baum hindurch gewachsen zu sein scheint, vorführt, *Brugsch, Die Ägyptologie* p. 310.

scheint schon seit ältester Zeit, göttliche Verehrung. Das beweisen die in und an derselben gefundenen Votivgegenstände, darunter eine Anzahl von Inschriften, die dem *deus Nemausus* geweiht sind (*C. I. L.* 12, 3072. 3077. 3093. 3102. 3132. 5953 [Überlieferung unsicher]; die griechische Inschrift ΘΕΩ ΝΕΜΑΥϹΩ ist wohl eine Fälschung, *C. I. L.* 12, 254*). Nach der „heiligen“, „göttlichen“ Quelle — das bedeutet der Name (s. *Glück, Kelt. Namen* p. 16 75. *Pictet, Revue celtique* 2, p. 5f.) — ist dann die Stadt benannt worden. Der Gott heifst *Nemausus* oder *deus N.*, zweimal hat er das im südlichen Gallien nicht seltene Epitheton *Augustus* (nr. 3102. 5953). Er wird einmal angerufen im Verein mit dem *Iuppiter optimus maximus Heliopolitanus* (nr. 3072, der Dedikant ist ein *primipilaris* aus Berytus), einmal mit dem Silvanus und Liber pater zusammen (nr. 3132); der Stein nr. 3077 ist geweiht *Laribus Augustis et Minervae Nemauso Urniae Avicanto* (die beiden letzten sind ebenfalls Quellgottheiten). Sonst geben die Inschriften für den Kultus nicht viel aus. Ein Sex. Utullius Perseus weiht dem Gotte testamentarisch *horologium et cerulas II argenteas* (nr. 3100), ein *iugarius* Namens Censor löst sein Gelübde *si filia superstit. decessisset* (nr. 3102), ein Marius Paternus *pro patre* (nr. 3097). Unter den Dedikanten erscheint auch ein *quaestor coloniae* (nr. 3094). Eine Inschrift steht auf einem Säulenkapitäl, das also als Votivgabe gedient hat (nr. 3101), eine andere (jetzt verlorene) auf „une petite plaque de cuivre jaune“ (nr. 3098, vgl. *Mowat, Notice épigraphique* p. 126). — Ausführlich handelt über den *fons Nemausus Mérimée, de antiquis aquarum religionibus* (Paris 1886) p. 12ff. Vgl. auch *Vallentin, Bull. épigr.* 2, 80ff. 122ff. [M. Ihm.]

Nemea (*Νεμέα*) 1) Tochter des Asopos, nach welcher das argivische Nemea, wo die Spiele stattfanden, benannt war, *Paus.* 2, 15, 3. Auf einem Weihgeschenk der Phliasier in Olympia war sie mit ihren Schwestern beim Raube der Aigina durch Zeus anwesend dargestellt, *Paus.* 5, 22, 6. — 2) Die Göttin der Nemeischen Spiele war eine Tochter des Zeus und der Selene (von der nach alter Lokalsage sogar der nemeische Löwe abstammte, vgl. *Roscher, Selene* S. 7f.) nach *Schol. Pind. argum. Nem.* Ebenda wird berichtet, dafs *Aischylos* (in dem Nemea betitelten Drama (*Nauck, F. T. G.*² 49) den Archemoros als Sohn der Nemea bezeichnete. Alkibiades weihte in Athen zwei Gemälde des *Aglaophon* (oder *Aristophon*), deren eines die Nemea zeigte, wie sie den Alkibiades auf ihrem Schofse trug, während auf dem andern Olympias und Pythias ihn bekränzten, *Satyros* bei *Athen.* 12, 534d. *Plut. Alcib.* 16, vgl. *Paus.* 1, 22, 6. Der Maler *Nikias* hatte auf einem Gemälde, welches Silanus aus Asien nach Rom entführte und Augustus in der von ihm geweihten Curie anbringen liefs, die Nemea dargestellt, auf einem Löwen sitzend, eine Palme in der Hand (vgl. *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1⁴, 495, 4). Neben ihr stand ein Greis mit einem Stabe, über dessen Haupte eine Tafel hing, auf der eine Biga dargestellt war.

Auf Vasenbildern erscheint Nemea anwesend bei der Leichenfeier des Archemoros, inschriftlich bezeugt auf der Archemorosvase, wo sie im Gespräche mit Zeus dasitzt (*Neapel* nr. 3255. *C. I. G.* 8432, abgeb. *Overbeck, Gal. her. Bildw.* Taf. 4, 2 u. *Baumeister, Denkm. d. klass. Alt.* S. 114, vgl. *Brunn, Ann. d. Inst.* 22, 333f.). Auch auf den zahlreichen rot- und schwarzfigurigen Darstellungen der Bezwingung des nemeischen Löwen durch Herakles hat man in der als Gegenstück zu Athene dargestellten Frauengestalt, die häufig durch erhobene Arme ihren Anteil an dem Vorgange kundgiebt, Nemea erkannt (z. B. *Petersburg* nr. 25. 68. 523. *Neapel* 2861); auf der grofsartigen rf. Vase in *München* (nr. 415, abgeb. *Mon. d. Inst.* 6, 27 A und *Baumeister* a. a. O. 656) ist sie freilich als Galene bezeichnet. [Wagner.]

Nemeaios (*Νεμεαῖος*), Beiname des Zeus = Nemeios (s. d.), *Pind. Nem.* 2, 4. *Arg. Pind. Nem.* p. 425 B = p. 10 *Abel.* [Höfer.]

Nemeïos (*Νεμήϊος*), Beiname des Zeus von *νέμειν* abgeleitet, der, wie Helios, *διανέμει τοῖς ἐπὶ γᾶς πᾶσι καὶ γενέσιος καὶ τροφᾶς καὶ βιοτᾶς τὰν ποθάκουσαν μοῖραν*, *Archytas* bei *Stob. Floril.* 43, 134. [Höfer.]

Nemeios (*Νέμειος*), Beiname des Zeus von dem zwischen Kleonai und Phlius gelegenen Thal Nemea, wo sich sein Tempel in einem heiligen Haine — *Νεμεαίου ἐν πολυϋμνήτῳ Διὸς ἄλσει Pind. Nem.* 2, 4ff. *Διὸς Νεμέοιο παρ' ἄλσος Theokr.* 25, 169 *ἔν γε βαθυπέδῳ Νεμέᾳ Pind. Nem.* 3, 18 *δασκίοις Φλιοῦντος ὑπ' ὠγυγίοι ὄρεσιν Pind. Nem.* 6, 44; vgl. *Ol.* 9, 87. *Strabo* 8, 377 — befand, *Paus.* 2, 15, 2; vgl. *Chandler, Reisen in Griechenland* 330f. Die Hauptkultstätte des Zeus Nemeios war Argos, wo er nebst der Hera Argeia als Nationalgott verehrt wurde, *Paus.* 2, 20, 3. 24, 2. 4, 27, 6. *Schol. Soph. El.* 6, und als besondere Ehre verliehen die Argiver die *θεωροδοκία τοῦ Διὸς τοῦ Νεμείου καὶ τῆς Ἥρας τῆς Ἀργείας*, *Arch. Zeit.* 13, 39. *Waddington* 1730 a. Opfer an den Zeus Nemeios werden erwähnt auf argivischen Inschriften *C. I. G.* 1, 1123. *Le Bas* 2, 121 p. 56; das Standbild des Zeus, *ἄγαλμα ὀρθὸν χαλκοῦν* war ein Werk des Lysippos, *Paus.* 2, 20, 3. Auch die Athener huldigten dem Zeus N.: *Demosthenes* erzählt, dafs er als *ἀρχιθέωρος* bestimmt gewesen sei *ἀγαγεῖν τῷ Διὶ τῷ Νεμείῳ τὴν κοινὴν ὑπὲρ τῆς πόλεως θεωρίαν*, *Dem. in Mid.* 32 p. 552; auch zn Oineon in Lokris war ein *ἱερὸν τοῦ Διὸς τοῦ Νεμείου*, wo der Sage nach *Hesiod* ermordet sein sollte, *Thuk.* 3, 96; vgl. ferner die Inschrift aus Mylasa *Διὸς Νεμείου*, *Athen. Mitth.* 15 (1890), 261 und die Grabinschrift aus Ephesos *τὰς δὲ παρ' Ἀλφηῷ τιμὰς καὶ Ζηνὶ Νεμήῳ οὗτος ὁ δυσπενθὴς τύνβος ἐνοσφίσατο*, *Newton-Hicks, Anc. greek inscr. Brit. Mus.* 626 p. 246. Auf Münzen von Alexandreia ist der Gott mit der Umschrift *Ζευς Νεμειος* dargestellt, *Head, Hist. num.* 719. *Catal. of greek coins Brit. Mus. Alexandria* 17. *Overbeck, Zeus Kunstmythologie* 17. Die nemeischen Spiele (*Νέμεια*, *Νέμια* oder *Νεμείων ἀγών*, *ἀγὼν τῶν Νεμείων*, *τῶν Νεμείων πανήγυρις*, *Νεμεακὸς ἀγών* etc.) sollen der Sage

nach von den Sieben zu Ehren des Archemoros (s. d.) eingesetzt worden sein. *Apollod.* 3, 6, 4. *Arg. Pind. Nem.* p. 425 *Boeckh.* = p. 10 *Abel*; vgl. *Paus.* 8, 48, 2. — *Aelian v. h.* 45 nennt statt des Archemoros den Pronax (s. d.); eine Erneuerung der Nemeen fand durch die Epigonen statt. *Paus.* 10, 25, 7. [Münzen von Argos mit der Aufschrift ΝΕΜΕΙΑ ΗΡΑΙΑ oder häufiger ΝΕΜΕΙΑ allein s. bei *Imhoof-Blumer and Gardner, A numismatic commentary on Pausanias* p. 33. *A Cat. of the Greek Coins in the Brit. Mus. Peloponnesus* p. 148 nr. 153. p. 152 nr. 170; vgl. p. 146 nr. 124 „vase inscribed ΝΕ". Drexler.] Nemeen wurden ferner gefeiert in Aetna in Sicilien, *Schol. Pind. Ol.* 13, 158 p. 288 *Boeckh*, in Megara *Schol. Pind. Ol.* 7, 157 p. 182, in Anchialos in Thrakien, *Mionnet, Suppl.* 2, 223, 108. [*Mionnet* hat offenbar irrig gelesen; die Münzen von Anchialos tragen die Aufschrift CΕΒΗΡΙΑ | ΝΥΜΦΙΑ. *A Cat. of the Greek coins in the Brit. Mus. The Tauric Chersonese . . . Thrace* p. 84 nr. 10 p. 85 nr. 13. Drexler.] Über die Feier der Nemeen handelt ausführlich *J. H. Krause, Die Pythien, Nemeen u. Isthmien* 107—164; vgl. auch *Droysen, Die Festzeit der Nemeien, Hermes* 14 (1879), 1 ff.; vgl. Nemeaios.

[Höfer.]

Nemeischer Löwe s. Herakles.

Nemertes (*Νημερτής*, Vera; über die Form vgl. *Herodian* bei *Schol. Il.* 18, 39. *Lehrs, Arist.*[2] p. 265. *Pott, Philol.* 2. Supplbd. p. 275), 1) Tochter des Nereus und der Doris, „die den untrüglichen Sinn des Vaters hatte", *Hes. Theog.* 262. *Il.* 18, 46. *Hyg. fab. praef.* p. 10 *Schmidt. Schoemann, Opusc. Ac.* 2, 173. 175. *Lehrs, Arist.* 264 f. *Braun, Gr. Götterl.* § 99. *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1[4], 556. Bei *Hesiod* faſst *Rzach* *νημερτής* als Adjectivum auf nach *Schol.* 253, *Προνόητε* | *νημερτής* (statt *Νημερτής θ'*) *ἣ πατρὸς ἔχει νόον ἀθανάτοιο.* — 2) *Νημερτὴς ἐρόεσσα* allegorische Personifikation im Gegensatz zur *μελάγκαρπος Ἀσάφεια* bei *Empedokles* 14 (vgl. *Lehrs* a. a. O.).

[Wagner.]

Nemesis (*Νέμεσις*), eine der ältesten Personifikationen der griech. Mythologie, ist eine der Tyche verwandte Schicksalsgöttin, unterscheidet sich aber insofern von ihr, als sie aktiver auftritt. N. teilt entsprechend ihrer Namensableitung (*Kornutos περὶ θεῶν* 9, [*Aristoteles*] *περὶ κόσμ.* 7) und ähnlich wie Moira den Menschen ihre Geschicke zu (*νέμει* ähnlich dem *νόμος*, s. *O. Roſsbach* in den *Götting. gel. Anz.* 1891 S. 223. *Usener, Götternamen* S. 371), während die Tyche den Sterblichen zu teil wird (*τυγχάνει*). Auch tritt die gerecht ausgleichende und strafende Gewalt des Schicksals bei N. stärker als bei Tyche hervor, sodaſs N. manches mit Dike und Themis gemein hat.

I. Nemesis in der ältesten Litteratur.

Als Personifikation kommt N. bei *Homer* ebensowenig wie Tyche vor, obgleich sich die Worte *νέμεσις*, *νεμεσᾶν*, *νεμεσίζεσθαι* häufig in der *Ilias* und *Odyssee* finden (*Γ* 156. Z 335, 351. *N* 122. *Ξ* 80. *α* 350. *β* 136. *υ* 330. *χ* 40; *B* 223, 296. *Γ* 410. *α* 119, 158. *β* 64 u. ö.) und die verwandten Gestalten der Moiren (Klothen), Ate, Aisa und Themis als völlig entwickelte religiöse Begriffe auftreten. Es scheint daher keineswegs sicher, daſs in der homerischen Zeit die Göttin N. unbekannt war, zumal da auch bei *Euripides* nur das Abstraktum *νέμεσις* vorkommt und die Personifikation bereits in den manchen Teilen der *Ilias* an Alter mindestens gleich stehenden *Kyprien* auftritt. Eigentümlich ist den meisten Stellen bei *Homer* der Begriff des 'verargens' oder 'verübelns', welcher ursprünglich nicht in *νέμειν* liegt, sich aber aus der Bedeutung des 'zuteilens', wenn man sie wie bei dem lateinischen *imputare* in ungünstigem Sinne faſste, leicht entwickeln konnte (*A. Fulda, Untersuchungen über den Sprachgebrauch d. homer. Gedichte* S. 161. *G. Curtius, Grundzüge d. griech. Etym.*[5] S. 314).

Bei *Hesiod* (*ἔ. κ. ἡ.* 197), der auch Tyche kennt, tritt N. in noch recht durchsichtiger Personifikation auf, wie sie zusammen mit Aidos (vgl. *Homer N* 121 f. *ἀλλ' ἐν φρεσὶ θέσθε ἕκαστος αἰδῶ καὶ νέμεσιν* und das unten angeführte Fragment der *Kyprien* Vs. 5) die Erde mit ihren frevelhaften Bewohnern verläſst, um ihren schönen Körper in weiſse Gewänder verhüllend zum Olymp einzugehen. Hier wird also allegorisch ausgedrückt, daſs aus der schon bei *Homer* vorkommenden *νέμεσις ἀνθρώπων* (*χ* 40) eine *νέμεσις θεῶν* (*χ* 283 fg.) geworden ist. Eine ähnliche Behandlung findet N. in der *Theogonie* 223 f.: *τίκτε δὲ καὶ Νέμεσιν πῆμα θνητοῖσι βροτοῖσι* | *Νὺξ ὀλοή.* Man erkennt deutlich die Spekulation des Dichters; die den Menschen Unheil bringende Personifikation wird in die Göttergenealogie eingereiht zur Tochter der verderblichen Nacht.

Als vollkommen fest gewordene mythische Gestalt und in bestimmte Vorgänge der Sagengeschichte verwickelt tritt N. zum ersten Male in den *Κύπρια ἔπη* auf. Die Seele dieses alten Gedichtes ist allerdings die auf Kypros hoch verehrte Aphrodite (vgl. *Welcker, Ep. Cyklus* 2 S. 154), aber *Stasinos* besaſs die Neigung Personifikationen wie Momos, Themis und Eris auftreten zu lassen und hatte namentlich der N. eine wichtige Rolle zugewiesen. Ihre und Zeus' Tochter war nämlich die Erregerin des troischen Krieges, Helena; und Zeus hatte die sich ihm entziehende und in verschiedene Land- und Seetiere verwandelnde N. mit Gewalt zur Liebe gezwungen, wie ein bei *Athenaios* 8, 334 b f. (*F. E. G.* ed. *Kinkel* S. 24 fragm. 6) erhaltenes Bruchstück erzählt, welches wohl unmittelbar auf zwei von *Clemens Alexandrinus protr.* 2 S. 26 (ed. *Potter*, fragm. 5 bei *Kinkel*) angeführte Verse folgte: (fragm. 5) *Κάστωρ μὲν θνητός, θανάτου δέ οἱ αἶσα πέπρωτο,* | *αὐτὰρ ὅ γ' ἀθάνατος Πολυδεύκης, ὄζος Ἄρηος.* | (fragm. 6) *τοὺς δὲ μέτα τριτάτην Ἑλένην τρέφε* (so *Ahrens* in *Jahns Jahrbüchern* 13 [1830] S. 106 wohl richtig für das überlieferte *τέκε*), *θαῦμα βροτοῖσι·* | *τήν ποτε καλλίκομος Νέμεσις φιλότητι μιγεῖσα* | *Ζηνί, θεῶν βασιλῆι, τέκεν κρατερῆς ὑπ' ἀνάγκης·* | *φεῦγε γὰρ οὐδ' ἔθελεν μιχθήμεναι ἐν φιλότητι* | *πατρὶ Διὶ Κρονίωνι·* *ἐτείρετο γὰρ φρένας αἰδοῖ* | *καὶ νεμέσει·*

κατὰ γῆν δὲ καὶ ἀτρύγετον μέλαν ὕδωρ | φεῦγεν, Ζεὺς δ' ἐδίωκε· λαβεῖν δ' ἐλιλαίετο θυμῷ | ἄλλοτε μὲν κατὰ κῦμα πολυφλοίσβοιο θαλάσσης | ἰχθύι εἰδομένην, πόντον πολὺν ἐξορύθυνεν (*ἐξοροθύνων Kaibel*) | *ἄλλοτ' ἀν' Ὠκεανὸν ποταμὸν καὶ πείρατα γαίης, | ἄλλοτ' ἀν' ἤπειρον πολυβώλακα. γίγνετο δ' αἰεὶ | θηρί' ὅσ' ἤπειρος αἰνὰ* (*δεινὰ Welcker*) *τρέφει, ὄφρα φύγοι νιν.* Die hier abbrechende Schilderung ist das durch die Sagen von Peleus und Thetis sowie Demeter und Poseidon bekannte und auch der bildenden Kunst geläufige Motiv einer mit Verwandlungen verbundenen Liebesverfolgung. Dem Dichter der *Kyprien* wird es wohl schon aus der ihm vorliegenden Fassung der Ledasage, die er seinen spekulativen Ideen zu Liebe änderte, bekannt gewesen sein. Wie die Erzählung schlofs, läfst sich natürlich nicht mit Sicherheit sagen, wahrscheinlich ist aber, dafs Zeus die in eine Gans verwandelte N. in der Gestalt eines Schwanes ereilte, ihre Liebe gewann und sie ein Ei gebar, welches Leda später fand. Denn die Nachricht eines Scholions zu *Clemens Alexandrinus protr.* 2, 37 von der Verwandlung des Zeus bei diesem Liebesabenteuer in eine Schlange kann gegenüber dem Schweigen *Ovids met.* 6, 103 in dem Katalog der Liebesverwandlungen von Göttern und der an und für sich glaubwürdigen Überlieferung bei *Eratosth. cat.* 25 u. a. nicht in Betracht kommen. Dagegen ist der aus derselben Stelle seit *U. v. Wilamowitz* (*Hermes* 18 [1883] S. 262 Anm. 1) fast allgemein gezogene Schlufs, Zeus habe die Liebe der N. in Rhamnus gewonnen und 'die Grundlage der Kypriensage' sei 'rhamnusisch', nicht berechtigt. Die alten Epiker pflegen nicht Lokalsagen kleiner fremder Orte zum Ausgangspunkt ihrer Gedichte zu machen und die erwähnte Stelle des *Eratosthenes* nennt nicht die *Kyprien*, sondern *Kratinos* als Quelle der das Liebesabenteuer nach Rhamnus verlegenden Gestalt der Sage. Dagegen liegt eine das Fragment ergänzende wohl als Inhaltsangabe der *Kyprien* zu fassende Nachricht bei *Apollodor bibl.* 3, 127 (ed. *R. Wagner*) vor: *λέγουσι δὲ ἔνιοι Νεμέσεως Ἑλένην εἶναι καὶ Διός. ταύτην γὰρ τὴν Διὸς φεύγουσαν συνουσίαν εἰς χῆνα τὴν μορφὴν μεταβαλεῖν, ὁμοιωθέντα δὲ καὶ Δία [τῷ] κύκνῳ συνελθεῖν· τὴν δὲ ᾠὸν ἐκ τῆς συνουσίας ἀποτεκεῖν, τοῦτο δὲ ἐν τοῖς ἄλσεσιν* (*ἄλσεσιν excerpt. Sabb., ἕλεσιν Preller, Griech. Mythol.*[3] 2, S. 110, Anm. 5, vgl. *Tzetzes* zu *Lykophron* 88, *δάσεσιν I. Bekker*) *εὑρόντα τινὰ ποιμένα Λήδᾳ κομίσαντα δοῦναι, τὴν δὲ καταθεμένην εἰς λάρνακα φυλάσσειν καὶ χρόνῳ καθήκοντι γεννηθεῖσαν Ἑλένην ὡς ἐξ αὐτῆς θυγατέρα τρέφειν.* Die *Kyprien* haben also offenbar den Ort, wo Zeus die N. ereilte, unbestimmt gelassen (worauf auch die ganz allgemeinen Ortsangaben über die Ausdehnung der Verfolgung in dem Bruchstück schliefsen lassen), jedenfalls nicht Rhamnus genannt. Dies wurde erst in der vor *Kratinos* nicht nachweisbaren attischen Lokalsage eingesetzt, weil sich daselbst ein Tempel der Göttin befand. *Stasinos* hingegen hat wieder wegen des von ihm im Eingang der *Kyprien* bei der Beratung des Zeus mit Themis ausgesprochenen Gedankens, dafs der troische Krieg die Erde von der übergrofsen Menge frevelnder Menschen entlasten sollte, die Ledasage in der Weise geändert, dafs die wahre Mutter der Helena, der Erregerin jenes Kampfes, die strafende N. gewesen sei und (hier sieht man die Konzession an die ältere Gestalt der Sage) Leda nur ihre Erzieherin. Denn dafs, wie *A. Furtwängler* (*Samml. Sabouroff, Vaseneinleit.* S. 10 ff.) annimmt, erst später Leda an die Stelle der N. gesetzt sei, ist an und für sich unwahrscheinlich und von *H. Posnansky* (*Nemesis und Adrasteia* in den *Breslauer phil. Abhdlgn.* Bd. 5 Heft 2 S. 12 ff.) zurückgewiesen worden. Ob *Stasinos* für seine Änderung des Mythos etwa einen Anhalt in einem kyprischen Kult der N. hatte, läfst sich nicht nachweisen. Späteren war dies Verhältnis der Leda zur N. so unklar, dafs *Lactanz inst.* 1, 21, 23 annehmen konnte, N. sei der Kultname der nach ihrem Tode konsekrierten Leda.

Wichtig für die Beurteilung des Wesens der N. ist auch der Umstand, dafs sie in den beiden frühesten Erwähnungen, in den *Kyprien* und bei *Hesiod*, eine völlig selbständige Personifikation ohne jede Anlehnung an eine ältere Gottheit ist. Man hat nämlich Beziehungen zur Aphrodite und Artemis darin erkennen wollen, dafs die Nemesisstatue des Agorakritos (s. unten) in der einen Hand einen Apfelzweig trug, und dafs an ihrem Kopfschmuck Hirsche angebracht waren, ferner die von *Plinius n. h.* 36, 17 erzählte Anekdote von dem Wettbewerb des Alkamenes und des Agorakritos um eine Aphroditestatue für Athen dafür angeführt. Als Agorakritos unterlag, soll er sein Werk unter der Bedingung verkauft haben, dafs es nicht in Athen aufgestellt werde, und ihm den Namen N. gegeben haben (s. unten, *Posnansky* S. 6 ff., *Studniczka*, *Kyrene* S. 159 ff., 166). Von diesen Zeugnissen mufs zunächst die den Stempel der Erfindung auf der Stirn tragende Künstlerlegende wegfallen, welche offenbar an den Umstand anknüpfte, dafs die Rhamnusische Statue einige Ähnlichkeit mit einer Aphrodite hatte, was ja bei der Darstellung einer jugendlichen Göttin nichts Auffälliges an sich hat. Dann werden aber auch Zweige mit und ohne Blüten oder Früchte in den verschiedensten Darstellungen von Göttinnen und sterblichen Frauen in den Händen getragen. Endlich waren die Hirsche ganz als Nebenwerk an dem Stephanos der Statue angebracht und wohl nur von rein dekorativer Bedeutung wie die Äthiopen an der goldenen Schale, welche die N. in der rechten Hand hielt (s. unten). Noch weniger ist man berechtigt Beinamen wie *Οὖπις* (*Herodes Atticus* in den *Epigramm. Graec. ex lapidibus conlecta* ed. *G. Kaibel* 1046, 61 *ἤ τ' ἐπὶ ἔργα βροτῶν ὁράας, Ῥαμνουσιὰς Οὖπι*), *Ἀριστοβούλη* und *Εὐνομία* (*Artemidor* 2, 37) für die Anlehnung an Artemis geltend zu machen (*Posnansky* S. 25 ff.), weil diese ebenso benannt wird. Die beiden letzteren können so ziemlich jeder weiblichen Gottheit beigelegt werden und nicht minder der Name *Οὖπις*, der vielleicht von Herodes selbst der Göttin gegeben ist wegen der von ihm erkannten

Ableitung von ὀπίζομαι. Zudem sind alle diese Erwähnungen, auch die des *Demetrios von Skepsis* bei *Harpokration* und *Suidas* unter Ἀδράστεια, wo er diese mit N. identifizierte Gottheit geradezu als Artemis bezeichnet, viel zu jung, als daſs man aus ihnen einen Schluſs auf das ursprüngliche Wesen der N. machen dürfte.

II. Älteste Kulte der Nemesis in Kleinasien.

Bestätigt wird die Auffassung der N. als reiner Personifikation in den ältesten litterarischen Erwähnungen auch durch die Nachrichten über ihre ältesten Kulte. Hier ist zunächst der von *Posnansky* (S. 59, vgl. S. 6) u. a. begangene Irrtum zurückzuweisen, daſs Rhamnus die älteste Stätte gewesen sei, wo N. verehrt wurde. Vielmehr fand der älteste Kult der N. in dem ionischen Smyrna statt, ebenso wie sich eine der ältesten Erwähnungen der Göttin in einem ionischen Epos findet. Denn während wir von der rhamnusischen N. nichts vor der Statue des Agorakritos wissen, steht die smyrnäische schon mit Bupalos in Verbindung. *Pausanias* 9, 35, 6 sagt in dem Exkurs über die Tracht der Chariten: *τά γε ἀρχαιότερα (τὰς Χάριτας) ἐχούσας ἐσθῆτα οἵ τε πλάσται καὶ κατὰ τὰ ταὐτὰ ἐποίουν οἱ ζωγράφοι, καὶ Σμυρναίοις - - - ἐν τῷ ἱερῷ τῶν Νεμέσεων ὑπὲρ τῶν ἀγαλμάτων χρυσοῦ Χάριτες ἀνάκεινται τέχνη Βουπάλου.* Ähnlich rechnet er 1, 33, 7 dieselben ἁγιώτατα ξόανα der N. neben dem von Rhamnus zu den ἀρχαῖα im Gegensatz zu dem späteren geflügelten Typus. Wenn Bupalos für den smyrnäischen N.tempel goldene Chariten anfertigte, die sich oberhalb der Kultbilder befanden — zu der Annahme, daſs die Chariten erst später dorthin gelangt seien, liegt kein Grund vor —, so muſs der Nemesiskult schon bei Lebzeiten des Künstlers in Altsmyrna bestanden haben. Wie die Chariten mit den Kultbildern zusammenhingen, läſst sich bei der Kürze der Nachricht des *Pausanias* nicht feststellen. Vielleicht standen sie auf Säulen oder einer sonstigen Vorrichtung, wie ähnliches auch sonst von den Nebenfiguren kolossaler Tempelstatuen überliefert wird (vgl. *Pausanias* 5, 11, 7 ὑπὲρ τὴν κεφαλὴν τοῦ ἀγάλματος und 3, 18, 14). Ferner kann man eine auf Münzen von Rhodos aus der ersten Kaiserzeit vorkommende Darstellung heranziehen (*Catalogue of Greek coins in the Brit. Mus. Caria and islands* S. 267, Taf. 43, 2 ff., vgl. ebd. *Lycia* S. 82 Taf. 17, 4), wo über einer stehenden langgewandeten Frauenfigur, welche den rechten Arm in dem der N. eigentümlichen Bewegungsmotiv an den κόλπος ihres Gewandes zu legen scheint, zwei kleine Flügelfiguren schweben und über ihr Haupt eine breite Binde oder ein Baldachin halten. In diesem Falle hat man sich die schwebenden Gestalten wohl mit Metallstangen an der Tempelwand oder irgendwie sonst hinter dem Kultbilde befestigt zu denken. Daſs übrigens N. und die Chariten in späterer Zeit in Verbindung gesetzt wurden, beweist die von *W. Fröhner* im *Rhein. Mus.* 47 (1892) S. 307 herausgegebene Inschrift auf einem Hämatit in der Sammlung *H. Hoffmann* in Paris: *Ἴς θεὸς λέγει· ὃς ἀγαθῇ ψυχῇ σκηνὴν θυμ[έ]λης ἐπάτησε, | τούτῳ καὶ Νέμεσι[ς] καὶ Χάριτες συνέποντε κτλ.*

Merkwürdig ist, daſs in dem smyrnäischen Kult N. in der Zweizahl auftritt. Es liegt nahe, hier an eine Verkörperung der beiden Eigenschaften der bald gutes, bald böses spendenden Schicksalsgöttin zu denken (so z. B. *E. Gerhard, Prodromus mytholog. Kunsterklärung* S. 106 Anm. 166), aber es fehlen Nachrichten, welche diese Annahme beweisen, und durch die Attribute der beiden Göttinnen auf den Münzen von Smyrna (s. unten) wird sie nicht unterstützt. *F. G. Welcker* (*Griech. Götterlehre* 3 S. 34) meint dagegen, die Zweizahl habe überhaupt keine andere Bedeutung als die Mehrheit, gewöhnlich aber Dreiheit anderer Dämonen. Jedenfalls ist sehr wahrscheinlich, daſs man sich seit der Gründung von Neusmyrna in den beiden N. die Stadtgöttinen der Alt- und Neustadt verkörpert dachte. Diese Auffassung liegt nämlich der Legende von dem Traume Alexanders des Groſsen zu Grunde, durch welchen die Gründung von Neusmyrna veranlaſst sein soll. *Pausanias* 7, 5, 1 ff. erzählt, die N. des Heiligtums auf dem Pagos seien ihm erschienen und hätten ihm befohlen, die Stadt dorthin zu verlegen, was noch durch ein Orakel des Apollon von Klaros bestätigt wurde. Dann fährt er fort (§ 3): *οὕτω μετῳκίσαντο ἐθελονταὶ καὶ δύο Νεμέσεις νομίζουσιν ἀντὶ μιᾶς.*

Von einer weiteren Kultstätte der N., die schon zur Zeit des Antimachos bestand, also wieder eines ionischen Dichters aus dem Smyrna benachbarten Kolophon, wissen wir aus einem von *Strabo* 13, 588 u. a. (*G. Kinkel, Epicorum Graec. fragm.* 1 S. 289 nr. 43) überlieferten Bruchstück der *Thebais*: *ἔστι δέ τις Νέμεσις μεγάλη θεός, ἣ τάδε πάντα | πρὸς μακάρων ἔλαχεν· βωμὸν δέ οἱ εἵσατο πρῶτος | Ἄδρηστος ποταμοῖο παρὰ ῥόον Αἰσήποιο, | ἔνθα τετίμηταί τε καὶ Ἀδρήστεια καλεῖται.* Daſs Antimachos einen seiner Ansicht nach von dem argivischen Helden Adrastos (die Worte bei *Harpokration* unter Ἀδράστειαν· Ἀδράστου τοῦ Ταλαοῦ νεμεσηθέντος ἐφ' οἷς τῶν Θηβαίων κατηλαζονεύσατο, εἶτα ἔκ τινῶν μαντειῶν ἱδρυσαμένου ἱερὸν Νεμέσεως scheinen auf genauerer Kenntnis des Antimachos zu beruhen) eingesetzten Kult der N. Adrasteia am Äsepos kannte, darf, trotzdem nach *Strabon* später dort kein Heiligtum derselben mehr vorhanden war, nach diesen Versen nicht bezweifelt werden; Antimachos scheint aber auch der erste gewesen zu sein, welcher die der hellenistischen und der römischen Zeit, in der er bekanntlich viel gelesen wurde, so geläufig gewordene Gleichsetzung von N. und Adrasteia aufbrachte. Nur die Adrasteia als Bewohnerin des phrygischen Ida und Gebieterin der dort hausenden Daktylen erwähnt ein Bruchstück der *Phoronis* (*Schol. Laurent. Apollon. Rhod.* 1, 1129, *G. Kinkel, fragm. ep. Graec.* 1 S. 211 frgm. 2): *ἔνθα γόητες | Ἰδαῖοι Φρύγες ἄνδρες ὀρέστεροι οἰκί' ἔναιον | Κέλμις Δαμναμενεύς τε μέγας*

καὶ ὑπέρβιος Ἄκμων, | εὐπάλαμοι θεράποντες ὀρείης Ἀδρηστείης. Hier ist die Adrasteia deutlich eine phrygische Berggottheit, welche offenbar der Kybele und anderen mächtigen orientalischen Naturgöttinnen nahe steht, was jedoch keineswegs zu der Folgerung berechtigt, daſs N. mit diesen je in irgend einer Verbindung gestanden hätte. Ein weiterer Beweis dagegen für die Verbreitung des Kultes und der Vorstellungen von der N. in Kleinasien ist die Stelle des *Herodot* 1, 34 (*Κροῖσον ἔλαβε ἐκ θεοῦ νέμεσις μεγάλη*), der bekanntlich die verwandte Vorstellung vom Neide der Götter ausgebildet hat. Man wird also als den Ausgangspunkt des Kultes der N. Kleinasien und namentlich die von den Ioniern besiedelten Landschaften betrachten dürfen. Erst von hier aus wird er nach dem europäischen Griechenland gelangt sein. Viel ferner liegt *O. Gruppes* Annahme (*Griech. Mythol. u. Religionsgesch.* S. 17, vgl. S. 45 f.), daſs wegen des auch auf Kreta vorkommenden Ortsnamens Rhamnus ('Dornheim'), das attische Heiligtum der N. eine kretische Filiale sei.

III. Nemesis bei Pindar und den Tragikern.

Im eigentlichen Griechenland tritt uns N. nach *Hesiod* bei *Pindar* entgegen. Er betet zu ihr *Ol.* 8, 86: *εὔχομαι ἀμφὶ καλῶν μοίρᾳ Νέμεσιν διχόβουλον μὴ θέμεν* und *Pyth.* 10, 42 f. erzählt er von den Hyperboreern *πόνων δὲ καὶ μαχᾶν ἄτερ οἰκέοισι φυγόντες ὑπέρδικον Νέμεσιν.* Dagegen wird bei den älteren attischen Tragikern entsprechend dem mehr reflektierenden Charakter ihrer Dichtung N. meist aus der Personifikation wieder zum Begriff. Ausgenommen sind nur drei Stellen, ein Fragment aus der *Niobe* des *Äschylos,* welches die Adrasteia erwähnt (*Strabo* 13, 580 = frgm. 158 *Nauck*²: *σπείρω δ' ἄρουραν δώδεχ' ἡμερῶν ὁδὸν, | Βερέκυντα χῶρον, ἔνθ' Ἀδραστείας ἕδος*), ein zweites aus den *Ἕκτορος λύτρα* desselben Dichters (*Stobaeus floril.* 125, 7 = frgm. 266 *Nauck*²: *ἡμῶν γε μέντοι Νέμεσις ἔσθ' ὑπερτέρα | καὶ τοῦ θανόντος ἡ Δίκη πράσσει κότον*), endlich eine bald zu besprechende Stelle des *Sophokles,* die auf einem besonderen attischen Brauche beruht. Sonst ist N. bei den Tragikern nicht nur die Rächerin des Frevels, sondern sie richtet sich gegen alles, was den Göttern miſsfällt, und steht namentlich zu dem Rechte in enger Beziehung. In den *ἑπτ. ἐ. Θ.* des *Äschylos* 233 f. erwidert der Chor dem Eteokles: *διὰ θεῶν πόλιν νεμόμεθ' ἀδάματον, | δυσμενέων δ' ὄχλον πύργος ἀποστέγει. | τίς τάδε νέμεσις στυγεῖ;* *Sophokles Philokt.* 601 f. spricht von *θεῶν βία | καὶ νέμεσις, οἵπερ ἔργ' ἀμύνουσιν κακά*, ebd. 518 *τὰν θεῶν νέμεσιν ἐκφυγών*, *Oed. Col.* 1753 *πενθεῖν οὐ χρή· νέμεσις γάρ*, *Elektr.* 1466 ff. *ὦ Ζεῦ, δέδορκα φάσμ' ἄνευ φθόνου μὲν οὐ | πεπτωκός· εἰ δ' ἔπεστι νέμεσις, οὐ λέγω.* Hierher gehört auch *Euripides Orest.* 1361 f. *διὰ δίκας ἔβα θεῶν | νέμεσις εἰς Ἑλέναν.*

Dagegen bezieht sich die Stelle des *Sophokles Elektr.* 792, wo Elektra die Nemesis des vermeintlich gestorbenen Orestes gegen die ihn schmähende Klytämestra anruft: *ἄκουε, Νέμεσι τοῦ θανόντος ἀρτίως* auf einen eigentümlichen attischen Brauch. *Demosthenes πρὸς Σπουδ.* 10 erwähnt nämlich ein Fest *Νεμέσεια* (*εἰσενεγκούσης τῆς ἐμῆς γυναικὸς εἰς τὰ Νεμέσεια τῷ πατρὶ μνᾶν ἀργυρίου*), und *Harpokration, Photios* und *Suidas* u. d. W. (vgl. *Bekkers Anecdota* S. 282, *Moschopulos περὶ σχεδ.* S. 45 und namentlich *E. Rohde, Psyche* S. 216 Anm. 2) deuten es als eine Totenfeier (*καθ' ἣν τοῖς κατοιχομένοις ἐπετέλουν τὰ νομιζόμενα* und *ἡ ἐπὶ τοῖς νεκροῖς γινομένη πανήγυρις, ἐπεὶ ἡ Νέμεσις ἐπὶ τῶν νεκρῶν τέτακται*). Über die Feier ist nichts Näheres überliefert, aber sie erklärt sich mit Leichtigkeit aus der *Sophokles*stelle. Wie wir eine N. der Götter und eine N. der Menschen kennen gelernt haben, wie Äschylos in dem oben erwähnten Fragment eine *Δίκη τοῦ θανόντος* nennt, so gab es auch eine *Νέμεσις τῶν θανόντων*, d. i. die Macht der heroisierten Verstorbenen wegen Vernachlässigung ihres Kultes oder gar wegen Frevels gegen ihre Ruhestätten oder ihr Andenken den Lebenden Schaden zuzufügen. Um sie zu versöhnen und zu veranlassen diese Macht nicht auszuüben, brachte man ihnen an den *Νεμέσεια* Opfergaben dar. Auf diese Eigenschaft der N. bezieht sich eine im Piräus gefundene späte Grabinschrift (119 *Kaibel*), in welcher der Wanderer aufgefordert wird schweigend vorüberzugehn und das Grab nicht zu beschimpfen, denn *φθιμένων ὠκυτάτη Νέμεσις.* Ähnlichen Inhaltes ist eine etwa aus dem dritten nachchristlichen Jahrhundert stammende Inschrift von Kotiaion (367 *Kaibel*), in welcher von der Göttin gesagt wird: *ἔστι γὰρ καὶ ἐν φθιμένοις Νέμεσις μέγα.* Von einem Heiligtum der N. in Athen hören wir erst in römischer Zeit, wo ein *προστάτης τοῦ ἱεροῦ* der N. ein Weihgeschenk im Dionysostheater aufstellt (*C. I. A.* 3, 208) und ebenda der Sitz des Priesters der himmlischen N. (*ἱερέως οὐρανίας Νεμέσεως C. I. A.* 3, 289) bezeichnet ist, vgl. auch *Servius plenior* zur *Aeneis* 4, 520.

Der dritte der groſsen attischen Tragiker, *Euripides* faſst N. wieder mehr als Personifikation und hebt von ihren Eigenschaften namentlich die hervor, daſs sie frevelnden Übermut straft. Das zeigen zunächst die Verse *Phoiniss.* 183 f.: *Νέμεσι καὶ Διὸς βαρύβρομοι βρονταὶ, | κεραυνῶν τε φῶς αἰθαλόεν, σύ τοι | μεγαλαγορίαν ὑπεράνορα κοιμίζεις.* Weiter wird derselbe Gedanke ausgeführt in einem bei *Stobäos floril.* 22, 5 (fragm. 1040 *Nauck*², in der *σύγκρισις Μενάνδρου καὶ Φιλιστ.* 111 f. ed. *Studemund* und bei *Maximus Confessor* 2 p. 624 ed. *Combefis.* mit einigen Abweichungen überliefert und dem *Philistion* zugeschrieben) erhaltenen Bruchstück: *ἐὰν ἴδῃς πρὸς ὕψος ἠρμένον τινὰ | λαμπρῷ τε πλούτῳ καὶ γένει γαυρούμενον, | ὀφρύν τε μείζω τῆς τύχης ἐπηρκότα, | τούτου ταχεῖαν Νέμεσιν εὐθὺς προσδόκα.* Bemerkenswert ist hier namentlich, daſs N. mit richtigem Verständnis ihres Wesens zu der *τύχη* in Beziehung gesetzt wird.

IV. Kult der Nemesis zu Rhamnus.

Hoch berühmt war in Attika seit dem fünften Jahrhundert v. Chr. die Verehrung der N. in

dem kleinen Euboia gegenüber liegenden Küstenort Rhamnus. Dort steht der von *Paus.* 1, 33, 2 erwähnte Tempel des N. zum gröſsten Teile noch heute. Es ist ein dorischer Peripteros hexastylos (L 22, 90 m, Br 11, 30 m, s. *The unedited antiquities of Attica* Kap. 6 Taf. 1f., Kap. 7 Taf. 1f. *Hittorf, les antiquités inédites de l'Attique* S. 45f. *Ross, Archäolog. Aufs.* 2 S. 397f. *Lolling* in *Baedekers Griechenland*[2] S. 128. *B. Stais* in der 'Ἐφημερὶς ἀρχαιολ. 1891 S. 45). Seinem Stil nach stammt er aus der Mitte des 5. Jahrhunderts v. Chr. und ist sicher jünger als ein neben ihm liegender kleinerer Tempel ἐν παραστάσιν (L 10, 70 m, Br 6, 40 m, s. *Unedited antiquities of Attica publ. by the Society of Dilettanti*, Kap. 7 Taf. 5 und *B. Stais* a. a. O.). Man hielt diesen früher für einen älteren von den Persern zerstörten, aber später nicht wieder aufgebauten Tempel der N. Aber schon *Bursian (Geographie Griechenlands* 1 S. 342*)* hat dagegen mit Recht eingewendet, daſs der jetzige Zustand der Trümmer auf eine viel spätere Zeit der Zerstörung hinweist, und die jüngsten Funde haben ergeben, daſs er noch im zweiten bis ersten Jahrhundert v. Chr. benützt wurde. Namentlich die Entdeckung einer dieser Zeit angehörigen Marmorstatue einer Priesterin der N. in ihm beweist dies ('Ἐφημερὶς ἀρχαιολ. a. a. O. Taf. 5). Doch wurde der Tempel frühestens im 4. Jahrhundert n. Chr. nicht mehr für heidnischen Kult benützt, da aus dieser Zeit ein vor der Statue der Priesterin aufgedecktes Grab nach darin gefundenen Münzen stammt. *Stais* a. a. O. S. 54f. vermutet irrtümlich, diese selbst sei hier beerdigt worden. Nach einer freundlichen Mitteilung von *P. Wolters* sind es '13 Münzen, eine von Fl. Val. Severus Nob. Caes. R.: Genio populi Romani, fünf von Maximianus (eine als Caesar, zwei als Augustus), zwei von Diocletianus als Augustus, eine von Constantinus Aug. R.: Vot. XV, eine von Val. Licinianus Licinius P. f. Aug., eine (die jüngste) von Fl. Constantius Nob. Caes. (323 v. Chr.); zwei schlecht erhaltene sind nicht mit Sicherheit zu bestimmen, gehören aber derselben Zeit an'. Es lag nun nahe, den kleineren Tempel der Themis zuzuschreiben, schon weil vor dem Eingange zwei Sessel mit den heute zum Teil zerstörten Inschriften des 4. Jahrhunderts v. Chr. gefunden waren: [ἐπὶ ἱερείας Φιδοστρά(της)] Θέμιδι, Σώστρατος ἀνέθηκεν und [ἐπὶ ἱερείας Καλλιστο(ῦς)] Νεμέσει, Σώστρατος ἀνέθηκεν (*C. I. A.* 2 1570, 1571, vgl. *Lolling* in den *Athen. Mittheil.* 4 [1879] S. 283 Anm. 1), doch sprach sich *Roſs* nach dem damaligen Thatbestand mit Recht dagegen aus (*Archäolog. Aufsätze* 2 S. 399f.). Jetzt ist die Frage durch eine in dem kleineren Tempel ausgegrabene Marmorstatue der Themis aus dem 4. Jahrhundert v. Chr. mit folgender Inschrift, in welcher der Steinmetz die in runde Klammern gesetzten Worte erst nachträglich hinzugefügt hat, endgiltig entschieden: Μεγακλῆς Μεγακ[λέου]ς Ραμνούσ[ι]ος ἀνέθηκεν Θέμιδι στεφανωθεὶς ὑπὸ δημοτῶν δικαιοσύνης ἕνεκα ἐπ[ὶ ἱ]ερείας Καλλιστοῦς (καὶ Φειδοστράτης Νεμέσει ἱερείας) καὶ νικήσας παισὶ καὶ ἀνδράσι γυμνασιαρχῶν καὶ κωμῳδοῖς χορηγῶν· Χαιρέστρατος Χαιρεδήμου Ραμνούσιος ἐποίησε. Die Weihung der Statue an die Themis allein und die Erwähnung der ersten Priesterin ohne Angabe der Göttin, welcher sie diente, aber auch mit der deutlichsten Beziehung auf die kurz vorher genannte Themis, während der Name der Nemesispriesterin an zweiter Stelle steht und erst nachträglich, wohl nur zur genaueren Zeitbestimmung wie auf den Marmorsesseln, beigefügt ist, alles das beweist, daſs in dem kleineren Tempel Themis verehrt und N. nur nebenbei wegen der Nachbarschaft ihres Heiligtums und der Verwandtschaft des Wesens beider Göttinnen berücksichtigt wurde. Denn die Annahme von *Stais* a. a. O. S. 51f., Themis habe überhaupt keine Priesterin und demnach auch keinen Tempel in Rhamnus gehabt, sondern sei dort nur zusammen mit N. verehrt worden, ist wenig wahrscheinlich. Daraus daſs auf den Sesselinschriften die Namen der Priesterinnen von der Basis der Themisstatue wiederkehren, darf nicht geschlossen werden, daſs es dieselben Personen sind. Führt ja doch der Megakles, welcher die Statue weihte, denselben Namen wie sein Vater, ebenso wie eine andere Inschrift von Rhamnus Ξενοκρά[της Ξεν]οκράτους Ῥαμνούσιος lautet (*Athen. Mitteil.* 4 [1879] S. 285f.). Aber selbst wenn die Priesterinnen identisch sind, so braucht ihr Amt kein lebenslängliches gewesen zu sein und Pheidostrate kann zuerst das Amt einer Priesterin der Themis und nachher der N. bekleidet haben, oder auch umgekehrt. Noch weniger besagt der weiter erhobene Einwand von dem völligen Schweigen des *Pausanias* über Themis und ihren Tempel. Es kann demnach als eine vollkommen gesicherte Thatsache betrachtet werden, daſs das ältere, kleine Heiligtum der Themis gehörte, das jüngere, gröſsere der N. und die Kulte beider Göttinnen in vielfachen Beziehungen zu einander standen, wie ja auch aus den Angaben der Dichter erhellt, welche N. als die Beisitzerin oder die Tochter der der Themis sehr nahe stehenden Dike bezeichnen (s. unten).

Entsprechend dem gröſseren Umfange des jüngeren Tempels und den Andeutungen der Inschriften scheint der Kult der N. in Rhamnus seit seiner Einrichtung den älteren der Themis an Bedeutung übertroffen zu haben. Wann die Einrichtung stattfand, läſst sich natürlich nicht mit Bestimmtheit sagen, doch ist es höchst wahrscheinlich, daſs die Verehrung der N. in Rhamnus nicht älter ist als der wegen seiner Architektur und wegen des Kultbildes von Agorakritos (s. unten) etwa in die Mitte des 5. Jahrhunderts anzusetzende Tempel. Darauf weist auch der Umstand hin, daſs die Verlegung des Mythos von der Liebe des Zeus zur N. nach Rhamnus sich vor dem der gleichen Zeit angehörenden *Kratinos* nicht nachweisen läſst (s. oben). Als Veranlassung für die Stiftung des Heiligtums liegen natürlich die glücklichen Kämpfe gegen die Perser am nächsten, in denen man ja nach dem Zeugnis der zeitgenössischen Schriftsteller die Strafe der Hybris der Barbaren und das Walten der N. deutlich vor Augen sah. In ganz Attika gab es aber kaum

einen passenderen Ort zur Errichtung eines ihr geweihten Tempels als das in nächster Nähe von Marathon gelegene Rhamnus, wo sich der neue Kult an die Verehrung der auch ihrem Wesen nach der N. verwandten altattischen Erd- und Orakelgöttin Themis anlehnen konnte. Denn so sicher wie die vor der ersten Kaiserzeit nicht nachweisbare Legende, Agorakritos habe die Kultstatue aus einem Marmorblock verfertigt, den die persische Flotte mit sich geführt hätte, um ihn als Siegeszeichen aufzustellen, auf Erfindung beruht, ebenso bezeichnend ist sie aber auch als Zeugnis für die im späteren Altertum allgemein verbreitete Ansicht von dem Zusammenhange des Tempels der N. mit den Siegen Athens über die Perser.

Über die Kultbräuche in Rhamnus lehren uns einiges die dort gefundenen Inschriften. *C. I. A.* 3, 691 und die Weihinschrift des Megakles (s. oben) erwähnen gymnische Agone für Männer und Knaben, die doch wohl im Anschlufs an ein Fest der N. stattgefunden haben werden. Aus der Megaklesinschrift ersehen wir weiter, dafs auch Komödien aufgeführt wurden, ein Umstand, der wieder die Existenz eines Theaters in Rhamnus voraussetzt, das mit einem gleichfalls durch Inschriften bekannten Dionysosheiligtum (s. *Lolling* in den *Athen. Mitteil.* 4 [1879] S. 285) im Zusammenhang gestanden haben wird. Wahrscheinlich ist endlich, dafs die Lampadephorien, deren Teilnehmer auf drei in Rhamnus gefundenen Hermenbasen aus dem 3. Jahrhundert v. Chr. genannt werden, zu Ehren der wichtigsten Stadtgöttin, der N. oder vielleicht für N. und Themis zugleich stattfanden. Zwei dieser Basen trugen nach *Stais* (a. a. O. S. 58 f.) männliche Hermen, die dritte von ihm abgebildete (Taf. 7) ist die eines besonders zarten Mädchens mit leicht zur Seite geneigtem Haupt, das in Gesichts- und Gewandbildung an manche tanagräische oder myrinäische Terracotten erinnert. Einen der Lampadephoren erkennt *Stais* in der Marmorstatue eines im Themistempel gefundenen nur mit einem Mantel bekleideten Knaben (Taf. 6), auf deren Basis folgendes Distichon in Buchstaben aus der Mitte des 5. Jahrhunderts v. Chr. angebracht ist: *Λυσικλείδης ἀνέθηκεν Ἐπανδρίδο ὑὸς ἀπhαρχὴν | τόνδε θεᾷ τῆδε, ἣ τόδ' [ἔ]χει τέμενος.* Es ist leicht möglich, dafs diese Deutung das richtige trifft, da das verlorene Attribut in seiner hoch erhobenen Hand wohl eine Fackel war. Ob die in anderen Inschriften von Rhamnus erwähnten Epimeleten (*Stais* S. 62) mit der N. in Verbindung standen, ist fraglich. Dafs die Verehrung der Göttin in ihrem Tempel noch in der römischen Kaiserzeit stattfand, beweist neben den Erwähnungen des *Pausanias* u. a. auch folgende daselbst gefundene Weihinschrift: *[ψηφίσματι τῆς] βουλῆς καὶ τοῦ δή[μου τοῦ Ραμνο]υσίων Ἡρώδης Βιβού[λλιον] Πολυδευκίωνα Ἱππ[άρχου υἱὸν ἐκ τῶν ἰδ]ίων ὁ θρέψας καὶ φιλήσας ὡς υἱὸν τῇ Νεμέ[σει], ᾗ μετ' αὐτοῦ ἔ[θ]υεν, εὐ[με]νῆ καὶ ἀ[ε]ίμνηστον, τὸν [ἑαυτοῦ τρό]φιμον* (*C. I. A.* 3, 811, vgl. *Lolling* in den *Athen. Mitteil.* 4 [1879] S. 284 Anm. 1); wahrscheinlich hielt sich der Kult aber noch bis in das späteste Altertum (s. unten).

Ein Lokalmythos von Rhamnus scheint der griechischen Quelle folgender Verse des *Catull* vorgelegen zu haben (64, 393 f.): *saepe in letifero belli certamine Mavors | aut rapidi Tritonis era aut Rhamnusia (Amarysia* Peiper, *Amarunsia* Bährens*) virgo | armatas hominum est praesens hortata catervas.* Es liegt nahe an die Schlacht bei Marathon zu denken, wo N. den Athenern ebenso zu Hilfe gekommen sein kann, wie man von dem thätigen Beistand der Athena, des Herakles, Theseus und Echetlos wufste (Gemälde in der Stoa Poikile bei *Paus.* 1, 15, 3).

V. Nemesis von Kratinos bis zu den Alexandrinern.

Die attische Sage, welche den Mythos der *Kyprien* nur insofern veränderte, als sie das Liebesabenteuer des in einen Schwan verwandelten Zeus mit der an die Stelle der Leda gesetzten N. nach Rhamnus verlegte, war im Anschlufs an die durch die *Kyprien* aufgekommene Version, dafs Leda die Helena nur ernährt und aufgezogen habe, N. aber ihre eigentliche Mutter gewesen sei, auf der Basis des von *Agorakritos* geschaffenen Kultbildes dargestellt (*Paus.* 1, 33, 7 f., vgl. unten). Dies war also die offizielle Kultlegende von Rhamnus geworden, ähnlich wie man hier auch, abweichend von der smyrnäischen Überlieferung, Okeanos für den Vater der Göttin erklärte (*Paus.* 7, 5, 3). Dagegen ist auf einer Gruppe rotfiguriger attischer Vasen des 'Übergangsstiles' noch die ältere Gestalt der Ledasage, welche von Nemesis nichts weifs, dargestellt (*R. Kekulé, Festschrift zur Feier des 50jährigen Bestehens des archäolog. Instituts*, Bonn 1879. *C. Robert im Archäol. Jahrb.* 4 [1889] S. 143. *Antike Denkmäler* 1 Taf. 59). Die Verlegung des Liebesabenteuers nach Rhamnus läfst sich in der Litteratur nicht vor Kratinos nachweisen. Er hatte in den ersten Jahren des peloponnesischen Krieges eine gegen Perikles gerichtete Komödie mit dem Titel Nemesis verfafst, welche offenbar unter fortwährenden Anspielungen auf die hohe Ziele verfolgende Politik desselben die Sage in parodierender Manier behandelte (s. *Kock C. A. F.* 1 S. 47 f.). Von den gröfseren Bruchstücken zeigt eins (109) den in einen Schwan (*ὄρνιθα μέγαν* frgm. 107) verwandelten Zeus, welcher unter zweideutigen Reden sich der ihm sonst ungewohnten Pflanzenkost erfreut, das gröfsere (108) scheint die Worte zu enthalten, welche der zugleich entrüstete und erstaunte Tyndareos an die von ihm für die Mutter des Eies gehaltene Leda richtete: *Λήδα, σὸν ἔργον· δεῖ σ' ὅπως εὐσχήμονος | ἀλεκτρυόνος μηδὲν διοίσεις τοὺς τρόπους, | ἐπὶ τῷδ' ἐπώζουσ', ὡς ἂν ἐκλέψῃς καλὸν | ἡμῖν τι καὶ θαυμαστὸν ἐκ τοῦδ' ὄρνεον.* Bezeichnend für das echt komische Wesen des sprechenden Komödienhelden ist die Leichtigkeit, mit der er sich mit der vermeintlichen Untreue seiner Gattin abfindet. Da übrigens auch Zeus in Schwanengestalt erschien, so hat *Posnansky* (a. a. O. S. 18) wohl richtig angenommen, dafs Leda das Ei auf der Bühne ausbrütete. Vielleicht stellte sich

aber nachträglich Ledas Unschuld heraus. Aus dem Ei ging offenbar die Helena hervor, welche wohl wie bei *Eupolis* (frgm. 249 *Kock*) die auch von *Aristophanes Acharn.* 526 f. als die Erregerin des peloponnesischen Krieges bezeichnete Aspasia bedeutete.

Unter offenbarem Einfluſs des N. mit Themis verbindenden rhamnusischen Kultes steht auch *Plato leg.* 717 d: *κούφων καὶ πτηνῶν λόγων βαρυτάτη ζημία· πᾶσι γὰρ ἐπίσκοπος τοῖς περὶ τὰ τοιαῦτα ἐτάχθη Δίκης Νέμεσις ἄγγελος.* Die der altattischen Themis nahe verwandte Dike steht also über der noch nicht lange in Rhamnus heimisch gewordenen N. Diese wird zur Botin, d. h. zur Vollstreckerin, der von Dike verhängten Strafen. Eine ähnliche Anschauung spricht ja übrigens *Euripides* in der bereits erwähnten Stelle (*Orest.* 1361 f.) aus, ohne jedoch die Begriffe *δίκη* und *νέμεσις* zu personifizieren. Sonst setzt *Plato* nach dem Vorgange des von ihm hoch geschätzten Antimachos N. der Adrasteia gleich. Eine gewagte Behauptung leitet er *de rep.* 5, 451 a mit den Worten ein: *προσκυνῶ δὲ τὴν Ἀδράστειαν, ὦ Γλαύκων, χάριν οὗ μέλλω λέγειν* und *Phaedr.* 248 c sagt er: *θεσμός τε Ἀδραστείας ὅδε· ἥτις ἂν ψυχὴ θεῷ ξυνοπαδὸς γενομένη κατίδῃ τι τῶν ἀληθῶν, μέχρι τε τῆς ἑτέρας περιόδου εἶναι ἀπήμονα, κἂν ἀεὶ τοῦτο δύνηται ποιεῖν, ἀεὶ ἀβλαβῆ εἶναι.* An der ersten Stelle weicht die Auffassung der Göttin von der gewöhnlichen, daſs sie die Rächerin der Hybris sei, nicht ab, in der zweiten ist sie jedoch eine mächtige Schicksalsgöttin geworden, welche ewige Gesetze feststellt und der in den folgenden Worten der *νόμος* entspricht. Eine ähnliche Stelle nimmt N. bei *Pseudotimäos περὶ ψυχᾶς κόσμω* S. 104 e ein: *ἅπαντα δὲ ταῦτα* (die Entscheidung über die Seelenwanderung) *ἐν δευτέρᾳ περιόδῳ ἁ Νέμεσις συνδιέκρινε σὺν δαίμοσι παλαμναίοις χθονίοις τε, τοῖς ἐπόπταις τῶν ἀνθρωπίνων, οἷς ὁ πάντων ἀγεμὼν θεὸς ἐπέτρεψε διοίκησιν κόσμω συμπεπληρωμένω ἐκ θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων τῶν τε ἄλλων ζώων.* Man sieht also, wie die Philosophen bei ihrer Neigung an die Stelle der alten Götter personifizierte Begriffe zu setzen den Wirkungkreis und die Bedeutung der Göttin immer mehr erweitern.

Auch bei *Aristoteles* spielt N. eine wichtige Rolle; nur faſst er sie noch mehr begrifflich auf als andere und giebt philosophische Definitionen, die mit der N. des Volksglaubens wenig zu thun haben, s. *eth. Eudem.* 3, 7 S. 1233 b *ὃ ἐκάλουν οἱ ἀρχαῖοι τὴν νέμεσιν, τὸ λυπεῖσθαι μὲν ἐπὶ ταῖς παρὰ τὴν ἀξίαν κακοπραγίαις καὶ εὐπραγίαις, χαίρειν δ' ἐπὶ ταῖς ἀξίαις διὸ καὶ θεὸν οἴονται εἶναι τὴν Νέμεσιν,* oder *eth. Nicomach.* 2, 7 S. 1108 *νέμεσις-μεσότης φθόνου καὶ ἐπιχαιρεκακίας,* vgl. *eth. magn.* 1, 28 S. 1192, *rhet.* 2, 9 S. 1386. Weniger entfernt er sich aus dem Rahmen der mythologischen Vorstellungen, wenn er *eth. Eudem.* 2, 3 S. 1221 *αἰδώς, σωφροσύνη, νέμεσις* und *δίκαιον* als verwandte Begriffe hinstellt. Wichtig ist auch, daſs er *rhet.* 2, 9 S. 1386 b das *ἐλεεῖν* und *νεμεσᾶν* als *πάθη ἤθους χρηστοῦ* bezeichnet, vgl. *eth. magn.* 1, 28 S. 1192 b.

Neben den Philosophen kennt auch die neue Komödie die N. Ein Bruchstück aus der *Μέθη* des *Menander* (*Miller, mélanges* S. 392 = *F. C. A.* ed. *Kock* 3 S. 93 frgm. 321: *Ἀδράστεια καὶ | θεὰ σκυθρωπὲ Νέμεσι. συγγιγνώσκετε*) nennt sie wie eine leider stark beschädigte Inschrift von Kos (*Bullet. de corresp. hellén.* 5 [1881] S. 222 f.) nach Adrasteia und scheint Verzeihung für eine vermessene That oder einen Ausspruch zu erflehen.

VI. Entwickelung der Eigenschaften der Nemesis seit der alexandrinischen Zeit.

1) Nemesis bestraft die Hybris.

Mit dem Schwinden des alten Götterglaubens und der Begünstigung personifizierter ethischer Begriffe durch die immer volkstümlicher werdende Philosophie wurde N. ähnlich wie Tyche immer bekannter und trat an die Stelle mancher älteren Gottheit. Doch lassen sich die meisten Eigenschaften dieser späteren N. bereits in ihrer älteren Gestalt nachweisen; wenigstens sind die Keime dafür vorhanden. So tritt uns bei *Kallimachos* eine der bekanntesten Eigenschaften der N., die Bestrafung übermütiger Thaten und Worte, entgegen. Er erzählt in dem Hymnos auf Demeter, wie Erysichthon den heiligen Hain derselben fällt. Vergebens warnt sie ihn in der Gestalt ihrer Priesterin; der Frevler droht ihr und wird, nachdem N. sein arges Wort aufgeschrieben hat (Vs. 56 *εἶπεν ὁ παῖς, Νέμεσις δὲ κακὰν ἐγράψατο φωνάν,* vgl. die offenbare Nachahmung des *Nonnus Dionys.* 1, 481 *εἶπε, καὶ Ἀδρήστεια τόσην ἐγράψατο φωνήν*), von der entsetzlichen Strafe des Heiſshungers ereilt. N. tritt also hier nicht selbst als Vollstreckerin der Strafe auf, sondern ist eine Schicksalsgöttin, welche die Frevelthaten der Menschen in ein Schuldbuch einträgt, damit die göttliche Strafe sie nachher ereile. Hieran schlieſst sich eine groſse Anzahl späterer Schriftsteller an, welche alle N. als Rächerin der Hybris bezeichnen. Ebenso heben die eingehenden Beschreibungen ihres Wesens bei *Mesomedes, Ammianus Marcellinus* und in einem *orphischen* Hymnos (s. unten) diese Eigenschaft hervor, wie kürzere Erwähnungen, die nur dies Amt berücksichtigen. So zunächst *Ovid trist.* 5, 8, 3 f., der ähnlich wie *Euripides* (s. oben) zugleich die Fortuna erwähnt: *quae tibi res animos in me facit, improbe? curve | casibus insultas, quos potes ipse pati? | - - - - nec metuis dubio Fortunae stantis in orbe | numen et exosae verba superba deae? | exiget, a, dignas ultrix Rhamnusia poenas, | imposito calcas quod mea fata pede.* Noch deutlicher sagen *Lucan* 5, 233 *tumidis infesta colit qua numina Rhamnus, Paus.* 1, 33, 2 *ἡ θεῶν μάλιστα ἀνθρώποις ὑβρισταῖς ἐστὶν ἀπαραίτητος, Aelian* bei *Suidas* unter *Νέμεσις* (frgm. 160 *Hercher*) *Νεμέσεως ἐφόρου, τρόπους ὑπερόπτας καὶ ὑπερηφάνους κολαζούσης,* ebd. (frgm. 232/3) *τὴν τῶν ἀλαζόνων τιμωρὸν συνέντες Νέμεσιν, ἥπερ αὐτοὺς μετῆλθε σὺν τῇ Δίκῃ* und *οὐκ ἔλαθε τὴν ἅπασιν ἐναντιουμένην τοῖς ὑπερηφάνοις Νέμεσιν,* unter *Ἀδράστεια* (frgm. 228) *Ἀδράστεια αὐτῷ Νέμεσις τιμωρὸς ὑπερόγκων καὶ ἀχαλίνων λόγων ἠκολούθησεν,* vgl. unter *σοβαρός* (frgm. 325),

Artemidoros ὀνειροκριτ. 2, 37 τοῖς παρανομοῦσι καὶ τοῖς ἐπιτιθεμένοις τισὶ καὶ τοῖς μεγάλων ὀρεγομένοις πραγμάτων (ἡ Νέμεσις) ἐναντία καθίσταται καὶ ἐμπόδιος τῶν ἐπιχειρουμένων, auch *Ausonius epist.* 27, 52 (ed. *Peiper*) *nimiis vindex Rhamnusia votis* und *Macrobius saturn.* 1, 22 *Nemesis quae contra superbiam colitur.* Es fordert schon die Strafe der Götter heraus, wenn jemandem zu hohe Ehren erwiesen werden. Deshalb sagt ein byzantinisches Epigramm auf einen siegreichen Wagenlenker (*anthol. Planud.* 354): αἰδομένη χαλκῷ σε πόλις, τριπόθητε, γεραίρει· | ἤθελε γὰρ χρυσῷ· ἀλλ' ἴδεν ἐς Νέμεσιν. Endlich wird sie neben Themis und den Erinyen von *Dionys von Halikarnaſs* 2, 75, 2, neben Aidos und Dike von *Porphyrius de abstin.* 3, 27 genannt.

Mit Vorliebe wird die strafende Macht der N. an der wohl aus Erzählungen der Periegeten herzuleitenden Legende von dem Marmorblock (vgl. unten) nachgewiesen, welchen die Perser auf ihrem Zuge gegen Athen mitführten, um daraus ein Tropaion herzustellen, aus dem aber nach dem Siege von Marathon Phidias dss Kultbild der N. von Rhamnus schuf. So erzählt *Paus.* 1, 33, 2 und eine Reihe von Epigrammen, deren ältestes von dem unter Augustus lebenden *Parmenion* (*anth. Plan.* 222) herrührt: Μήδοις ἐλπισθεῖσα τροπαιοφόρος λίθος εἶναι | ἠλλάχθην μορφὴν καίριον εἰς Νέμεσιν· | ἔνδικος ἱδρυνθεῖσα θεὰ Ῥαμνοῦντος ἐπ' ὄχθαις | νίκης καὶ σοφίης Ἀτθίδι μαρτύριον. Ähnlich lautet das Epigramm eines unbekannten Verfassers (*anthol. Planud.* 263), das wegen seiner Übersetzung durch *Ausonius* (*epigr.* 42 ed. *Peiper*) vor dessen Zeit fallen muſs: καί (wohl verderbt, πρίν *O. Benndorf, de anthol. Graec. epigr. quae ad art. spectant* S. 32) με λίθον Πέρσαι δεῦρ' ἤγαγον, ὄφρα τρόπαιον | στήσονται νίκας· εἰμὶ δὲ νῦν Νέμεσις. | ἀμφοτέροις δ' ἕστηκα, καὶ Ἑλλήνεσσι τρόπαιον | νίκας καὶ Πέρσαις τοῦ πολέμου νέμεσις. Auſserdem ist derselbe Gedanke noch bei *Ausonius epist.* 27, 51 f. und in dem byzantinischen Epigramm eines *Theätetos* (*anthol. Planud.* 221) ausgeführt.

Bei Lexikographen und Parömiographen wird als Beispiel derselben Eigenschaft der N. auch die Sage von der Überhebung und Bestrafung der sieben Helden vor Theben angeführt. So sagt *Harpokration* unter Ἀδράστειαν· οἱ μὲν τὴν αὐτὴν λέγουσι τῇ Νεμέσει, λαβεῖν τε τοὔνομα ἀπὸ Ἀδράστου τοῦ Ταλαοῦ νεμεσηθέντος ἐφ' οἷς τῶν Θηβαίων κατηλαζονεύσατο, εἶτα ἔκ τινῶν μαντειῶν ἱδρυσαμένου ἱερὸν Νεμέσεως, ὃ προσαγορευθῆναι μετὰ ταῦτα Ἀδραστείας, worauf die oben besprochenen Verse des *Antimachos* angeführt werden. Ähnlich erwähnt *Zenobios* 1, 30 zunächst das Sprichwort: Ἀδράστεια Νέμεσις· ἀπὸ Ἀδράστου· τάττεται ἐπὶ τῶν πρότερον μὲν εὐδαιμονησάντων, ὕστερον δὲ δυστυχησάντων, worauf er nach *Apollodor* den Kampf um Theben erzählt, um dann wieder fortzufahren: ὅθεν ἡ παροιμία προήχθη λέγεσθαι ἐπὶ τῶν ἄδικα διαπραττομένων καὶ τὴν δίκην μὴ ἐκφυγόντων. Ähnliche Ausführungen finden sich bei *Suidas* unter Ἀδράστεια Νέμεσις und bei *Manuel Moschopulos* περὶ σχεδῶν S. 45 (ed. *Stephanus*).

Eine verwandte Auffassung der N. zeigt ein von *Ch. Graves* (*Hermathena* 5 [1885] S. 237 f.) und besser von *A. Ludwich* (*Carminis Iliaci deperditi reliquiae, Königsberger Universitätsprogramm* 1897 S. 6) herausgegebens Bruchstück eines späten Epikers auf Papyros, wo Achilleus bei einer Zusammenkunft mit Helena im Anfange des trojanischen Krieges zu dieser sagt: παραλέξομαι [εὐ]γενέτη [σοι, | οὐ δεδιὼς] Νέ[μ]εσιν τῶν παίδων τῆς Νιό[βης σεῦ, | δευτέρη εἰ Ν]ιόβη νεκύων στιχάδ' ἵκεο τόσ[σην. So weit also die lückenhafte Überlieferung das Verständnis zuläſst, scheint Achilleus die Liebe der Helena auch dann erringen zu wollen, wenn er um sie so viel Troer wie die Kinder der Niobe hinschlachten und so den Zorn der N. gegen sich wachrufen sollte.

Vor einer so verderblichen und unerbittlichen Gottheit der σκυθρωπὸς θεά des *Menander* (*F. C. A.* ed. *Kock* 3 S. 93) oder der μακάρων πικροτάτη, wie sie *Alkaios* von Messene nennt (*anthol. Palat.* 12, 160), suchte man sich auf verschiedene Weise zu schützen. Man rief sie namentlich an, um ihre Strafe für vermessene Äuſserungen abzuwenden. Hier sind wieder die älteren Schriftsteller vorausgegangen wie *Aischylos Prom.* 936 οἱ προσκυνοῦντες τὴν Ἀδράστειαν σοφοί, *Sophokles El.* 1467 εἰ δ' ἔπεστι νέμεσις, οὐ λέγω und in besonders deutlichen Worten der Dichter des *Rhesos* 342 f. Ἀδράστεια μὲν, ἁ Διὸς παῖς, εἴργοι στομάτων φθόνον. | φράσω γὰρ δὴ ὅσον μοι | ψυχᾷ προσφιλές ἐστιν εἰπεῖν sowie V. 468 σὺν δ' Ἀδραστείᾳ λέγω. Doch scheinen in der älteren Sprache dies mehr Wendungen feierlicher Art gewesen zu sein, während das bereits erwähnte Bruchstück des *Menander* und noch mehr *Herondas* 6, 35, wo eine Frau aus dem Volke wegen einer übermütigen Äuſserung sagt λάθοιμι δ' Ἀδράστεια, zeigen, daſs sich die alltägliche Sprache ihrer allmählich bemächtigte. Ähnlich sind die Worte des *Lucian* συμπ. 23 ἀπείη δὲ ἡ Ἀδράστεια, des *Catull* 66, 71 *pace tua fari hic liceat, Rhamnusia virgo*, *Ausonius domest.* 5, 40 ff. *mitibus audi auribus haec, Nemesis*, u. a. m. Vgl. auch *Plinius nat. hist.* 28, 22. *Meleager anthol. Palat.* 12, 121, die anonymen Epigramme ebd. 12, 33, 140, *Ovid trist.* 5, 8, 2 f., *Plutarch symp.* 2, 1, 9.

Den gleichen Erfolg wie der Anrufung der N. schrieb man gewissen Gebärden zu, einmal dem abergläubischen apotropäischen Brauch in den Busen zu speien. Er wird erwähnt von *Kallimachos* im *schol.* zu *Theokrit* 6, 39 (frgm. 235) δαίμων, τῇ κόλποισιν ἐπιπτύουσι γυναῖκες, von *Straton anthol. Palat.* 12, 299 ὡς ἀγαθὴ θεός ἐστι, δι' ἣν ὑπὸ κόλπον, Ἄλεξι, πτύομεν ὑστερόπουν ἁζόμενοι Νέμεσιν und von *Meleager*(?) *anthol. Planud.* 251, wo erzählt wird, daſs ein Jüngling, dem N. zur Strafe für eine frühere Hartherzigkeit Liebeskummer sendet, dies Mittel anwendet: ἐς-βαθὺν τρὶς κόλπον ἀπέπτυσεν, vgl. *Plinius nat. hist.* 28, 36 *veniam - a deis spei alicuius audacioris petimus in sinum spuendo, et iam eadem ratione terna despuere deprecatione in omni medicina mos*

est. Derselbe *Plinius* 11, 251 kennt aber auch die abergläubische Sitte, zur Abwehr der N. die Stelle hinter dem rechten Ohre mit dem Goldfinger zu berühren: *est post aurem - dexteram Nemeseos locus - - - -, quo referimus tactum ore proximum a minimo digitum veniam sermonis a diis ibi recondentes.*

2) Nemesis seit den Alexandrinern in der Erotik.

Nicht vor der alexandrinischen Zeit läſst sich die Ausdehnung der Macht der N. auf ein Gebiet nachweisen, welches die damalige Poesie mit Vorliebe behandelte, auf die Erotik. Die Liebenden rufen jetzt mit Vorliebe die Hilfe der Göttin gegen spröde Mädchen und Knaben an, daſs sie deren Übermut strafe. Namentlich wird gewünscht, daſs die unbarmherzigen Geliebten bald ein ähnliches Geschick treffen möge. Manches hellenistische Gedicht, in welchem die Göttin in dieser Weise auftrat, wird verloren sein (vgl. *Catull* 64, 393 ff.), aber wir besitzen noch zwei namenlose Epigramme dieser Zeit, welche denselben Gedanken aussprechen: *anthol. Palat.* 12, 160 *ϑαρσαλέως τρηχεῖαν ὑπὸ σπλάγχνοισι ἀνίην* | *οἴσω καὶ χαλεπῆς δεσμὸν ἀλυκτοπέδης.* | *οὐ γάρ πω, Νίκανδρε, βολὰς ἐδάημεν Ἔρωτος* | *νῦν μόνον, ἀλλὰ πόϑων πολλάκις ἡψάμεϑα.* | *καὶ σὺ μέν, Ἀδρήστεια, κακῆς ἀντάξια βουλῆς* | *τῖσαι, καὶ μακάρων πικροτάτη, Νέμεσις* und *anthol. Planud.* 251 *πτανῷ πτανὸν Ἔρωτα τίς ἀντίον ἔπλασ' Ἔρωτι;* | *ἁ Νέμεσις τόξῳ τόξον ἀμυνομένα,* | *ὥς κε πάϑῃ τά γ' ἔρεξεν· ὁ δὲ ϑρασύς, ὁ πρὶν ἀταρβὴς* | *δακρύει πικρῶν γευσάμενος βελέων κτλ.* Das letztere Gedicht bezieht sich offenbar auf ein plastisches Kunstwerk, in welchem die Bestrafung eines weinenden Eros durch einen zweiten und durch N. dargestellt war, also ähnlich wie auf dem unten zu besprechenden Marmorkrater Chigi und dem pompejanischen Wandbild. Gelegentlich wird aber diese Auffassung der Göttin auf Freundesliebe übertragen. So ruft *Catull* 50, 18 ff. dem C. Licinius Calvus zu: *nunc audax cave sis precesque nostras,* | *oramus, cave despuas, ocelle,* | *ne poenas Nemesis reposcat a te.* | *est vemens dea; laedere hanc caveto.* Die Strafe, welche N. über die Hartherzigen verhängt, besteht entweder darin, daſs diese in eine ähnliche unerwiderte Leidenschaft verfallen wie früher ihre verschmähten Liebhaber, oder daſs sie vor der Zeit dahinwelken und die Schönheit verlieren. So sagt *Statilius Flaccus anthol. Palat.* 12, 12: *ἄρτι γενειάζων ὁ καλὸς καὶ στερρὸς ἐρασταῖς* | *παιδὸς ἐρᾷ Λάδων. σύντομος ἡ Νέμεσις.* Ähnliche Gedanken spricht der mittlere *Philostratos* aus (*epist.* 14) und *Paulus Silentiarius anthol. Palat.* 5, 300, vgl. *Meleager* ebd. 12, 33, *Straton* ebd. 229, *Secundus Tarentinus* 9, 260, *Agathias* 5, 273 und das späte Epigramm eines Ungenannten 6, 283. Auch Frauen erinnern die spröden Geliebten an N. (*Alkiphron* 1, 374); und *Meleager* (*anthol. Palat.* 12, 141) droht sogar mit ihrem Zorn dem, der die Schönheit seines Theron nicht anerkennen will. Nach dem anonymen im Stil des *Kallimachos* gehaltenen Epigramm in der *anthol. Palat.* 12, 140 (vgl. Vers 3 mit *Kallimachos εἰς Δημ.* 56) straft endlich N. einen Jüngling, welcher die Schönheit des Archestratos getadelt hatte, durch die heftigste Liebe.

Bei *Ovid* finden wir N. in dieser Rolle in zwei Sagen. *Metam.* 3, 354 ff. (vgl. *Lactantius narrat. fab.* 10, 4 = *mythogr. Vat.* 1, 185 = 2, 180) bittet die von Narcissus verschmähte Echo die Götter, ihr Geliebter möge wie sie selbst von einer unerwiderten Leidenschaft ergriffen werden. Darauf erhört sie N. und läſst den Narcissus (s. d.) sein eigenes Bild in einer Quelle erblicken und aus Sehnsucht darnach sterben. Ein ähnliches Motiv trägt *Ovid met.* 14, 693 f. in den Mythos von Pomona und Vertumnus hinein. Der in eine alte Frau verwandelte Gott erinnert seine Geliebte an die Strafe der Hartherzigkeit: *ultores - deos et pectora dura perosam* | *Idalien memoremque time Rhamnusidis iram.*

So tritt N. in eine stetige Wechselwirkung zu Eros. Das zeigen die schon erwähnten hellenistischen Epigramme *anthol. Palat.* 12, 160, *Planud.* 251, in denen unglückliche Liebhaber sich in ihren Leiden mit dem Walten der N. trösten, welche den unzugänglichen Geliebten durch Eros bald ein ähnliches Los bereiten wird. Noch deutlicher tritt diese Verbindung der beiden Gottheiten bei *Philostratos* a. a. O. zu Tage: *ναὶ Ἔρως, ναὶ Νέμεσις, ὀξεῖς ϑεοὶ καὶ στρεφόμενοι* und bei *Pausanias* 1, 33, 7 *ἐπιφαίνεσϑαι - τὴν ϑεὸν μάλιστα ἐπὶ τοῖς ἐρᾶν ἐϑέλουσιν, ἐπὶ τούτῳ Νεμέσει πτερὰ ὥσπερ Ἔρωτι ποιοῦσι* wird aus dieser Verwandtschaft die spätere Beflügelung der N. erklärt, vgl. auch *Servius plenior* zur *Aen.* 4, 520. Bei *Nonnos Dionys.* 15, 417 (vgl. Vers 391 f.) in dem Klageliede auf den von der spröden Nikaia erschossenen Hymnos kommt zu den zwei Gottheiten noch Aphrodite hinzu: *πῇ Νέμεσις; πῇ Κύπρις; Ἔρως, μὴ ψαῦε φαρέτρης.* | *σύριγξ, μηκέτι μέλπε· λιγύϑροος ὤλετο βούτης.* Derselbe *Nonnos* erzählt sogar, daſs N. den Dionysos in Liebe zu der schönen Aure entbrennen läſst (48, 451 ff.). So ist die ursprünglich ganz anders geartete Göttin allmählich immer tiefer in den Kreis der Aphrodite hineingezogen worden, der sich in dem späteren Altertum ja auch durch andere Personifikationen wie Psyche, Consuetudo, Sollicitudo und Tristities erweiterte (*Apuleius metam.* 6, 8 f.). Man sieht also, wie fein *Tibull* den dichterischen Namen seiner Geliebten, der N., welcher namentlich auch an das Leid der Liebe erinnern sollte, gewählt hat (2, 3, 51; 61; 4, 59: 5, 111; 6, 27; *Ovid amor.* 3, 9, 31; 53; 57; *a. a.* 3, 536; *Martial* 8, 73, 7).

3) Nemesis als Wahrerin des rechten Maſses.

Aus der Aufgabe der N., den Menschen ihre Geschicke zuzuteilen und den Übermut niederzuhalten, entwickelt sich von selbst ihre Eigenschaft, das rechte Maſs zu wahren. Die Stellen, welche sie so auffassen, knüpfen meist an ihr Attribut, die Elle (s. unten) an, wie die zwei anonymen Epigramme (*anthol. Planud.*

223, 224): *ἡ Νέμεσις προλέγει τῷ πήχεϊ τῷ τε χαλινῷ | μήτ' ἄμετρόν τι ποιεῖν μήτ' ἀχάλινα λέγειν. — Ἡ Νέμεσις πῆχυν κατέχω. τίνος εἵνεκα; λέξεις. | πᾶσι παραγγέλλω· μηδὲν ὑπὲρ τὸ μέτρον.* Auf die beiden Kultbilder von Smyrna (vgl. unten) wendet *Straton* denselben Gedanken an (*anthol. Palat.* 12, 193): *οὐδὲ Σμυρναῖαι Νεμέσεις ὅ τι σίγα λέγουσιν, | Ἀρτεμίδωρε, νοεῖς; μηδὲν ὑπὲρ τὸ μέτρον.* In dem bald zu besprechenden Hymnos des *Mesomedes* auf N. sagt dieser gleich nach der Erwähnung ihrer Macht den Nacken der Übermütigen zu beugen: *ὑπὸ πῆχυν ἀεὶ βίοτον μετρεῖς.* Ähnlich nennt sie *Artemidor* 2, 37 *φίλη μετρίοις ἀνθρώποις.*

4) Nemesis als Feindin des Glückes.

In der Auffassung der von ihr Betroffenen wird dann N. zu einer Feindin und Neiderin des Glückes. Dafs diese Eigenschaft schon in ihrer älteren Gestalt begründet ist, zeigen die Worte des *Herodot* 1, 34: *μετὰ δὲ Σόλωνα οἰχόμενον ἔλαβε ἐκ θεοῦ νέμεσις μεγάλη Κροῖσον, ὡς εἰκάσαι ὅτι ἐνόμισε ἑωυτὸν εἶναι ἀνθρώπων ἁπάντων ὀλβιώτατον.* Klarer tritt diese Anschauung bei *Plutarch, Philop.* 18 zu tage, wenn er von dem edlen und keiner Schuld zu zeihenden Philopoimen sagt: *οὐ μὴν ἀλλὰ Νέμεσίς τις ὥσπερ ἀθλητὴν εὐδρομοῦντα πρὸς τέρμασι τοῦ βίου κατέλαβε.* Ähnlich sind die Stellen des *Appian Lib.* 85, der neben der *τύχη ἀνθρωπεία* sie als die *φοβερωτάτη τοῖς εὐτυχοῦσι Νέμεσις* bezeichnet; ferner der Verfasser des *Λούκιος ἢ ὄνος* 35 *ἡ - πολλὰ καὶ πολλάκις δινουμένη καὶ μεταπίπτουσα Νέμεσις*, *Artemidor* 2, 37 *τὰ μὲν ἀγαθὰ ἐπὶ τὸ χεῖρον τρέπει, τὰ δὲ κακὰ ἐπὶ τὸ βέλτιον* und *Aisopos* (*anthol. Palat.* 10, 123) *ἤν τι πάθῃ τις | ἐσθλὸν, ἀμοιβαίην ἐκδέχεται Νέμεσιν.* Ihre Verwandtschaft mit Tyche tritt in diesen Stellen zunächst darin zu tage, dafs sie so leicht wie diese umschlägt, dann aber auch in dem Umstande, dafs sie der (*ἀγαθή*) *Τύχη* als Unheilbringerin gegenüber gestellt wird. Eine düstere der neben ihr genannten Invidia (Vers 69) ähnliche Gestalt ist sie bei *Statius* geworden (*silv.* 2, 6, 73f.): *attendit torvo tristis Rhamnusia vultu | ac primum implevitque toros (iuvenis) oculisque nitorem | addidit ac solito sublimius ora levavit, | heu, misero letale favens seseque videndo | torsit in Invidiam* (dies ist die dem Sinn am besten entsprechende und leichteste Änderung des überlieferten *et invidia*) *mortisque amplexa iacenti | iniecit nexus carpsitque immitis adunca | ora verenda manu.* Ähnlich ruft ihr *Ausonius* zu *epist.* 27, 59f.: *in Medos Arabasque tuos per nubila et atrum | perge chaos; Romana procul tibi nomina sunto. | illic quaere alios oppugnatura sodales, | livor ubi iste tuus ferrugineumque venenum | opportuna tuis inimicat pectora fucis.* Die Überglücklichen beten zu ihr, um nicht von ihrer Feindschaft betroffen zu werden, wie bei *Chariton* 3, 8: *ἔκλαυσεν ὑφ' ἡδονῆς Διονύσιος ἰδὼν καὶ ἡσυχῇ τὴν Νέμεσιν προσεκύνησε.* Auch Elpis wird ihr daher auf dem Chigischen Marmorkrater (s. unten) und in einem späten Epigramm (*anthol. Palat.* 9, 146) passend gegenübergestellt: *Ἐλπίδα καὶ Νέμεσιν Εὔνους παρὰ βωμὸν ἔτευξα, | τὴν μὲν, ἵν' ἐλπίζῃς· τὴν δ', ἵνα μηδὲν ἔχῃς.*

5) Zusammenstellung der Eigenschaften der Nemesis im Anschlufs an ihre Attribute.

In der römischen Kaiserzeit, als sich der Kult der N. überall hin verbreitete (s. unten), werden dann ihre Eigenschaften übersichtlich zusammengestellt und meist durch Erklärung der von den Kultbildern hergenommenen Attribute erläutert. So wird eine Gestalt geschaffen, die mit den verschiedensten Abzeichen ähnlich überladen ist wie viele gleichzeitige Darstellungen der bildenden Kunst. Namentlich charakteristisch ist für diese Auffassung der von *Mesomedes* unter der Regierung des Hadrian gedichtete und in Musik gesetzte Hymnos auf sie, welcher offenbar zum Vortrag durch einen Chor (vgl. Vers 16 *ἄδομεν*) in einem ihrer Kulte bestimmt war: *Νέμεσι πτερόεσσα, βίου ῥοπά, | κυανῶπι θεά, θύγατερ Δίκας, | ἃ κοῦφα φρυάγματα θνατῶν | ἐπέχεις ἀδάμαντι χαλινῷ· | ἔχθουσα δ' ὕβριν ὀλοὰν βροτῶν | μέλανα φθόνον ἐκτὸς ἐλαύνεις. | ὑπὸ σὸν τρόχον ἄστατον, ἀστιβῆ | χαροπὰ μερόπων στρέφεται τύχα· | λήθουσα δὲ πὰρ πόδα βαίνεις* (offenbar eine Variation des von *Suidas* unter *Νέμεσις* erwähnten, wohl einem älteren Dichter entnommenen Sprichwortes *Νέμεσις δέ γε πὰρ πόδα βαίνει*), | *γαυρούμενον αὐχένα κλίνεις· | ὑπὸ πῆχυν ἀεὶ βίοτον μετρεῖς, | νεύεις δ' ὑπὸ κόλπον ὀφρὺν κάτω | ζυγὸν μετὰ χεῖρα κρατοῦσα. | ἵλαθι, μάκαιρα δικασπόλε, | Νέμεσι πτερόεσσα, βίου ῥοπά. | Νέμεσιν θεὸν ἄδομεν ἀφθίταν, | Νίκην τανυσίπτερον, ὀμβρίμαν, | νημερτέα καὶ πάρεδρον Δίκας* (aus *Δίκαν* verbessert von *Th. Bergk, Opusc.* 2, S. 313), | *ἃ τὰν μεγαλανορίαν βροτῶν | νεμεσῶσα φέρεις κατὰ Ταρτάρου.* Trotzdem alle die hier erwähnten Eigenschaften sich organisch aus dem ursprünglichen Wesen der N. entwickelt haben, so ist doch gerade durch ihre Häufung und stärkere Betonung eine von der ionisch-attischen Göttin wesentlich verschiedene Gestalt entstanden. An die Stelle der nicht mehr erwähnten Themis ist Dike als Mutter und *πάρεδρος* getreten. Dann wird die Eigenschaft der N. als Schicksalsgöttin stärker als früher hervorgehoben. Als solche ist sie überall unbemerkt gegenwärtig, um Übermut und Neid sogleich bestrafen zu können. Zu den Attributen der smyrnäischen Statuen (s. unten), Elle, Zügel und dem auf den Busen gerichteten Blick, sind die in alten Darstellungen nicht nachweisbaren Flügel (*Pausanias* 1, 33, 6), das der Tyche entlehnte Rad und das Joch hinzugekommen, welches ziemlich dieselbe Bedeutung hat wie der Zügel.

Die von *Mesomedes* erwähnten oder angedeuteten Eigenschaften lassen sich auch in der sonstigen Litteratur der Kaiserzeit nachweisen. In nächste Verbindung mit Tyche und den Moiren wird sie von *Cornutus* (13) gesetzt und von *Dio Chrysostomos* (*orat.* 64, 8, 2 p. 149 ed. *J. de Arnim*) für vollkommen identisch mit Tyche erklärt: *ὠνόμασται δὲ ἡ Τύχη*

καὶ πολλοῖς τισιν ἐν ἀνθρώποις ὀνόμασι· τὸ μὲν ἴσον αὐτῆς Νέμεσις, τὸ δὲ ἄδηλον Ἐλπίς, τὸ δὲ ἀναγκαῖον Μοῖρα, τὸ δὲ δίκαιον Θέμις. Dasselbe besagt die Glosse des *Hesych*: *Ἀγαθὴ Τύχη· ἡ Νέμεσις καὶ ἡ Θέμις* und eine Inschrift *C. I. L.* 3, 1125: *deae Nemesi sive Fortunae.* Dagegen ist sie bei *Iulius Capitolinus Maxim.* 8, 6 *vis quaedam Fortunae.* Er nennt sie so gelegentlich einer aus 'alten Quellen' geschöpften Ausführung über den Grund der von den Kaisern vor einem Feldzuge gegebenen Gladiatorenspiele und Tierhetzen: *multi dicunt apud veteres hanc devotionem contra hostes factam, ut civium sanguine litato specie pugnarum se Nemesis, v. qu. Fort., satiaret* (vgl. *Commodian instruct.* 1, 16, 9, wo N. neben Bellona genannt wird). Auch *Ammianus Marcellinus* 14, 11, 25 führt für seine langatmige Beschreibung der N. Gewährsmänner an und zwar *theologi veteres,* vielleicht ein ähnliches, aber ausführlicheres Handbuch wie das des *Cornutus: haec et huiusmodi innumerabilia ultrix facinorum impiorum bonorumque praemiatrix aliquotiens operatur Adrastia, quam vocabulo duplici etiam Nemesim appellamus* (vgl. 22, 3, 12): *ius quoddam sublime numinis efficacis, humanarum mentium opinione lunari circulo superpositum, vel ut definiunt alii, substantialis tutela generali potentia partilibus praesidens Fatis, quam theologi veteres fingentes Iustitiae filiam ex abdita quadam aeternitate tradunt omnia despectare terrena. haec ut regina causarum et arbitra rerum ac disceptatrix urnam sortium* (vgl. *Martianus Capella* 1, 64) *temperat accidentium vices alternans voluntatumque nostrarum exorsa interdum alio quam quo contendebant exitu terminans multiplices actus permutando convolvit. eademque necessitatis insolubili retinaculo mortalitatis vinciens fastus tumentes in cassum et incrementorum detrimentorumque momenta versans, ut novit, nunc erectas amentium* (*mentium* die Hss., verbessert von *Petschenig* im *Philologus* 49 [1890] S. 389) *cervices opprimit et enervat, nunc bonos ab imo suscitans ad bene vivendum extollit. pinnas autem ideo illi fabulosa vetustas aptavit, ut adesse velocitate volucri cunctis existimetur, et praetendere gubernaculum dedit eique subdidit rotam, ut universitatem regere per elementa discurrens omnia non ignoretur.* Hier ist N. von Fortuna kaum noch zu unterscheiden (vgl. *Ammian* ebd. § 29) und ganz wie diese überhaupt die höchste Gottheit, indem sie noch über den Fata steht (vgl. *C. I. L.* 10, 3812 die Inschriften von einem im 2.—3. Jahrhundert ihr geweihten Altar: *δεσποσύνῃ Νεμέσει καὶ συννάοισι θεοῖσιν | Ἀρριανὸς βωμὸν τόνδε καθειδρύσατο. Iustitiae Nemesi* [*F*]*atis quam voverat aram | numina sancta colens Cammarius posuit*). Zu den von *Mesomedes* her bekannten Attributen, von denen Zügel, Flügel und Rad erwähnt werden, sind von der Fortuna noch die Schicksalsurne und das wie auf den Bildwerken (s. unten) auf das Rad gestützte Steuerruder hinzugekommen. Von weiteren Abzeichen der Göttin läfst sich der Greif in der Litteratur nicht vor *Nonnus* (*Dionys.* 48, 382 f., 453) nachweisen, wo er wie auf den Bildwerken der Kaiserzeit (s. unten) entweder zu ihren Füfsen sitzt oder ihren Wagen zieht. Er ist ihr nicht blofs als Todesdämon, sondern wohl auch wegen seines scharfen, alles erspähenden Blickes beigegeben. Die Geifsel führt sie nur in einem besonderen Falle, wieder bei *Nonnus* (48, 459, 462), wo sie auf ihrem Greifengespann die Aure verfolgt. Er giebt diesem Attribut die Epitheta *ὀφιώδης* und *ἐχιδνήεσσα.*

Die so immer weiter ausgebildete Göttin tritt uns in vielen Einzelheiten ihrer Verehrung namentlich auf späteren Inschriften entgegen. Wir erfahren, dafs unter *Caracalla* ihr der 24. April heilig ist, wie der Fortuna (*Ephem. epigraph.* 4 [1881] S. 127 nr. 431). Um ihre mächtige Hilfe bitten viele Privatleute unter Darbringung von Gaben (*C. I. G.* 4537. *C. I. L.* 3, 1124, 1547, 3485, 4161, 6, 533), sie wird als Augusta zum Kaiser in Beziehung gesetzt (*C. I. L.* 3, 1304, 3484, 4161, 4241, 4738, 5, 17, 813, 3135, 8241, 8, 10949 f.), sie lenkt die Geschicke grofser und kleiner Städte (z. B. von Rom *C. I. L.* 6, 531, 532 *regina urbis,* wo es nicht nötig ist mit *Posnansky* S. 56 einen Fehler des Steinmetzen für *orbis* anzunehmen, 533); Alexandreia, *C. I. G.* add. 4683 d; Corduba, *C. I. L.* 2, 2195; Aquileia, *C. I. L.* 5, 1, 812, 813; Verona, ebd. 3466; Borovicium, 7, 654; Aquincum, 3, 3484, 3485). Ähnlich wie sie von *Ammian* a. a. O. als die *regina causarum et arbitra rerum ac disceptatrix* bezeichnet wird, heifst sie in der Inschrift *C. I. L.* 6, 532 *μεγάλη Νέμεσις ἡ βασιλεύουσα τοῦ κόσμου* und ebd. 3, 827 (239 n. Chr.) *dea regina* oder (3, 4008) *regina Augusta.* Als Beinamen führt sie auf Inschriften derselben Zeit die folgenden: *sancta C. I. L.* 6, 531, 533, 10, 1408, 4845. *Ephem. epigr.* 4 S. 79, S. 211; *victrix C. I. L.* 3, 1592, 6, 531; *οὐρανία C. I. A.* 3, 289; *virgo C. I. L.* 6, 531; *exaudientissima* 3, 1126; *campestris* 6, 533 u. ä. Doch kommt auch vor, dafs einer ihrer Verehrer, dem sein Gebet nicht in Erfüllung geht, vor ihrer Unbeständigkeit warnt. *In Nemese ne fidem habeatis, sic sum deceptus* steht auf dem Grabstein eines im vierundzwanzigsten Jahre gefallenen Soldaten aus Mutina (*C. I. L.* 5, 3466) und *ἡ πολλοὺς ψευσαμένη* heifst sie in einem Epigramm des *Diodor von Sicilien* (*anthol. Palat.* 9, 405).

Aus ihrer bereits in der Statue von Rhamnus durch die Niken auf dem Stephanos angedeuteten Eigenschaft als Siegesspenderin hat sie sich allmählich zu einer Schirmherrin der Wettkämpfe entwickelt, vgl. *A. v. Premerstein* im *Philologus* 53 (1894) 400 f. Das zeigt namentlich die Stelle des *Malalas chronogr.* 12 S. 307 (*L. Dindorf*): *ἔκτισε δὲ* (*Διοκλητιανὸς*) *ἐν αὐτῷ τῷ σταδίῳ Δάφνης ἱερὸν Ὀλυμπίου Διὸς καὶ ἐν τῇ σφενδόνῃ τοῦ αὐτοῦ σταδίου ἔκτισεν ἱερὸν τῇ Νεμέσει* und die des *Lydus de mens.* 1, 12: *καὶ ἄλλως δέ πως ἡ πυραμὶς ἁρμοδία ἐστὶ τοῖς ἀγωνιζομένοις· Νεμέσεως γὰρ εἶναι νομίζεται,* vgl. *Mesomedes* V. 17.

Aus den Inschriften und anderen Quellen ergeben sich die folgenden Kultstätten der N. in der Kaiserzeit (vgl. *Posnansky* S. 59 f.; die von ihm übersehenen oder nicht richtig

behandelten Zitate füge ich in Klammern bei). Griechenland: Athen (*Servius plenior Aen.* 4, 520), Rhamnus, Patrae, Imbros, Delos, Andros, Kos (*Bullet. de corresp. hellén.* 5 [1881] S. 222f., Adrasteia und N. werden zusammen verehrt); Kleinasien: Smyrna (der höchste städtische Beamte ist der *στρατηγὸς ἐπὶ τῶν ὅπλων καὶ νεωκόρος τῶν μεγάλων θεῶν Νεμέσεων C. I. G.* 3193, 3201; der offizielle Titel der Stadt selbst lautet: *ἡ νεωκόρος Σμυρναίων πόλις* oder *ἡ λαμπροτάτη καὶ πρώτη τῆς Ἀσίας καὶ δὶς νεωκόρος τῶν Σεβαστῶν Σμυρναίων πόλις Le Bas-Waddington, inscriptions* nr. 2, 8, 9; die Basilika der Göttinnen wird unter Hadrian ausgebessert und ihnen zu Ehren finden Agone statt *C. I. G.* 3148; dem Breseus Dionysos werden ihre Bilder geweiht ebd. 3161), Halikarnassos (wo auch zwei Nemeseis verehrt und ihnen Schweineopfer dargebracht werden *C. I. G.* 2662, 2663), Mylasa (*Bullet. de corresp. hellén.* 5 [1881] S. 39), Stratonikeia (ebd. 15 [1891] S. 423f.), Kotiaion; Palästina: Caesarea Philippi, Caesarea Panias (in dem gröfseren Pansheiligtum gelegener Tempel *Le Bas-Waddington, inscriptions* nr. 1893 = *C. I. G.* 4573 s. *Addenda* S. 1179), Dscheräsch (Statue, Altar und Geräte wieder innerhalb eines gröfseren Tempelgebietes *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 8 [1895] S. 127, 141f.); Syrien: Antiochia (in dem Stadion von Daphne hatte Diokletian der N. ein Heiligtum erbaut, *Malalas* 12 S. 307 ed. *L. Dindorf*); Ägypten: Alexandria, Nemeseon in der Marmarica (*Ptolemaeus* 4, 5, 31, *tabul. Peuting., anonym. Ravenn.* 3, 2. 5, 7); Italien: Rom, Ostia, Capua, Retina, Venafrum, Panormus; Gallia Cisalpina: Pola, Aquileia, Vicetia, Verona; Noricum: bei Teurnia; Moesia superior: Viminacium; Dacien: bei Alsó-Ilosva, Alsó-Kosály, Potaissa, Alba Iulia, Carlsburg, Ampelum, Veczel, Farkadi, Pons Augusti ad Margam, Recka; Pannonia inferior: Aquincum; Pannonia superior: Carnuntum (s. d. während des Druckes erschienenen *Bericht d. Vereins Carnuntum in Wien f. 1895/6* S. 52f.), Savaria, Oedenburg; Britannien: Borovicium; Spanien: Corduba. Über weitere N.-kulte s. unten die Münzen.

Besonders hoch ist N. von den Orphikern gehalten worden, deren 61. (60.) Hymnos sie in folgenden Versen feiert: *Ὦ Νέμεσι, κλῄζω σε, θεά, βασίλεια μεγίστη,* | *πανδερκής, ἐσορῶσα βίον θνητῶν πολυφύλων·* | *ἀιδίη, πολύσεμνε, μόνη χαίρουσα δικαίοις,* | *ἀλλάσσουσα* (verderbt, *ἀλλ' ἔχθουσα Wiel*; *ἀλλ' ἀστοῦσα = ἀϊστοῦσα Roscher*) *λόγον πολυποίκιλον, ἄστατον αἰεί,* | *ἣν πάντες δεδίασι βροτῶν ζυγὸν αὐχένι θέντες* (*θεῖσαν?*)· | *σοὶ γὰρ ἀεὶ γνώμη πάντων μέλει, οὐδέ σε λήθει* | *ψυχὴ ὑπερφρονέουσα λόγων ἀδιακρίτῳ ὁρμῇ·* | *πάντ' ἐσορᾷς καὶ πάντ' ἐπακούεις, πάντα βραβεύεις·* | *ἐν σοὶ δ' εἰσὶ δίκαι θνητῶν, παννυπέρτατε δαῖμον.* | *ἐλθέ, μάκαιρ', ἁγνή, μύσταις ἐπιτάρροθος αἰεί·* | *δὸς δ' ἀγαθὴν διάνοιαν ἔχειν, παύουσα πανέχθεις* | *γνώμας οὐχ ὁσίας, παννυπέρφρονας, ἀλλοπροσάλλας.* Aus dem Schwall von Beinamen, der dieser Gattung von Hymnen eigentümlich ist, tritt uns die gewohnte Auffassung der Göttin entgegen, die sich auch darin ausspricht, dafs in den drei folgenden Hymnen *Δίκη*, *Δικαιοσύνη* und *Νόμος* gefeiert werden. Höchstens der Einflufs, den sie auf die Gedanken der Menschen ausüben soll, ist als ein neues Moment hinzugekommen.

6) Verschmelzung der Nemesis mit anderen Göttinnen.

Bei der immer höheren Steigerung der Macht der Göttin, ihrer Gleichsetzung mit Tyche und dem überhaupt im späteren Altertum herrschenden Bestreben, verschiedene Gottheiten zu einer zu vereinigen, läfst sich auch bei N. häufig beobachten, dafs sie mit anderen Göttinnen auch von fremden Völkern zu einer Gestalt vereinigt wird, indem deren Eigenschaften auf sie übergehen. Diese Verschmelzung wurde begünstigt durch die oft nachweisbare Ansicht, dafs im Grunde alle Völker dieselben, nur verschiedene Namen tragende Götter hätten, und durch die allen höher entwickelten Religionen innewohnende Neigung zum Monotheismus.

Nur eine geringe Änderung des Wesens der N. findet statt, wenn *Martianus Capella* 1, 88 sie der Sors, der Tyche und der etruskischen Schicksalsgöttin Nortia gleichsetzt (vgl. 1, 24 und *Ammianus Marcellinus* a. a. O.). Auffälliger ist es schon, wenn der Verfasser der Schrift *περὶ τῆς Συρίης θεοῦ* 32 in der *πολυειδὴς μορφή* der Hera Eigenschaften der N. findet: *τὰ μὲν ξύμπαντα ἀτρεκέι λόγῳ Ἥρη ἐστίν· ἔχει δέ τι καὶ Ἀθηναίης καὶ Ἀφροδίτης καὶ Σεληναίης καὶ Ῥέης καὶ Ἀρτέμιδος καὶ Νεμέσιος καὶ Μοιρέων*, oder wenn das *Chron. Pasch.* S. 65 (ed. *Bonn.*) sagt: *ἔλαβεν δὲ γυναῖκα Πῖκος ὁ καὶ Ζεὺς τὴν ἰδίαν αὐτοῦ ἀδελφὴν τὴν Ἥραν, ἣν καὶ Ζυγίην Νέμεσιν ἐκάλουν εὐχαριστοῦντες αὐτῇ ὡς ἀγαθῇ καὶ δίκαια πάντα θελούσῃ.* Aber Hera ist ja überhaupt die höchste Göttin und mit dieser lassen sich die niedriger stehenden leicht verschmelzen.

Besonders eignete sich zu einer Verbindung mit N. die mächtige Gestalt der ägyptischen Isis, welche auf diese Weise zugleich den Griechen näher gerückt werden sollte. Die so entstandene Isis-Nemesis läfst sich zuerst auf drei noch aus dem ersten Jahrhundert v. Chr. stammenden Weihinschriften von Delos nachweisen (*Bullet. de corresp. hellén.* 6 [1882] S. 336f.), deren zweite einen Tempel mit Kultbild erwähnt, welcher auf der mit Ägypten in regem Verkehr stehenden Insel errichtet war: Nr. 38 *Σωσίων Εὐμένους Οἰναῖος ἱερεύων Ἴσιδι Νεμέσει.* Nr. 39 *Σωσίων Εὐμένους ἱερεὺς ὢν ὑπὲρ τοῦ δήμου τοῦ Ἀθηναίων καὶ ὑπὲρ βασιλέως Νικομήδου* († 74 v. Chr.) *ἀνέθηκεν τὸν ναὸν καὶ τὸ ἄγαλμα Ἴσιδος Νεμέσεως ἐπὶ ἐπιμελητοῦ τῆς νήσου Διονυσίου καὶ Νίκωνος Παλληνέως.* Nr. 40 *ὁ ἱερεὺς τοῦ Σαράπιδος Σωσίων Εὐμένους Οἰναῖος ὑπὲρ τοῦ δήμου τοῦ Ἀθηναίων καὶ τοῦ δήμου τῶν Ῥωμαίων Ἴσιδι Νεμέσει.* Bemerkenswert ist, dafs derselbe Mann, der hier den Isiskult einrichtet, bereits Priester einer anderen fremden Gottheit, des Sarapis, ist. Er und andere Vertreter der ägyptischen Kulte im Auslande mögen beansprucht haben, dafs die Ägypter mit ihrer ältesten Weisheit allein von allen Völkern das Wesen und den Namen der höchsten aller

weiblichen Gottheiten erkannt hätten. Das läſst *Apuleius met.* 11, 5 die Isis selbst zu dem Helden seines Romans in deutlichen Worten sagen: *en adsum tuis commota, Luci, precibus rerum naturae parens, - - - - dearum deorumque facies uniformis, - - - cuius numen unicum multiformi specie, ritu vario, nomine multiiugo totus veneratur orbis. inde primigenii Phryges Pessinuntiam deum matrem, hinc autochthones Attici Cecropeiam Minervam, illinc fluctuantes Cyprii Paphiam Venerem, Cretes sagittiferi Dictynnam Dianam, Siculi trilingues Stygiam Proserpinam, Eleusini vetustam deam Cererem, Iunonem alii Bellonam alii, Hecatam isti Rhamnusiam illi, et qui nascentis dei Solis inchoantibus inlustrantur radiis Aethiopes Arique priscaque doctrina pollentes Aegyptii caerimoniis me propriis percolentes appellant vero nomine reginam Isidem.*

Mit einer anderen ägyptischen Göttin, der Bubastia (Bast), wird die N. bei *Nikomachos* von Gerasa in Verbindung gebracht. Nachdem dieser sie in seinen *θεολογούμενα ἀριθμητικῆς* S. 32 wohl im Anschluſs an pythagoreische Aufstellungen für die heilige Fünfzahl erklärt hat (*Νέμεσιν καλοῦσι τὴν πεντάδα· νέμει γοῦν προσηκόντως τά τε οὐράνια καὶ θεῖα καὶ φυσικὰ στοιχεῖα τοῖς πέντε*), stellt er sie bei *Photios* S. 144 *B* mit anderen Gottheiten und Begriffen zusammen: *ἀνεικία γὰρ ἡ πεντὰς καὶ ἀλλοίωσις καὶ φάος καὶ δικαιοσύνη καὶ ἐλαχίστη ἀκρότης τῆς ζωότητος καὶ Νέμεσις καὶ Βουβαστία καὶ δίκησις καὶ Ἀφροδίτη καὶ γαμηλία καὶ ἀνδρογυνία καὶ Κυθέρεια καὶ κυκλιοῦχος καὶ ἀμίθεος καὶ Ζανὸς πύργος καὶ διδυμαία καὶ ἄξων ἑδραία.*

Ähnlich willkürlich vergleicht *Macrobius Saturn.* 1, 22, 2 die N. mit der Sonne: *et ut ad solis multiplicem potestatem revolvatur oratio, Nemesis quae contra superbiam colitur quid aliud est quam solis potestas, cuius ista natura est ut fulgentia obscuret et conspectui auferat quaeque sunt in obscuro inluminet offeratque conspectui?* Dagegen ist in den Worten des *Ammianus Marcellinus* 14, 11, 25 *ius quoddam sublime numinis efficacis, humanarum mentium opinione lunari circulo superpositum* nicht mit *Posnansky* S. 58 eine Beziehung zur Mondgöttin zu erkennen. Sie geben nur den Aufenthalt der N. an und entsprechen der Wendung eines späten inschriftlich erhaltenen Epigrammes (*Revue de Philologie* n. s. 18 [1894] S. 206f.), wo sie als *κύκλον ἔχουσα πόλον* bezeichnet wird. — Verbindungen der N. mit anderen Göttinnen ergeben sich aus den unten besprochenen Münzen und Gemmen.

VII. Nemesis gegen Ausgang des Altertums.

Der erst in der römischen Kaiserzeit weite Ausdehnung gewinnende Kult der N. hat sich gegenüber dem Andrängen des Christentums länger gehalten als mancher der alten Götter und sich auch noch in der letzten heidnischen Zeit weiter entwickelt. So wird aus der Eigenschaft der N., daſs sie den Frevlern, ähnlich wie die homerische Ate, mit der Strafe auf dem Fuſse folgt (s. oben), ihre Thätigkeit als ein die Menschen fortwährend begleitender und beaufsichtigender Genius abgeleitet. In dieser Gestalt tritt sie uns in einem späten aus dem Piräus stammenden Epigramm von einem Votivrelief entgegen (herausgegeben von *Delamarre* in der *Revue de Philol.* a. a. O.): *εἰμὶ μὲν, ὡς ἐσορᾷς, Νέμεσις μερόπων ἀνθρώπων | εὔπτερος, ἀθανάτα, κύκλον ἔχουσα πόλον. | πωτῶμαι δ' ἀνὰ κόσμον ἀεὶ πολυγηθέι θυμῷ | δερκομένα θνατῶν φῦλον ἀεὶ γενεῶν. | ἀλλά με σεμνὸς ἀνὴρ τεύξ[α]ς σοφὸς Ἀρτεμίδωρος | στῆσεν ἐν εὐχωλαῖς λαϊνέοισι τύποις.* Bezeichnend ist namentlich, daſs hier N., sehr in Widerspruch zu dem Relief selbst, wo sie mit finsterem Gesichtsausdruck auf dem Nacken eines zu Boden geworfenen Mannes steht, 'heiteren Sinnes' in der Welt umher fliegt und daſs ihre strafende Gewalt nicht einmal angedeutet wird. Noch mehr zum bloſsen Schutzgeist ist N. in dem Leidener Zauberpapyrus geworden (herausg. von *A. Dieterich* im *Jahrb. f. class. Philol.* Supplbd. 16 [1888] p. 807), wo sie in der Mehrzahl und als beständige Begleiterin anderer göttlicher Wesen auftritt. Zu einem *δακτυλίδιον πρὸς πᾶσαν πρᾶξιν καὶ ἐπιτυχίαν* gehört das folgende Gebet: *ὦ τῶν φανερῶν καλύπται, ὦ τῶν Νεμέσεων τῶν σὺν ὑμῖν διατριβουσῶν τὴν πᾶσαν ὥραν κυβερνῆται, ὦ τῆς Μοίρας τῆς ἅπαντα περιϊπαζομένης ἐπιπομποί, ὦ τῶν ὑπερεχόντων ὑποτάκται, ὦ τῶν ὑποτεταγμένων ὑψωταί, ὦ τῶν ἀποκεκρυμμένων φανερωταί. ὦ τῶν Νεμέσεων σὺν ὑμῖν διατριβούντων τὴν πᾶσαν ὥραν κυβερνῆται, ὦ τῶν ἀνέμων ὁδηγοί, ὦ τῶν κυμάτων ἐξεγερταὶ - - - ἔλθατε εὐμενεῖς, ἐφ' ὃ ὑμᾶς ἐπικαλοῦμαι ἐπὶ τῷ συμφέροντί μοι πράγματι εὐμενεῖς παραστάται.* Die Nemeseis sind also nach diesen pantheistischen Vorstellungen jederzeit mit anderen Dämonen im Weltall anwesend und können durch Beschwörungsformeln veranlaſst werden, sich den Menschen als wohlgesinnte Helferinnen zu nähern.

Gerade durch derartige geheimnisvolle Zauberbräuche mag der Nemesiskult gefestigt worden sein, und sie wurden wohl besonders in den aus dem 3. und 5. Jahrh. n. Chr. bekannten Kollegien der Nemesiaci ausgeübt. Der christliche Dichter *Commodian* (um 249 n. Chr.), welcher *instruct.* 1, 16, 8f. gegen die N. und andere weibliche Göttinnen, deren Namen zum Teil nicht mit Sicherheit überliefert sind, eifert (*feminas quoque nescio quas deas oratis. | Bellonam, et Nemesim deas, Furinam, Caelestem, Virgines et Venerem, cui coniuges vestrae delumbant*), hat ein Gedicht mit dem Lemma und Akrostichon NEMESIACIS VANIS verfaſst (1, 19), in dem er den Kult der Diana heftig angreift. Aus seinen wenig klaren, schlecht überlieferten Worten ergiebt sich, daſs ein Priester, dem er Trunksucht und betrügerische Wahrsagung vorwirft, diesem Kult vorstand und eine groſse Gemeinde Gleichgesinnter gebildet hatte. Ähnlich wirft *Paulinus von Nola* (353—431) den Heiden vor *epist.* 16, 4: *cassa nomina - - - - in speciem corporatam stultis cogitationibus fingunt stultiusque quam finxerint donant honore divino: unde et Spes et Nemesis et Amor atque etiam Furor in simulacris fingun-*

tur. Schon die Heftigkeit der christlichen Angriffe liefse auf eine weite Verbreitung schliefsen, doch sagt *Commodian* auch ausdrücklich (V. 6 f.): *incoprat cives unus detestabilis omnes | adplicuitque sibi similis collegio facto, | cum quibus historiam fingit, ut deum adornet.* Dafs die Teilnehmer an dieser Verehrung *Nemesiaci* genannt werden (*Dianatici* gab es auch nach *Maximus Taurinensis sermo* 32 bei *Galland bibl.* 9, 401, vgl. *Commodianus* ed. *E. Ludwig* 1 S. XXXIV f. und *Rohde, Psyche*² 2 S. 84, 2), kann nicht auffallen, wenn man an die Verbindung der N. mit anderen Göttinnen denkt. Auf einen ekstatischen Tanz des weissagenden Priesters weisen die Verse (11 f.) hin: *vertitur a sese rotans cum ligno bifurci, | ac si illum putes adflatum numine ligni.* Dieselben *Nemesiaci* bestanden aber noch unter den christlichen Kaisern, wie ein Erlafs des Honorius und Theodosius vom Jahre 412 n. Chr. im *codex Theodosianus* 14, 8, 3 beweist. Nachdem von der Rückführung von flüchtigen und anderwärts ansässig gewordenen Sklaven die Rede gewesen ist, wird folgendermafsen fortgefahren: *collegiatos et vitutiarios et nemesiacos signiferos cantabrarios et singularum urbium corporatos simili forma praecipimus revocari. quibus etiam supplicandi inhibendam facultatem esse censuimus, ne originem, quod fieri non potest, commutare ulla iussio videatur; ac si forte per sacram auctoritatem cognoscitur aliqui liberatus, cessante beneficio ad originem revertatur.* Darnach hat man sich die *Nemesiaci* als ein ähnlich wie die Verehrer der Kybele im Lande herumziehendes Kollegium, in das auch Sklaven aufgenommen wurden, zu denken. Die Härte der gegen sie angewandten Mafsregeln kann unter christlichen Kaisern nicht auffallen, sie zeigt aber, welche Mühe die Ausrottung dieser mit Hilfe abergläubischer Bräuche sich zähe haltenden Kulte selbst den höchsten Behörden des Reiches machte. Auch nachdem sie verschwunden waren, hielten sich die in der ersten Kaiserzeit seltenen, aber später desto häufigeren Namen wie Nemesius, Nemesianus, Nemesenus und Nemesion noch lange. Nicht weniger als vier Märtyrer heifsen Nemesius.

VIII. Nemesis auf Bildwerken.

1) Die Kultbilder in Smyrna.

Die Betrachtung der Denkmäler der bildenden Kunst, welche die N. darstellen, hat von den weder von *K. O. Müller* (*Handbuch der Archäologie*³ S. 644) noch von dem an ihn sich anschliefsenden *Posnansky* (a. a. O. S. 92) als die ältesten erkannten Kultstatuen der zwei Nemeseis in Smyrna auszugehen (vgl. oben). Ihr hohes Alter ist ebenso dadurch erwiesen, dafs sie *Pausanias* mit Bupalos in Verbindung bringt, wie dafs er sie als 'alt' gegenüber den späteren geflügelten Bildwerken bezeichnet und τὰ ἁγιώτατα ξόανα nennt. Über ihre Beschaffenheit wissen wir durch dieselbe litterarische Quelle nur (1, 33, 6), dafs sie im Gegensatz zu den späteren Nemesisbildern ungeflügelt waren, doch liegt uns auf den Münzen von Smyrna und anderen Städten ein reiches monumentales Material für sie vor. Die Münzen sind gesammelt von *Posnansky* S. 132 f. Taf. Fig. 1—4, 6—14, 17, 20—22), wozu jüngst aus dem Münzkabinet des Britischen Museums zahlreiche Ergänzungen hinzugekommen sind (*Catalogue of the Greek coins in the British Mus., Ionia* S. 249 f. Taf. 26 f.). Sie gehören durchweg der römischen Kaiserzeit an, bieten aber keineswegs alle genaue Nachbildungen der beiden Kultstatuen. Das beweisen die entgegen dem ausdrücklichen Zeugnis des *Pausanias* häufig vorhandenen Flügel (*Posnansky*, Fig. 1, 14, 17, *Brit. Mus.* Taf. 26, 4; 27, 3; 39, 3), sowie das fortwährende Schwanken der Attribute, indem Elle, Zaum, Greif, Rad u. s. w. bald vorhanden sind, bald fehlen. Doch das sind Willkürlichkeiten der Stempelschneider, wie sie sich auch sonst bei Statuenkopieen auf Münzen nachweisen lassen und wie sie durch die Übertragung in die viel kleineren Verhältnisse, die sorgfältigere oder nachlässigere Ausführung und die individuelle Auffassung der Künstler bedingt sind, während in den Hauptpunkten die Übereinstimmung viel gröfser ist, sodafs man sich die Originalstatuen wenigstens in ihren Hauptmotiven ziemlich deutlich vor Augen stellen kann. Als die sorgfältigsten Kopieen wird man diejenigen Münzen ansehen dürfen, welche beide Nemeseis allein (*Posnansky* Fig. 7, 8. *Brit. Mus.* Taf. 26, 8, 17; 29, 14) oder auf dem Greifenwagen (*Posnansky* Fig. 2. *Brit. Mus.* Taf. 29, 9) oder neben dem schlafenden Alexander dem Grofsen (*Posnansky* Fig. 3. *Brit. Mus.* Taf. 29, 16) oder auf den Bundesmünzen um den Asklepios von Pergamon (*Posnansky* Fig. 4) oder um die Artemis von Ephesos (*Brit. Mus.* Taf. 38, 2) gruppiert zeigen, während die Münzbilder mit nur einer N. schon wegen der Gefahr der Aufnahme von Motiven der anderen Statue erst an zweiter Stelle in Betracht kommen.



1) Nemesis-Statuen von Smyrna (nach *Catalogue of the Greek coins in the Brit. Mus. Ionia* Taf. XXIX, 14).

Nach jenen zuverlässigsten Münzen waren die 'hochheiligen Standbilder der Smyrnäer', wie sie *Pausanias* kannte, die einander zugewandten gleich hohen Statuen zweier jugendlichen Frauen in langem ärmellosen Chiton, dessen Saum sie in Schulterhöhe mit der rechten Hand fafsten. Das Obergewand hing von den Schultern in der Weise herab, dafs es den Oberkörper in der Vorderansicht frei liefs und sich um den Unterkörper und den gesenkten linken Arm in einer schweren Falte herumzog. Die linke Gestalt stand mit rechtem Stand- und linkem Spielbein in völlig gerader Haltung da, während die rechte mit gleicher Beinstellung den Oberkörper ein wenig zurücklehnte. Das Haar beider wurde vorn durch eine niedrige Stephane oder eine Binde zusammengehalten, im Nacken lief es in einen Knoten und einige Locken aus. Als fast durch alle Münzen gesichertes Attribut findet sich bei

der rechten Gestalt die Elle, welche sie im linken Arme schultert. Nicht ganz so regelmäfsig trägt die linke Gestalt in der herabhängenden linken Hand den Zügel (er fehlt z. B. auf den recht sorgfältigen Münzen bei *Posnansky* Fig. 2 und *Brit. Mus.* Taf. 29, 9; 38, 2); doch möchte ich daraus nicht schliefsen, dafs auch die entsprechende Kultstatue ihn nicht besafs.

Die übrigen Attribute stehen schon deshalb mit den statuarischen Vorbildern in weniger engem Zusammenhange, weil sie wie Rad und Greif zu den Füfsen der Nemeseis auf den Münzbildern angebracht werden. Am häufigsten ist noch das Rad, welches oft neben der mit der Elle ausgerüsteten Göttin liegt, ebenso häufig aber fehlt. Seltener ist der Greif, welcher auf den smyrnäischen Münzen nur in zwiefacher Gestalt vorkommt, als Zugtier vor dem Wagen der Göttinnen. Diese und ähnliche Attribute sind wie die Beflügelung rein willkürliche Hinzufügungen der Stempelschneider und an den Kultbildern sicher nicht angebracht gewesen. Sie verdanken dem bekannten Bestreben ihre Entstehung, welches gegen das Ausgang des Altertums in Beschreibungen wie in Bildwerken die Götter mit Symbolen überladet.

Für eine besonders zuverlässige Nachbildung einer der beiden Nemesisstatuen halten *A. Furtwängler* (*Sammlg. Sabouroff Excurs* zu Taf. 71, 2 S. 16) und im Anschlufs an ihn *Posnansky* (a. a. O. S. 64, 133, Fig. 21) die Darstellung auf der Rückseite einer unter Claudius geprägten Münze, die sich in zwei Exemplaren im Berliner Münzkabinet, in einem im Britischen Museum (a. a. O. S. 249 Taf. 26, 6) befindet. Wir sehen da eine Frauengestalt in langem die Füfse verdeckenden Unterkleide und über das Haupt gezogenem Mantel, welche mit der Rechten ihr Gewand in der gewohnten Weise berührt, während sie in der Linken einen Zweig hält, von dem Binden herabhängen. Ein altertümliches Idol ist in ihr nicht zu erkennen, da die Steifheit der Gestalt doch wohl nur von der Ungeschicklichkeit des Stempelschneiders dieser auch sonst recht unvollkommenen Münze herrührt. Sichere Merkmale des Archaismus fehlen völlig und da die Art der Gewandhaltung allein für die Deutung auf N. nicht genügt, so liegt es näher an andere Göttinnen wie die auf Münzen von Smyrna nicht seltene Tyche oder Kybele oder auch Demeter zu denken. Zur Veranschaulichung der beiden Kultstatuen wird man daher dies Münzbild am besten überhaupt nicht heranziehen. Für die bereits besprochenen Münzen mit den zwei Nemeseis ist noch festzuhalten, dafs wir uns nach ihnen nur eine ungefähre Vorstellung von den Originalen bilden können. So ist namentlich der archaische Stil, den diese als dem Bupalos mindestens gleichzeitige Kunstwerke gehabt haben müssen, in den meisten der kleinen Nachbildungen fast verwischt; nur auf zwei Münzen (*Brit. Mus.* Taf. 26, 8; 38, 2) sind in dem Zickzackgefälte des Obergewandes der linken N. deutliche Spuren von altertümlicher Bildung zu erkennen.

Aus dem Stile der smyrnäischen Kultstatuen ist aber auch das von diesen auf die meisten späteren Darstellungen der Göttin übertragene zierliche Erfassen des Saumes des Untergewandes in Schulterhöhe zu erklären. Es ist eine nicht nur bei N. vorkommende Bewegung (z. B. *Brunn-Bruckmann, Denkmäler griech. u. röm. Skulptur* nr. 62, 1, *J. H. Middleton, Engraved gems* Taf. 1, 11 und das oben 1 S. 2571 abgebildete Relief von Patras), ähnlich dem Aufheben des unteren Gewandsaumes, wie es die bekannten marmornen Frauenstatuen von der vorpersischen Akropolis zeigen, oder dem namentlich für Hera typischen Ausbreiten des Schleiers neben dem Haupte; auch das zierliche Halten einer Blüte mit den Fingerspitzen, wie es von archaischen Frauengestalten auf die Elpis übertragen wurde, darf man heranziehen. Es ist daher nicht nötig nach einer bestimmten dieser Bewegung zu Grunde liegenden Bedeutung zu suchen. Allenfalls kann man in ihr den Ausdruck der Schamhaftigkeit der als herbe Jungfrau gedachten und mit der Aidos verwandten Göttin finden, *Fröhner, notice de la sculpt.* Nr. 413 und *Friederichs-Wolters, Gipsabg. ant. Bildw.* Nr. 1552. Sicherlich ist jedoch die Erklärung durch den Ekel erregenden Altweiberaberglauben des Altertums zu verwerfen, dafs man zur Abwendung von Unheil in den Busen spie, trotzdem sie fast allgemein Billigung gefunden hat (*W. A. Becker, Charikles* herausg. von *Göll* 1 S. 213f.; *O. Jahn* in den *Sitzungsber. d. sächs. Gesellsch. d. Wiss.* 1855 S. 82f. und *Archäolog. Beiträge* S. 150 Anm. 133. *Stephani, Compte-Rendu de la commission archéol.* 1873 S. 152. *A. Furtwängler, Sammlung Sabouroff Exkurs* zu Taf. 72 S. 16. *Posnansky* a. a. O. S. 104f. *K. Sittl, Gebärden d. Griech. u. Römer* S. 301). Abgesehen von der Geschmacklosigkeit, welche man damit der griechischen Kunst aufbürdet, zeigen gerade die Münzen von Smyrna mit den zwei Nemeseis nicht einmal die für diese Auffassung erforderliche, aber viel eher als ein Zeichen von Scham zu erklärende Neigung des Kopfes nach dem Busen; sie findet sich erst auf Münzen und Gemmen mit nur einer N. (z. B. *Posnansky* Fig. 18, 19, 27, 29f.) und auch da nie mit der geringsten Andeutung eines Ausspeiens verbunden. Dann läfst sich aber auch der dem niedrigsten Aberglauben angehörige Brauch nicht vor der alexandrinischen Zeit nachweisen und keine Stelle dafür anführen, dafs im Altertum die Bewegung durch ihn gedeutet worden wäre. Auch die Verse in dem Hymnos des Mesomedes (s. oben) νεύεις δ' ὑπὸ κόλπον ὀφρὺν κάτω | ζυγὸν μετὰ χεῖρα κρατοῦσα besagen davon nicht das geringste.

An den Attributen des Ellenmafses, welches die sorgfältigsten Münzen als einen kurzen, ziemlich breiten Stab wiedergeben (*Posnansky* Fig. 2, 4, 5. *Brit. Mus.* Taf. 29, 16, ähnlich die unten besprochenen Reliefs; viel länger, aber dünner ist der Stab der den Herakles bekränzenden Dike ebd. 3, welche die gröfste Ähnlichkeit mit der bekannten Marmorstatue von Epidauros hat, vgl. *A. Milchhöfer* im *Archäol. Jahrb.* 7 [1892] S. 203f.), sowie des Zügels braucht man trotz des Alters

der Kultbilder keinen Anstofs zu nehmen, denn das gleichfalls für Smyrna von Bupalos verfertigte Standbild der Tyche trug ja als ähnliches Abzeichen ein Füllhorn (*Paus.* 4, 30, 6). Zudem liegt es an und für sich nahe, die im Vergleich mit den älteren Göttergestalten recht wesenlosen Personifikationen durch äufsere Kennzeichen schärfer zu charakterisieren. Eine Verschiedenheit der beiden Gestalten läfst sich aus den Attributen nicht folgern (s. oben); vielmehr weist die gleiche Bewegung der rechten Hände nebst der fast symmetrischen Körperbildung und Gewandbehandlung auf ihre nahe Verwandtschaft hin. Auch wird die scheinbar nahe liegende Annahme einer Segen und einer Unheil spendenden N. durch die Elle und den Zügel ausgeschlossen.

2) Das Kultbild von Rhamnus.

Ein reicheres Rekonstruktionsmaterial liegt für die im Altertum gleichfalls hoch berühmte Statue der N. im Tempel von Rhamnus vor. Nach dem Erscheinen der Abhandlung von *Posnansky* ist es noch durch neue Funde in dem Heiligtum selbst vermehrt worden. Auszugehen hat jedoch die Untersuchung von den Beschreibungen des Werkes, zunächst der des *Pausanias* 1, 33, 2 f.: *(Πέρσαι) λίθον Πάριον ὡς ἐπ' ἐξειργασμένοις ἦγον εἰς τροπαίου ποίησιν. (3) τοῦτον Φειδίας τὸν λίθον εἰργάσατο ἄγαλμα μὲν εἶναι Νεμέσεως, τῇ κεφαλῇ δὲ ἔπεστι τῆς θεοῦ στέφανος ἐλάφους ἔχων καὶ Νίκης ἀγάλματα οὐ μεγάλα· ταῖς δὲ χερσὶν ἔχει, τῇ μὲν κλάδον μηλέας, τῇ δεξιᾷ δὲ φιάλην· Αἰθίοπες δὲ ἐπὶ τῇ φιάλῃ πεποίηνται.* - - - - - - (7) *πτερὰ δ' ἔχον οὔτε τοῦτο τὸ ἄγαλμα Νεμέσεως οὔτε ἄλλο πεποίηται τῶν ἀρχαίων.* Dazu kommt die nicht minder wichtige zum Teil auf *Antigonos von Karystos* zurückgehende Stelle des Parömiographen *Zenobios* (vgl. *U. von Wilamowitz, Antigonos von Karystos* S. 10 f.): *Ῥαμνουσία Νέμεσις· ἐν Ῥαμνοῦντι Νεμέσεως ἵδρυται ἄγαλμα δεκάπηχυ, ὁλόλιθον, ἔργον Φειδίου, ἔχει δὲ ἐν τῇ χειρὶ μηλέας κλάδον. ἐξ οὗ φησιν Ἀντίγονος ὁ Καρύστιος πτύχιόν τι μικρὸν ἐξηρτῆσθαι τὴν ἐπιγραφὴν ἔχον· Ἀγοράκριτος Πάριος ἐποίησεν. οὐ θαυμαστὸν δέ. καὶ ἄλλοι γὰρ πολλοὶ ἐπὶ τῶν οἰκείων ἔργων ἕτερον ἐπιγεγράφασι ὄνομα. εἰκὸς οὖν καὶ τὸν Φειδίαν τῷ Ἀγορακρίτῳ συγκεχωρηκέναι. ἦν γὰρ αὐτοῦ ἐρώμενος καὶ ἄλλως ἐπτόητο περὶ τὰ παιδικά.* Allgemeine Urteile über den hohen Kunstwert der Statue geben *Varro* und *Strabo* ab. Das des *Varro* ist bei *Plinius nat. hist.* 36, 17 erhalten: (*Nemeseos signum*) *positum est Rhamnunte, pago Atticae, quod Varro omnibus signis praetulit,* während *Strabo* 9, 396 sie als einzige Merkwürdigkeit von Rhamnus mit folgenden Worten anführt: *Ῥαμνοῦς δὲ τὸ τῆς Νεμέσεως ξόανον (ἔχει), ὅ τινες μὲν Διοδότου φασὶν ἔργον, τινὲς δὲ Ἀγορακρίτου τοῦ Παρίου, καὶ μεγέθει καὶ κάλλει σφόδρα κατωρθωμένον καὶ ἐνάμιλλον τοῖς Φειδίου ἔργοις.*

Aus diesen Hauptstellen ergiebt sich zunächst eine dreifache Überlieferung über den Künstler. Von dem bei *Strabo* zuerst genannten Diodoros darf man aber wohl absehen, nicht etwa wegen der recht unsicheren Vermutung von *H. Urlichs*, der für diesen Namen *Φειδίου αὐτοῦ* setzen will (*Rhein. Mus.* 10 [1856] S. 465), sondern weil allein *Strabo* ihn kennt. So bleiben noch Phidias und Agorakritos. Zur Aufhebung dieses Widerspruches ist nun schon von den Alten die Anekdote von der Liebe des Phidias zu seinem jugendlichen Schüler ersonnen worden, während neuerdings *H. Brunn* (*Gesch. d. griech. Kstlr.* 1 S. 240) und *R. Kekulé* (a. a. O. S. 26 Anm. 1) an die Herstellung der Statue in der Werkstatt des Phidias durch Agorakritos oder, was fast auf eins hinauskommt, an eine Ausführung durch diesen nach einem Modell des Phidias gedacht haben. Diesen Annahmen widerspricht aber die ausdrückliche Erwähnung der Inschrift mit der Signatur des Agorakritos durch einen zuverlässigen Gewährsmann wie *Antigonos von Karystos* und die eigentümliche, aber für ein Kultbild geziemende Anbringung derselben auf dem von dem Apfelzweig herabhängenden Täfelchen. Grade ihre Verborgenheit wird der Grund gewesen sein, dafs der Künstler eine Zeit lang in Vergessenheit geriet und einige auf einen uns unbekannten Diodotos rieten, andere dagegen wegen der Ähnlichkeit des Stiles mit beglaubigten Werken des Phidias auf diesen schlossen. War aber diese Überlieferung erst einmal entstanden, so wird man namentlich in Rhamnus an ihr festgehalten haben, da man natürlich lieber ein Werk des Meisters als des Schülers oder gar des apokryphen Diodotos besitzen wollte. *U. v. Wilamowitz* (a. a. O. S. 14) hat die verschiedenen Angaben auf eine Polemik des *Polemon* gegen *Antigonos* zurückgeführt, nachdem schon *E. Q. Visconti* (*Pio-Clem.* 2 S. 26) und *K. O. Müller* (*Archäol. d. Kunst*[3] S. 106) für Agorakritos mit Entschiedenheit eingetreten waren.

Von dem Standbilde selbst ist uns noch ein beschädigtes, aber wichtiges Bruchstück in etwa einem Drittel des Kopfes mit der rechten Wange nebst Auge, der Hälfte der Stirn und einem grofsen Teile des Haares erhalten (H. 0,37 m, B. 0,32 m), welches 1820 durch den Architekten *J. P. Gandy Deering* in das *Britische Museum* gelangt ist (s. *O. Rofsbach* bei *Posnansky* S. 100 und in den *Athen. Mitteil.* 15 [1890] S. 64 f., *H. A. Smith, catalogue of sculpt. in the Brit. Mus.* Nr. 460). Zweifel an seiner Zugehörigkeit zu der Statue sind unberechtigt. Der parische Marmor als Material, die Gröfsenverhältnisse, der Fundort und der Umstand, dafs auch sonst Reste von grofsen marmornen Kultbildern an Ort und Stelle sich erhalten haben wie die gleichfalls ins Britische Museum gelangten von Phigalia, sind vollkommen durchschlagende Gründe. Weitere Reste der mächtigen Marmorstatue, die *L. Stephani* (*Rhein. Mus.* 4 [1846] S. 16) als 'einige Stücke faltenreichen Gewandes von parischem Marmor' beschreibt und *F. G. Welcker* (*Tagebuch einer griech. Reise* 1 S. 143, 16. März 1842) als 'drei kolossale Bruchstücke, von Beinen zwei und eins von einem Kopf', lagen noch längere Zeit in den Ruinen des Tempels, sind aber irgendwie abhanden ge-

kommen. Jedenfalls genügt das Fragment im Britischen Museum, um, was allerdings aus der in den *Athen. Mittheil.* a. a. O. gegebenen ungenügenden Abbildung kaum ersichtlich ist (*R. Kekulé, weibl. Gewandstatue aus der Werkstatt der Parthenongiebelfiguren* S. 25), die Thatsache zu erkennen, daſs das Werk des Agorakritos den gleichen Stil zeigte wie die Mädchengestalten des Cellafrieses des Parthenon. Auſserdem habe ich a. a. O. S. 66f. durch eine Untersuchung der Einsatzspuren des Stephanos und der hinter ihm auf dem Kopf angebrachten Dübellöcher festgestellt, daſs die von *Pausanias* erwähnten Hirsche und kleinen Nikenbilder sich in runder Arbeit über dem um den ganzen Kopf herumgehenden Stephanos erhoben. Wahrscheinlich waren es drei Niken und vier Hirsche oder vielmehr nach Analogie der aus dem Helm der Athena Parthenos hervortretenden Reihe von halben Flügelrossen nur Hirschprotomen. Was ihre Verteilung betrifft, so wechselten natürlich die Figuren mit einander ab, und es mag eine Nike in der Mitte gestanden haben, während die Hirsche an beiden Seiten die Reihe abschlossen. Auf dem Hinterkopfe waren überhaupt keine Figuren angebracht. Die mehrfach geäuſserte Vermutung (*J. P. Six* im *Numismatic Chronicle* 3. Ser. 2 S. 100, ähnlich *F. Studniczka, Kyrene* S. 160), die Niken seien Flügelgestalten gewesen, welche die Hirsche in der von dem Typus der 'asiatischen Artemis' bekannten Weise gehalten hätten, findet weder in den Worten des *Pausanias*, welcher die *ἀγάλματα* der Nike und Hirsche als vollkommen gleichberechtigt neben einander stellt, während er sonst wie bei dem amykläischen Throne (3, 18, 4) etwa von *θηρία ἄνω θέοντα* hätte sprechen müssen, noch in den Dübelspuren eine Unterstützung. Auch stehen die Niken ja zu der auch den Sieg verleihenden Nemesis in naher Beziehung.

Will man sich von der Statue in ihrer Gesamterscheinung eine Vorstellung machen, so ist zu bedauern, daſs trotz der Berühmtheit des Werkes gerade in der so viele Kopieen schaffenden römischen Zeit noch immer keine sichere Nachbildung nachgewiesen ist. Denn das Münzbild auf dem von *Six* a. a. O. Tafel 5 (abgebildet auch bei *P. Gardner, types of Greek coins* Tafel 10, 25, vgl. *E. Babelon, monnaies grecques de la Bibl. Nat.* 2 S. CXLIIIf.) herangezogenen Silberstater des kyprischen Dynasten Nikokles mit einer stehenden weiblichen Figur in einem ärmellosen an der Seite offenen Chiton zeigt zwar in den durch *Pausanias* bekannten Motiven einige Übereinstimmung, indem die rechte Hand eine Schale, die linke einen Zweig hält, aber der für die rhamnusische Statue besonders charakteristische Stirnschmuck fehlt und die Spange mit dem Greifenkopf, welche das Gewand auf der rechten Schulter zusammenhalten soll, ist trotz der Schärfe der Abbildungen nicht sicher zu erkennen, würde aber auch, wenn sie in der That vorhanden wäre, nichts für N. beweisen, da sich der Greif als ihr Begleiter nicht vor *Nonnos* nachweisen läſst (s. oben). Zudem ist es wegen des vor der Frau stehenden Thymiaterions, über welches sie die Schale hält, und wegen des Bildes des thronenden Zeus auf der Vorderseite der Münze viel wahrscheinlicher, daſs in ihr vielmehr eine Adorantin zu erkennen ist. Ebenso kann die von *A. Furtwängler* (*Meisterwerke d. griech. Plastik* S. 119) für eine Kopie der N. des Agorakritos erklärte kolossale 'Ceres' des Vatikan (*W. Helbig, Führer durch die Antikensammlungen Roms* 1, 279. *Brunn und Bruckmann, Denkm. griech. u. röm. Sculp.* Nr. 172. *Overbeck, Kunstmythologie* Tafel 14, 22, dagegen *G. Treu* in '*Olympia*' *Textb.* 3 S. 238 Anm. 1) nur dazu dienen eine ungefähre Vorstellung von dem verlorenen Werke zu geben, da man sich dessen Stil ähnlich denken kann, aber die Armhaltung u. a. verschieden ist. Auch zeitlich näher steht die auf einem Dreifuſs sitzende Themis auf der Aigeusschale des Berliner Antiquariums (*Furtwängler* Nr. 2538, abgebildet bei *Gerhard, Auserles. Vasenb.* 4 Tafel 327 und *Das Orakel der Themis*, Berlin 1846, *Müller-Wieseler, Denkm. d. a. K.* 2 Fig. 947). Man braucht diese schlanke, ernste Gestalt mit dem Zweig in der einen Hand und der Metallschale in der anderen sich nur in aufrechter Stellung zu denken, und sie entspricht den Worten des *Pausanias* fast vollkommen.

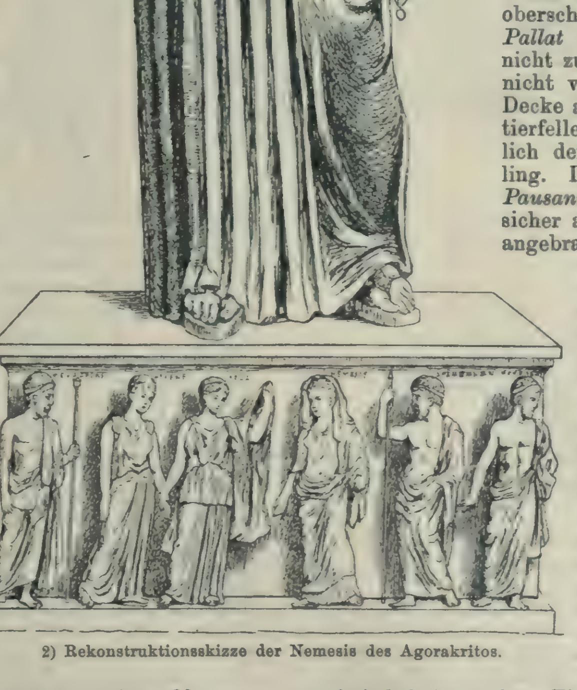
Mit Sicherheit läſst sich aus dem Zustande des Kopffragmentes erschlieſsen und wird durch die Nachbildungen der Athena Parthenos des Phidias bestätigt, daſs die Statue ganz und gar für die Vorderansicht gearbeitet war. Für ihren allgemeinen Eindruck kommt ferner die von *Plinius nat. hist.* 36 17 (vgl. *Suidas* und *Photios* unter *Ῥαμνουσία Νέμεσις*) erzählte Künstlerlegende von der Konkurrenz des Alkamenes und Agorakritos um eine Aphroditestatue für Athen in Betracht, wonach der als Fremder von der Bürgerschaft zurückgesetzte Agorakritos sein Werk unter der Bedingung verkaufte, daſs es nicht in Athen aufgestellt würde, und es Nemesis nannte. *U. von Wilamowitz* (a. a. O. S. 11) hat erkannt, daſs erst eine spätere Zeit sich die von dem gewöhnlichen (d. h. smyrnäischen) Nemesistypus abweichende Gestalt in Rhamnus so erklärte. Diese muſs demnach einige Ähnlichkeit mit einer Aphrodite gehabt haben. Die Körperhaltung kann bei einer Kultstatue von der Hand eines Schülers des Phidias nur eine völlig ruhige gewesen sein, doch wird man nach Analogie der Athena Parthenos des Phidias und der Nemesis auf der Basis (s. unten) annehmen dürfen, daſs in die Falten des langen Gewandes durch Stand- und Spielbein einige Bewegung gebracht war. Da ferner nach *Pausanias* der rechte Arm eine Schale hielt, so muſs er wie in den meisten ähnlichen Fällen vorgestreckt gewesen sein, während der linke mit dem Apfelzweige gesenkt war. Als Material für diese beiden Attribute ist mit der gröſsten Wahrscheinlichkeit irgend ein Edelmetall (mit Einschluſs von vergoldetem Erz) anzunehmen. Daſs der Zweig mit dem davon herabhängenden Täfelchen mit der Künstlerinschrift aus Stein gewesen wäre, wird schon wegen der Bildung ähnlicher Gegenstände am Parthenonfries aus Metall wohl niemand behaupten. Von

der Verzierung der Schale, den Äthiopen, hat *Posnansky* (S. 96f.) richtig erkannt, daſs sie sich grade von einem goldfarbigen Untergrunde höchst wirksam abheben muſsten. Zudem sind verschiedenartige Negerdarstellungen ein so beliebter Schmuck von Thonvasen aller Art (*H. Winnefeld* in den *Athen. Mitteil.* 14 [1889] 41f. und *E. Bethe* ebd. 15 [1890] S. 243f. *Löwenherz, Die Äthiopen in der altklass. Kunst,* Göttingen 1861), daſs man das gleiche auch von Metallgefäſsen annehmen darf und nicht nach gekünstelten symbolischen Deutungen zu suchen braucht, von denen manche nicht besser ist als die der Quelle des *Pausanias,* Okeanos sei der Vater der N. und an ihm wohnten die Äthiopen. Weitere Erklärungen dieser Art, welche auch die anderen Attribute der Kultstatue berücksichtigen, sind von *Posnansky* S. 25 und 95f. besprochen und zum Teil angenommen worden. Hier ist nach dem oben Gesagten nur noch zu bemerken, daſs die Schale ein häufiges Attribut von Götterbildern aller Art ist, dem bei N. gerade der Gedanke an den von ihr gespendeten Segen zu Grunde liegen mag, nicht selten aber auch Zweige ohne Unterschied der Baumgattung vorkommen, die zugleich eine Rolle in den für den Kult der N. sicher anzunehmenden Sühnbräuchen spielen [vgl. *Carm. de vir. herbar.* ed. *Haupt* v. 19ff. R.]. Übrigens ist der Apfelzweig kein ausschlieſsliches Eigentum der Aphrodite, da ihn z. B. auch Kyrene auf einer in Naukratis gefundenen Schale des Britischen Museum trägt (*F. Studniczka, Kyrene* S. 18 Fig. 10). Was die Hirsche auf dem Stephanos betrifft, so wissen wir einmal über die Kultbräuche in Rhamnus so wenig, daſs es nicht verwunderlich ist, wenn sich für sie keine treffende Erklärung finden läſst; dann darf man sich aber auch nicht der Möglichkeit verschlieſsen, daſs sie rein ornamental wirken sollten, ohne eine tiefere Bedeutung zu besitzen. Dagegen kommen die gleichfalls auf dem Stephanos angebrachten Niken der Göttin schon deshalb zu, weil sie wie alle Geschicke so auch den Sieg verleiht.

Verhältnismäſsig am meisten wissen wir über die Basis und den an ihr angebrachten Fries. Wenn es auch nicht ausdrücklich überliefert ist, daſs er von Agorakritos selbst herrührte, so wird man doch mindestens annehmen müssen, daſs er genau nach seinen Angaben oder Vorlagen ausgeführt ist. Auszugehen hat man wieder von der Beschreibung des *Pausanias* 1, 33, 7: *νῦν δὲ ἤδη δίειμι, ὁπόσα ἐπὶ τῷ βάθρῳ τοῦ ἀγάλματός ἐστιν εἰργασμένα, τοσόνδε ἐς τὸ σαφὲς προδηλώσας. Ἑλένῃ Νέμεσιν μητέρα εἶναι λέγουσιν, Λήδαν δὲ μαστὸν ἐπισχεῖν αὐτῇ καὶ θρέψαι· πατέρα δὲ καὶ οὗτοι καὶ πάντες κατὰ ταὐτὰ Ἕλληνες Δία καὶ οὐ Τυνδάρεων εἶναι νομίζουσι. ταῦτα ἀκηκοὼς Φειδίας πεποίηκεν Ἑλένην ὑπὸ Λήδας ἀγομένην παρὰ τὴν Νέμεσιν, πεποίηκε δὲ Τυνδάρεων τε καὶ τοὺς παῖδας* (vgl. 2, 1, 9) *καὶ ἄνδρα σὺν* (fehlt im *Leidensis* N. 16 K) *ἵππῳ παρεστηκότα, Ἱππέα ὄνομα· ἔστι δὲ Ἀγαμέμνων καὶ Μενέλαος καὶ Πύρρος ὁ Ἀχιλλέως, πρῶτος οὗτος τὴν Ἑρμιόνην τῆς Ἑλένης γυναῖκα λαβών. Ὀρέστης δὲ διὰ τὸ ἐς τὴν μητέρα τόλμημα παρείθη παραμεινάσης τε ἐς ἅπαν Ἑρμιόνης αὐτῷ καὶ τεκούσης παῖδα. ἑξῆς δὲ ἐπὶ τῷ βάθρῳ καὶ Ἔποχος καλούμενος καὶ νεανίας ἐστὶν ἕτερος. ἐς τοῦτο ἄλλο μὲν ἤκουσα οὐδὲν, ἀδελφοὺς δὲ εἶναι σφᾶς Οἰνόης, ἀφ᾽ ἧς ἐστι τὸ ὄνομα τῷ δήμῳ.* Nachdem schon *Leake* abgeschlagene Reste dieser Skulpturen an Ort und Stelle gesehen hatte (*Demen von Attika* S. 119f.), ergaben die von der Griechischen Archäologischen Gesellschaft im September 1890 angestellten Nachgrabungen etwa vierzig gröſsere und kleinere Bruchstücke eines sorgfältig gearbeiteten Hochreliefs aus 'anscheinend parischem Marmor', welche von *B. Staes* in der *Ἐφημερὶς ἀρχαιολιγική* 1891 S. 63f. veröffentlicht und kurz, aber einsichtig beurteilt wurden. Da er nicht alle Stücke abgebildet hatte, holte *L. Pallat* in dem *Archäol. Jahrb.* 9 (1894) S. 1f. Taf. 1f. dies nach und gab eine eingehende Besprechung nebst einem Wiederherstellungsversuch der Vorderseite der Basis (S. 9). Leider ist keine Gestalt ganz erhalten, aber die Köpfe, Gewand- und Körperreste zeigen, daſs es eine ziemlich lange, wenig bewegte Reihe von ernsten, würdevollen Figuren war, die sich um die von *Pausanias* beschriebene Mittelgruppe von rechts und links her zusammenschlossen. Dieser Mittelgruppe gehörten die drei Frauen an und von ihnen sind glücklicherweise zwei Köpfe vollständig und von dem dritten ziemlich die obere Hälfte erhalten, auch Teile der Körper und der Gewandung. Sie sind, wie *Pallat* erkannt hat, zu verteilen auf eine ruhig dastehende Frau und zwei andere, welche, die eine von der anderen geführt oder geschoben, auf jene zuschritten. Dagegen wird man insofern von diesem mehr im Anschluſs an *Staes* abweichen müssen, als der jugendlichste Frauenkopf mit dem schlanken Halse und dem ehrfürchtig zu Boden gesenkten Blick nur der Helena zukommen kann (*Staes* Taf. 8, 2. *Pallat* Fig. 9a—c), der vollere ernst blickende mit dem Schleier wie die Themis auf der Aigeusschale (*Staes* Taf. 8, 1. *Pallat* Fig. 10a, b) dagegen der N. gehört, worauf für Leda nur das trotz der Beschädigung doch noch reifere Formen erkennen lassende Bruchstück eines weiblichen Kopfes bleibt (*Staes* Taf. 8, 4. *Pallat* Fig, 16). Mehr Schwierigkeiten macht die Zusammenfügung der sonst erhaltenen Teile der drei Frauen mit diesen Köpfen. *Pallat* meint, keiner der ganz erhaltenen Frauenköpfe passe auf den Oberkörper mit dem erhobenen linken Arm (*Staes* 9, 4. *Pallat* Fig. 1a—c), während *Staes* den jugendlichsten von ihnen daraufsetzt und so, da nach den erhaltenen Spuren mit dem Erheben des Armes ein Ausbreiten des Obergewandes verbunden war, eine Bewegung gewinnt, die nicht recht zu der in den Gesichtszügen deutlich ausgesprochenen Zurückhaltung paſst. Sicherer erscheint die von *Pallat* angenommene Zugehörigkeit des verschleierten Kopfes zu dem nach Maſsgabe der Gewandfalten fast ruhig dastehenden Unterkörper einer Frau (*Staes* Taf. 9, 1. *Pallat* Fig. 6), während die beiden anderen nach den erhaltenen Bruchstücken (*Staes* Taf. 9, 6. *Pallat* Fig. 3a—c, 5a—c)

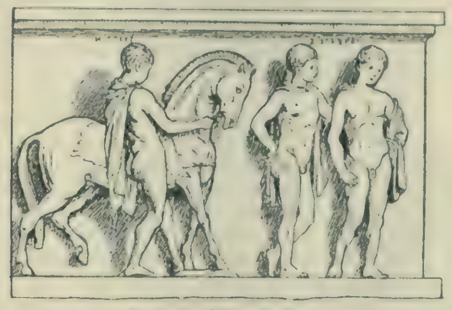
in den steilen Falten über dem linken Standbeine und dem zur Seite ausgestreckten rechten das gleiche Motiv des langsamen Schreitens nach rechts erkennen lassen. Demnach ist die verschleierte Figur rechts wie bei *Pallat* anzusetzen, aber für N. zu erklären. Auf sie schreitet Leda zu mit schleierförmig ausgebreitetem Obergewande (*Pallat* Fig. 1, 5, 14. 16, der sie für N. hält) und führt Helena hinter sich her (*Pallat* Fig. 3, 9, 12, 13, nach ihm Leda), welche das Haupt zur Seite neigt und auch in dem Brustfragment trotz der Richtung der Falten nach rechts ein gewisses Zögern verrät.

Weniger ist von den männlichen Gestalten erhalten, die in noch ruhigerer Haltung gebildet waren als die Frauen der Mittelscene. Aufser einer Menge kleiner Bruchstücke, die sich nicht immer mit Sicherheit einem der von *Pausanias* genannten Helden zuweisen lassen, kommen für sie der leidlich erhaltene Kopf, ein Teil der Brust und die Hüftenpartie eines ruhig dastehenden Jünglings (*Staes* Taf. 8, 3. *Pallat* Fig. 2, 4, 18), nach *Pallat* eines Dioskuren, in Betracht, ferner der Oberkörper nebst Füfsen (ohne Kopf, *Staes* Taf. 9, 2. *Pallat* Fig. 7, 17) und der Unterkörper (ohne Füfse, *Staes* Taf. 9, 3. *Pallat* Fig. 8; der über das linke Bein herabhängende Gewandzipfel zeigt in der Angabe der Sahlkante eine deutliche technische Übereinstimmung mit dem Cellafries und den Giebelgruppen des Parthenon) eines nach links und eines nach rechts gewendeten Mannes, gleichfalls in ruhiger Haltung, mit langen den Oberkörper zum Teil frei lassenden Mänteln, endlich Reste von zwei leicht bekleideten Jünglingen (*Pallat* Fig. 20ab, 21, 22). *Pallat* verweist diese letzteren auf die Nebenseiten, als νεανίας τις ἕτερος auf die rechte Nebenseite und als Hippeus, welcher auf der linken Nebenseite sein Rofs, von dem noch der Kopf (*Staes* Taf. 8, 5; *Pallat* Fig. 11) und kleinere Teile vorhanden sind, am Zügel gehalten hätte. Die Anordnung aller dieser Gestalten ergiebt sich aus *Pausanias*, von dem man annehmen darf, dafs er sie in der Reihenfolge aufzählt, wie sie sich nach rechts und links an die Mittelgruppe anschlossen. Tyndareos und seine Söhne werden daher links hinter Helena und Leda anzusetzen sein, ein Platz, der ihnen schon als den nächsten Verwandten zukommt; dann folgte Hippeus mit dem Rosse. Hinter N., also rechts, standen dagegen Agamemnon, Menelaos und Pyrrhos, ferner Epochos (über den Namen vgl. *O. Rofsbach, griechische Antiken des archäolog. Museums z. Breslau* S. 17 Anm. 1) mit seinem Rosse, von dem auch Reste erhalten sind (*Pallat* Taf. 6; sollte 'der strahlenförmige Auswuchs' an dem Pferdeoberschenkel, welchen *Pallat* S. 9, Fig. 29a, b nicht zu erklären vermag, nicht von einem hier als Decke aufliegenden Raubtierfelle herrühren?), endlich der namenlose Jüngling. Der Umstand, dafs *Pausanias* bei dieser letzten sicher an der Schmalseite angebrachten Gestalt ähnlich wie bei der dritten und der fünften χώρα der Kypseloslade zuerst keinen Namen nennt, dann aber eine gelehrte Deutung auf einen Bruder der Oinoe giebt, ferner die den Stempel der Echtheit auf der Stirn tragenden Namen des Hippeus und des Epochos beweisen, wie auch *Pallat* nach dem Vorgange *Posnanskys* angenommen hat, dafs den meisten Figuren der Basis Inschriften beigefügt waren. Sie sind daher auch in die nebenstehende Rekonstruktionsskizze des



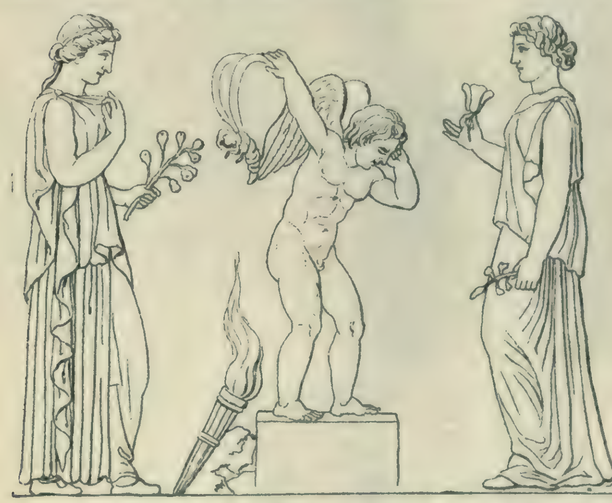
2) Rekonstruktionsskizze der Nemesis des Agorakritos.

ganzen Kunstwerkes eingetragen, welche Herr *Harry Schulz*, akademischer Maler in Königsberg, nach meinen Angaben angefertigt hat. Daſs der Figurenfries nur drei Seiten der Basis bedeckte, ist nach manchen Analogieen höchst wahrscheinlich, fraglich jedoch, wieviel Gestalten auf der Vorderseite angebracht waren, da alle Berechnungen der Länge der Basis nur ganz ungefähre sein können. Ich möchte vorn nur sechs Gestalten ansetzen, und zwar



3) Linke Schmalseite 4) Rechte Schmalseite
der Basis der Rekonstruktionsskizze der Nemesis des Agorakritos.

rechts und links neben der Mittelgruppe Agamemnon, Menelaos und Tyndareos. Dadurch wird der Übelstand vermieden, daſs bei *Pallats* Annahme von neun Figuren auf der Vorderseite die Symmetrie der Schmalseiten verloren geht, indem er den Hippeus auf der linken,



5) Eros zwischen Nemesis und Elpis (nach *Zoega, Abhandl.* Taf. V, 13).

den Epochos und den namenlosen Jüngling auf der rechten ansetzt.

3) Spätere Statuen, Reliefs und Gemälde.

Die erhaltenen Bildwerke, welche die N. darstellen, sind hauptsächlich durch die Statuen in Smyrna beeinfluſst, während die in Rhamnus nur selten nachgebildet wurde. Das gilt zunächst von den beiden mit Sicherheit auf die Göttin zu deutenden Statuen, die bei den deutschen Ausgrabungen in Olympia gefunden sind und ursprünglich vor der Krypte des dortigen Stadion aufgestellt waren. Sie sind in halber Lebensgröſse (H. 0,64 und 0,62 m) aus pentelischem Marmor gearbeitet und mit langen Ärmelchitonen mit Überschlag bekleidet, die in schlichten Steilfalten auf die Sandalen tragenden Füſse herabfallen. Die rechten Arme ruhen auf Steuerrudern, die auf einem Rade stehen, die linken schultern die Elle. Wegen des Stiles und der Hinzufügung des ursprünglich der Tyche gehörenden Steuerruders und des Rades werden die Statuen nach *G. Treu* in die spätere Kaiserzeit, etwa das zweite Jahrhundert n. Chr. zu setzen sein (*Ausgrabungen zu Ol.* 3 Taf. 17 B 1, S. 12. *Olympia, Ergebnisse der Ausgr.* 3 Taf. 59, 2, 3, Textbd. 3 S. 237 f. *Posnansky* S. 112 f.). — Auſserdem ist ein von *Pighius* (s. *C. I. L.* 6, 553) beschriebenes Bruchstück einer weiblichen Gewandfigur mit einem undeutlichen Tier zur linken zu erwähnen, welche in der daran angebrachten Weihinschrift als *Nemesis sancta campestris* genannt wird. — Über eine späte Kultstatue s. d. während des Druckes erschienenen *Bericht d. Vereins Carnuntum f. 1895/6.* Abb. 18, 19 S. 74 f.

Gröſser ist die Anzahl der mit Sicherheit auf N. zu deutenden Reliefs. An ihrer Spitze steht (Fig. 5) die in „neuattischem" Stile gehaltene allegorische Darstellung auf der einen Seite des Marmorkraters im Palazzo Chigi in Rom (Höhe der Glocke des Krater 0,52, der Figuren 0,27 m, *Matz* u. *v. Duhn, ant. Bildw. in Rom* 3 Nr. 3687; abgebildet *Guattani, monum. ined.* 1784 Taf. 2/3. *E. Q. Visconti, opere varie* 1, 8. *Zoega, Abh.* Taf. 5, 13, 14. *Müller-Wieseler, Denkm. d. a. K.* 2 Fig. 670 u. ö.). Eros steht weinend auf einem Bema und hält über eine daran angelehnte brennende Fackel hinter seinem Rücken einen Schmetterling, also eine der häufigen Darstellungen der Qualen der Psyche. Ihre Bedeutung wird noch klarer durch die auf beiden Seiten stehenden Frauengestalten, links hinter Eros N. in langem ärmellosen Chiton mit archaistischen Seitenfalten, welche ihr Haupt

trauernd ein wenig vorneigt und mit der rechten Hand den Saum des Gewandes in der Höhe des Halses berührt, während die linke einen Zweig mit länglichen Früchten erhebt, rechts Elpis in ähnlicher Gewandung, aber in völlig aufrechter Haltung mit der Blume in der erhobenen rechten Hand und einem kleineren Zweige in der gesenkten linken. Also dulden müssen Psyche und Eros, so bestimmt es die Schicksalsgöttin, aber es bleibt ihnen die Hoffnung auf eine glücklichere Zukunft.

Dies letzte Moment fehlt in einem späten im Piräus gefundenen Marmorrelief des Louvre (beschrieben von *Delamarre* in der *Revue de Philol.* 18 [1894] S. 266f., H. 0,78, B. 0,32 m; die hier versprochene Abbildung ist meines Wissens nicht erschienen), während die Grausamkeit der N. noch deutlicher ausgedrückt ist. Die Göttin mit großen ornamental zurückgebogenen Flügeln steht auf dem Rücken eines am Boden liegenden nackten Mannes und hält in der rechten Hand ein Rad, im linken Arme schultert sie die Elle. Der Gesichtsausdruck ist finster und hart. Links von ihr erhebt eine zusammengerollte Schlange ihren Kopf. Die in dieser Darstellung ausgesprochene Auffassung der Göttin als unerbittlicher Dämon steht in offenbarem Widerspruch zu dem oben besprochenen darunter angebrachten Epigramm, welches sie als einen heiteren Sinnes in der Welt herumfliegenden Genius feiert. Man wird daher annehmen müssen, daß der Bildhauer irgend eine Vorlage gedankenlos nachbildete (verwandt ist der Typus des auf dem Körper der Psyche stehenden Eros, s. *Müller-Wieseler, Denkm. d. a. K.* 2 Fig. 685f.), ohne den Sinn der Inschrift zu berücksichtigen.

Durch ihren Fundort erinnern an die ähnliche Aufstellung der beiden olympischen Statuen die nebenstehend (Fig. 6) nach einer Photographie zum ersten Male abgebildeten Nemesisreliefs von Thasos späten Stiles, welche von *J. Theodore Bent* am westlichen Eingange des dortigen Theaters ausgegraben sind (*Athenaeum* 1887 S. 839. *Posnansky* S. 123. *O. Drexler, mytholog. Beiträge* 1 S. 152). Die ziemlich hohen Reliefs sind in der Weise aus drei Werkstücken mit rauh gelassener Oberfläche herausgearbeitet, daß nischenförmige Vertiefungen hergestellt sind, in welchen die sich vollkommen an Statuentypen anschließenden Göttergestalten stehen. Die zwei kleineren hier nicht wiedergegebenen Steine haben nur eine Nische, in denen je eine N. angebracht ist. Links von dieser steht auf dem einen folgende Inschrift, von welcher in der mir durch die Güte *Bents* und *Posnanskys* vorliegenden Photographie wohl nur die oberste Zeile mit dem ersten Namen des Weihenden fehlt: ΟΚΑΙΣΙΣΙΡΟΣΝΕ|ΜΕΣΕΙΑΠΑΛΛΑΓΕΙΣ · Ε······Σ ΕΥΧΗΝ. Hinter *ἀπαλλαγείς* ist nicht mit *Posnansky* ein I, sondern ein mit dem dreieckigen Meißel eingeschlagener Punkt zu erkennen; auch stehen die in der dritten Zeile zwischen Ε und Σ angebrachten sechs runden Punkte nicht 'an Stelle von mehreren ausgemeißelten Buchstaben', sondern sie füllen einen von dem Steinmetzen wohl wegen Mißverständnisses seiner Vorlage gelassenen Raum von drei bis vier Buchstaben. Links unter der Inschrift sieht man eine Vertiefung, in welcher anscheinend ein metallener Zapfen eingelassen war. Die Nemeseis der kleineren Werkstücke stimmen im wesentlichen mit den zwei neben einander stehenden des größeren überein. Diese tragen ein langes Untergewand mit Ärmeln sowie einen Mantel, welcher den Oberkörper unbedeckt läßt und in einem langen Zipfel an der linken Seite herabhängt. Die linke Hand hält die Elle an die Schulter, die rechte erfaßt das Gewand in der bekannten Weise. Links neben dieser größeren Nische ist eine zweite kleinere oben mit rundem Abschluß angebracht. Sie beherbergt eine der aus den Bestandteilen verschiedener Göttinnen zusammengesetzten Gestalten, die man jedoch auch als N. bezeichnet haben kann. Von den N. unterscheidet sie sich durch Flügel mit schuppenähnlichen Federn und einen nur etwas über die Kniee reichenden ärmellosen Chiton, um welchen sich unten ein Mantel schlingt, der wie bei den N. über den linken Arm herabhängt. Den Kopf bekrönt ein, wie *Posnansky* richtig erkannt hat, der Isis entlehnter Schmuck, vgl. *Catalogue of the Greek coins in the Brit. Mus. Ionia* Taf. 19, 9. Der rechte gesenkte Arm hält eine Wage; neben dem linken kommt der große Griff eines Schwertes zum Vorschein, beides Attribute der Dike. Vor den mit Stiefeln bekleideten Füßen liegt das Rad der Tyche.



6) Nemesisrelief von Thasos, zum ersten Male veröffentlicht nach einer Photographie.

Denselben Typus der N. giebt ein von *G. Treu* in dem Werke *Olympia, die Ergeb-*

nisse der Ausgrabung. Textb. 3 S. 237 f. veröffentlichtes Relief von einem in Saloniki befindlichen Grabcippus wieder, welcher die folgende Inschrift in den eigenartigen hadrianischen Buchstaben trägt: *Λ. Κανουλέιος Ζώσιμος αὑτῷ ζῶν καὶ Κανουλεῖα Ποταμία α(ὑ)τῇ ἀπελευθέρα καὶ εὐεργέτις (μ)νήμης χάριν, ἔτους* ΓϘΣ̄. Die Übereinstimmung erstreckt sich bis auf die meisten Einzelheiten; nur fehlt hier der Göttin der Mantel, und der Ärmelchiton hat einen Überschlag; auch ist das linke Bein deutlicher als Standbein, das rechte als Spielbein zu erkennen. Den Zusammenhang mit einem älteren Denkmale hat *Treu* richtig namentlich aus der Gewandung erschlossen; wir können wegen der auffälligen Übereinstimmung der beiden Reliefs (das Thasische zeigt sogar in allen Gewandmotiven vollkommene Gleichheit) mit den oben besprochenen Münzen von Smyrna weiter gehen und dürfen in den Nemeseis von Thasos und Saloniki ziemlich genaue Nachbildungen der einen der beiden Kultstatuen von Smyrna erkennen.

Einige Abweichungen von diesem Typus zeigt eine der bekanntesten Nemesisdarstellungen auf dem Florentiner Grabaltar mit der Inschrift: *ϑ(εοῖς) ἥ(ρωσιν), Ἔλπιδι Ἑῶος καὶ Κηνσωρεῖνα τειμιωτάτηι ἀπελευϑέρα ἀνέϑηκαν* (*E. Q. Visconti, Mus. Pio-Clem.* 2 S. 26 Anm. a. *L. Stephani, mélanges gréco-rom.* 1 S. 177. *H. Dütschke, ant. Bildwerke in Oberitalien* 3 S. 109 f. Nr. 193, abgebildet bei *Müller-Wieseler, Denkm. d. a. Kunst* 2 Fig. 950 und *A. Baumeister, Denkm. d. klass. Alterth.* 2 Fig. 1214). In der Haltung der Hände und dem Attribut der Elle stimmt auch diese Darstellung mit dem smyrnäischen Typus überein, doch ist N. hier mit langen Flügeln ausgestattet und rechts neben ihr liegt das Rad, während links ein sitzender Greif zu ihr aufblickt. Das Gewand ist ein ärmelloser, langer Chiton mit zwiefachem Überschlag, das Haupt leicht gesenkt. Zu der Wahl dieser Darstellung mag aufser der Eigenschaft der N. als Totengöttin der Name der Freigelassenen veranlafst haben, da auf der anderen Seite des Denkmals ähnlich wie auf dem Chigischen Krater Elpis der N. entspricht. Auch das oben besprochene Epigramm der *Anthol. Palat.* 9, 146 bezog sich offenbar auf ein ähnliches Bildwerk.

Etwas anders ist derselbe Typus in einem Relief vom Esquilin aus dem dritten Jahrhundert n. Chr. variiert (*Henzen* und *C. L. Visconti* im *Bulletino della commiss. archeol. munic.* 3 [1875] S. 83 f. 4 [1876] S. 66 f. Taf. 6 Fig. 8, *G. Treu* a. a. O. S. 237). In einer Aedicula steht rechts neben Iuppiter Mars, links N. Sie ist hier in einen auch über den Kopf gezogenen Mantel gehüllt, aber der rechte Arm macht wieder die gewöhnliche Bewegung und der linke schultert die Elle, welche eine Einteilung in kleinere Mafse zeigt. Der rechte Fufs der Göttin stützt sich auf ein Rad, während an ihrer linken Seite ein den Kopf ihr zuwendender Greif sitzt. Auf der linken Schmalseite des Denkmals ist eine Victoria mit Kranz und Palme, auf der rechten Sol mit der Geifsel dargestellt. Alle diese fünf Götter werden in der Weihinschrift erwähnt, die von Prätorianern gesetzt ist, welche aus Belgien stammen. — Fast dieselbe Darstellung zeigt nach der Beschreibung in *C. I. A.* 3, 1126 die N. auf einer Votivtafel aus Apulum in Dacien; das Attribut in der rechten Hand ist als *tignum quadratum* bezeichnet.

Ähnlich ist die mit Attributen überladene *Nemesis regina* auf einer pannonischen Soldateninschrift (*C. I. L.* 3, 4008 Andautonia) als die im Kriege und der Arena eine wichtige Rolle spielende Glücksgöttin aufgefafst. Nach dem *Bericht des Vereins Carnuntum für 1895/6* S. 75 f. Abb. 35a trägt sie einen kurzen Chiton und hält in der rechten Hand Peitsche und Schwert(?), in der linken Schild, Dreizack, Palme und Fackel. Neben ihrem rechten Fufse liegt ein zu ihr emporschauender Greif, neben dem linken das Rad. Über den Pfeilern der Aedicula, in welcher sie steht, sind die Büsten von Sol und Luna angebracht.

Das einzige Wandbild mit einer sicheren Darstellung der N. (Fig. 7) zeigt diese ebenso wie der auch sonst verwandte Chigische Krater als Nebenfigur (*O. Jahn* in den *Berichten d. sächs. Ges. d. Wiss.* 1851 S. 161 und *Archäol. Beitr.* S. 181; *W. Helbig, Wandgemälde der versch. Städte* Nr. 854; abgebildet bei *Zahn, Ornam. u. Gem.* 2 Taf. 62 Fig. 2; *Müller-Wieseler, Denkm. d. a. K.* 2 Fig. 691). Hier ist Psyche als sitzendes Mädchen gebildet, welcher ein Eros die Hände auf dem Rücken zusammenhält, während ein zweiter ihre Brust mit einer Fackel brennt und ein dritter aus einer Amphora Wasser auf sie herabgiefst. Hinter dem Sitz steht N. in langem Ärmelchiton, mit aufgelöstem Haar und traurig gesenktem Blick. Ihr durchsichtig gebildetes Gewand berührt sie mit der rechten Hand in der bekannten Weise. Die Stelle der Elpis auf dem Chigischen Krater nimmt eine kleinere, langgewandete Frauengestalt ein, die neben einem Pfeiler steht und ihr Gesicht mit einem Fächer halb verdeckt. Vielleicht hat sie nur der pompejanische Maler für die Elpis seiner Vorlage eingesetzt, da sonst in dem Bilde derselbe Gedanke ausgesprochen ist wie in jenem Relief. Die Blume durch den blattähnlichen Fächer zu ersetzen lag sehr nahe.

Eine N. des Malers Simos ist nur durch die Erwähnung bei *Plin. nat. hist.* 35, 143 bekannt, der sie als *egregiam* rühmt. *Brunn* (*Gesch. d. gr. Künstl.* 2 S. 287) teilt den Künstler ohne durchschlagende Gründe der Schule von Rhodos zu.

4) Nemesis in der späteren Kleinkunst.

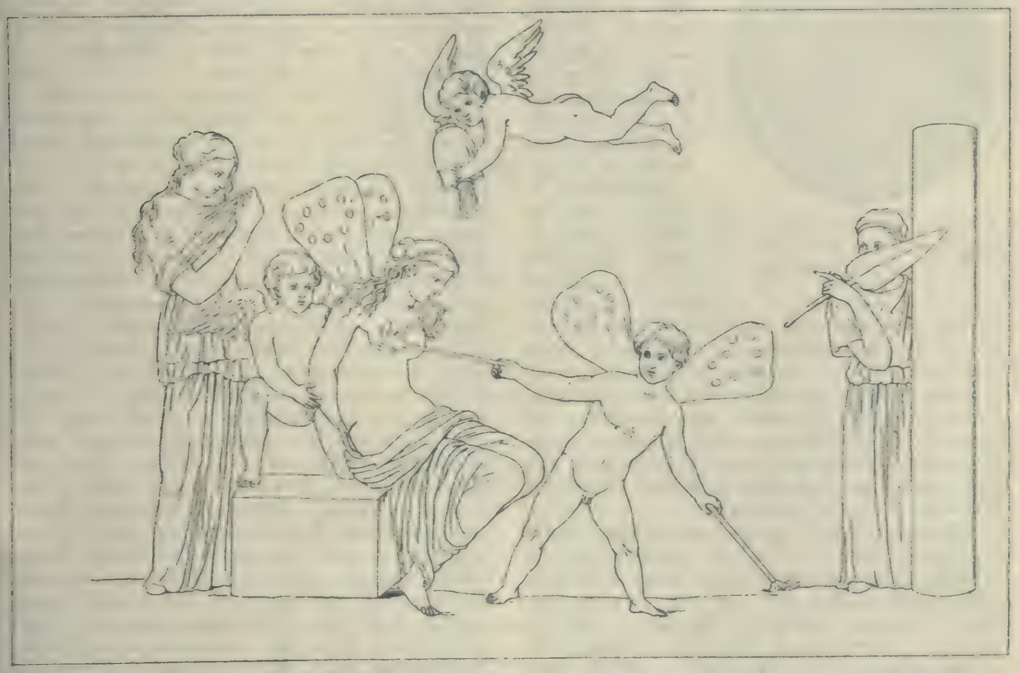
Weitaus die meisten Darstellungen der N. finden sich auf Münzen und Gemmen. Wegen der nahen Verwandtschaft dieser beiden Denkmälerklassen, dann auch weil *Posnansky* eine sorgfältige Zusammenstellung der Münzen in geographischer Anordnung gegeben hat, zu denen allerdings namentlich durch den Katalog der griechischen Münzen des Britischen Museums manche hinzugekommen ist, scheint es ratsam, hier eine Anordnung nach den verschiedenen Typen zu geben und die Münzen mit den Gemmen zu verbinden. Übrigens ist von den Münzen keine einzige, von den Gemmen

wohl nur der unten (nach *L. Stephani, Compte-Rendu de la comm. archéol.* 1860 Taf. 4 Fig. 8 S. 90, vgl. 1877 S. 152) abgebildete Karneol in einem Goldring der Petersburger Ermitage älter als die erste Kaiserzeit (Fig. 8).

Der smyrnäische Typus ist mit Bezug auf die beiden dortigen Kultbilder, welche er bald mehr bald minder treu wiedergiebt, bereits oben behandelt. Zu den daselbst erwähnten Münzen und den von *Posnansky* S. 132 f. beschriebenen sind die folgenden nachzutragen aus dem *Catalogue of the Greek coins in the Brit. Mus. Ionia* S. 261, 265, 280, 282 f., 304. Auf den zwei Gemmen, welche hierher gehören (*A. Furtwängler, Beschreibung d. geschn. Steine im Antiquarium* Nr. 7336 Taf. 35. *von Sacken und Kenner, die Sammlungen des k. k. Münz- und Antiken-Cabinetes* S. 439 Nr. 602. *Posnansky* S. 165 Fig. 35, 39), ist die Darstellung noch stärker verkleinert als auf den Münzen und zwischen beide Göttinnen ein Altar gestellt.

8) Nemesis mit Gestus und Zügel (nach *Compte-Rendu de la Commiss. archéol. de St. Pétersb.* 1860 Taf. IV Fig. 8).

Am einfachsten wird dieser Typus variiert, indem entsprechend der Neigung des ausgehenden Altertums, seine Göttergestalten zu überladen, zu den ursprünglichen Attributen der beiden Statuen, der Elle und dem Zaum, noch andere wie das Rad und der Greif hinzukommen (*Posnansky* S. 134 f. Fig. 7, 8. *Furtwängler* Nr. 6284 Taf. 44). Auf einer Münze von Tenos (*Posnansky* Fig. 13) fehlen jedoch die Attribute, sodafs die Göttinnen nur durch die Berührung des Gewandes in Schulterhöhe kenntlich sind, und ähnlich fehlt auf mehreren Münzen von Alexandria, auf welchen der milesische Apollo zwischen den beiden Nemeseis steht (*Catal. of the Greek coins in the Brit. Mus. Alexandria* S. 120 Taf. 3), der rechten Göttin der Zügel. Stärkere Umgestaltungen dieses Typus sind es, wenn auf einer Münze von Smyrna die Göttinnen auf einem von Greifen gezogenen Wagen stehen, sodafs wegen der dadurch entstehenden noch gröfseren Beschränkung des Raumes wieder der Zügel bei der rechts stehenden weggefallen ist (*Posnansky* S. 136 Fig. 2. *Brit. Mus.* S. 281 Taf. 29, 9), oder wenn auf Münzen derselben Stadt die Nemeseis neben dem schlafenden Alexander stehen (s. oben), wobei sie so nahe gerückt sind, dafs sie mit einander in Unterhaltung begriffen scheinen (*Posnansky* S. 135 Fig. 3, vgl. S. 160. *Brit. Mus.* S. 296 Taf. 29, 16; am Fufse des Baumes ist nicht, wie der Herausgeber *Head* meint, ein Bukranion angebracht, sondern es liegt da Alexanders Helm neben dem Schilde, auf welchem seine Schultern ruhen; unter seinem linken Arm erkennt man deutlich eine Beinschiene und einen Speer).



7) Psyche von Eroten gepeinigt, hinter ihr Nemesis (nach *W. Zahn, Ornam. u. Gemälde aus Pompeji* II Taf. 62).

Begünstigt wird die Vermehrung der Attribute durch die schon bei der Kleinheit der Denkmäler nahe liegende Beschränkung auf eine Nemesis. Dann trägt sie entweder die Elle (z. B. *Posnansky* Fig. 10) oder den Zaum (Fig. 32), oder sie erhält Flügel, ein Attribut, welches die zwei Nemeseis nie führen und welches nach *Pausanias* (s. oben) gerade den

jüngeren Darstellungen eigentümlich war (*Posnansky* Fig. 11, 14, 17 u. ö. *Brit. Mus.* Taf. 26, 3, 4; 27, 3; 39, 3). Besonders oft kommt dieser letzte Typus auf Gemmen vor (*Posnansky* S. 161 f. Fig. 23 f. *Furtwängler* a. a. O. Nr. 952 f. 2444 f. Taf. 12 u. 22). Dann wird ihr oft das Rad beigegeben, welches zu ihren Füfsen liegt und bisweilen mit dem Greifen in der Weise verbunden wird, dafs er eine Tatze darauf legt (*Posnansky* Fig. 6, 43; vgl. *O. Benndorf* und *R. Schöne, Lateran. Mus.* 7 u. 19), ferner ein Zweig (*Posnansky* Fig. 23, 27, 33. *L. Müller, antiquités du Musée-Thorvaldsen* 3 S. 74 Nr. 584. *Cesnola, Cyprus* S. 390, 392), der vielleicht auf den Apfelzweig der Statue von Rhamnus zurückzuführen ist, obgleich die entsprechende Frucht nicht daran angedeutet ist. Einige dieser Steine zeichnen sich durch eine eigentümliche fast malerische Behandlung des Vorwurfes aus, die sich in der mehr flächenähnlichen als eine Rundfigur nachbildenden Wiedergabe der Gestalt und den mächtigen fast den ganzen Raum hinter ihr füllenden Flügeln ausspricht.



9) Nemesis mit Greif, Zaum und Elle (nach *Catalog. of the Greek coins in the Brit. Mus. Lycia* Taf. XXIII, 9).

Namentlich auf diesen Denkmälern ist die Verschmelzung der N. mit anderen Gottheiten ausgesprochen. Schon das häufig vorkommende Rad ist von der Tyche entlehnt. Seltener wird der N. das gleichfalls von jener entnommene Steuerruder beigegeben (*Posnansky* S. 166 Fig. 33. *Furtwängler* Nr. 2444 Taf. 22). Den deutlichsten Beweis der vollkommenen Gleichsetzung der N. mit Tyche giebt ein Wiener Karneol (*Posnansky* S. 171 Fig. 21), auf welchem neben einer kein Attribut der N. führenden und von Nike bekränzten Tyche die Inschrift steht: *κυρία Νέμεσι, ἐλέησον.* Hierher gehört auch der Berliner Stein Nr. 7334 (*Furtwängler* Taf. 55. *Posnansky* S. 166) mit der typischen Gewandhaltung und dem Zaum oder Steuerruder, wo im Felde Sonne und Mond beigefügt sind, offenbar um die Macht der Göttin über die Weltkörper anzudeuten. Aber auch andere Göttinnen müssen ihre Kennzeichen herleihen. So trägt auf einer Münze von Perinthos (*Posnansky* S. 159 Fig. 5. *Brit. Mus. Thrace* S. 155) eine geflügelte N. mit dem Rad zu ihren Füfsen in der linken Hand die Elle, in der rechten dagegen die Wage der Dikaiosyne, vgl. *Brit. Mus. Alexandria* Taf. 7, 146. Dieselben Attribute zeigen Münzen von Nikomedia in Bithynien, Laodikeia und Markianopolis (*Posnansky* S. 145, 148, 154 Fig. 15). Weiter werden auf die N. Eigenschaften der Hygieia übertragen, indem ihr deren Schlange oder öfters auch die Schale, bisweilen beide Gegenstände (*Posnansky* S. 147 f., 155, 157, 166 f. Fig. 38. *Müller-Wieseler, Denkm. d. a. K.* 2 Fig. 952) beigegeben werden. Die Münzen mit diesen Darstellungen zeigen meist auch so viele Attribute der Tyche, dafs das Wesen dieser Gottheit offenbar über die N. überwiegt, während die Gemmen mehr den Charakter der N. hervortreten lassen. Die Schlange wird gewöhnlich in der von der Hygieia her bekannten Weise mit der Schale verbunden, dafs sie daraus trinkt; auf einem Berliner Jaspis (*Furtwängler* Nr. 8438 Taf. 60. *Posnansky* a. a. O.) scheint sie sich dagegen wie bei Asklepios um einen Stab zu ringeln, auch auf einem Steine des Britischen Museums (*Catalogue of gems* Nr. 1141. *O. Rofsbach* in der *Deutsch. Litteraturztg* 1889 S. 750. *Posnansky* S. 166 Fig. 40), auf welchem die geflügelte durch den Zweig sowie das Erfassen des Gewandes in Schulterhöhe kenntliche Göttin auf einem Schlangenwagen steht. Ähnlich ist auf dem Berliner Praser (*Furtwängler* Nr. 2451 Taf. 22) nicht Nike zu erkennen, sondern N., welche mit einem Kranz oder Zweig in der linken und der Elle in der rechten Hand auf einem von zwei Schlangen gezogenen Wagen einherfährt. Auf einem Pariser Karneol (*Posnansky* S. 167, abgebildet bei *Millin, galérie mythol.* Taf. 79 Fig. 350, ähnliche Darstellungen s. bei *W. Drexler* in der *Wochenschr. f. klass. Philol.* 11 [1894] S. 1214 und in diesem Lexikon Bd. 2 S. 544 f.) kommt zu den Attributen einer mehr zur Tyche als zur N. hinneigenden Gestalt noch der Kopfschmuck der Isis hinzu. Eine Verschmelzung mit der Nike zeigt endlich eine unter M. Aurelius Antoninus geprägte Münze von Stoboi in Makedonien, auf welcher sie neben Elle und Rad auch Palme und Kranz führt. *A. von Sallet* (*Beschreibung der ant. Münzen* 2 S. 127 Taf. 6, 52) hat darauf hingewiesen, dafs diese Darstellung mit dem Siege des Kaisers über die Germanen in deutlicher Verbindung steht. Mit Unrecht hat *Posnansky* in der Hand der N. auf einer Berliner Gemme (S. 167 Fig. 31. *Müller-Wieseler, Denkm. d. a. K.* 2 Taf. 74 Fig. 949) die Lampe der Psyche erkennen wollen; man mufs vielmehr *Furtwängler* (Nr. 2445) beistimmen, welcher den fraglichen Gegenstand für einen Zügel erklärt. Doch giebt es eine kleine Gruppe vertieft geschnittener Steine und in Nachahmung von Kameen gearbeiteter Glaspasten, welche das Brustbild einer jugendlichen weiblichen bisweilen geflügelten Gestalt zeigen, die in der Weise der N. ihr Gewand berührt und mit anmutiger Neigung des Kopfes in den Busen blickt (*Posnansky* S. 106 f., 169 f. Fig. 29, 30, 42. *Furtwängler* Nr. 4802—4808 Taf. 35, Nr. 11188—11191 Taf. 67. *Babelon, camées de la Bibl. Nat.* nr. 69, 135 Taf. 8, 14. *L. Müller, antiquités du Musée-Thorvaldsen* 3 S. 74 Nr. 583 sehr schönes Karneolfragment, S. 193 Nr. 146). Hier ist schwer zu entscheiden, ob Psyche oder N. dargestellt sein soll. Für N. spricht die Ähnlichkeit mit der entsprechenden Gestalt des Chigischen Kraters und des pompejanischen Bildes. Da jedoch auf einem hierher gehörigen Wiener Sardonyx (*v. Sacken und Kenner,* S. 440 Nr. 604. *Posnansky* Fig. 30) die Gestalt Schmetterlings-

flügel hat und auf einer hervorragend schönen Berliner Paste (*Furtwängler* Nr. 4804 Taf. 35, deutlicher und stark vergröfsert als Vignette vor dem Text von Apuleii Psyche et Cupido rec. *O. Jahn* et *A. Michaelis* und darnach in der nebenstehenden Abbildung) an Stelle des Gewandsaumes sogar einen Schmetterling hält, so überwiegt hier jedenfalls der Begriff der Psyche.



10) Nemesis-Psyche (nach *Apuleii Psyche et Cupido ed. O. Jahn* p. 1).

Zum Schlusse gebe ich eine Aufzählung der Städte, welche Münzen mit dem Bilde der N. geprägt haben, was natürlich nicht immer die Annahme erlaubt, dafs die Göttin dort Kultstätten besafs, und füge denjenigen, welche *Posnansky* nicht erwähnt, die betreffenden Citate bei. Unsichere Darstellungen der N. wie auf Münzen von Kyzikos (*Brit. Mus. Mysia* S. 45), Sinope (*Brit. Mus. Pont. Paphlag.* S. 102 Taf. 23, 10) und Tripolis in Phönizien (*Babelon, monnaies grecques de la Bibl. Nat.* 2 S. 271 Taf. 23, 11. 24, 1 S. 274 f.) übergehe ich. Ägypten: Alexandreia (*Brit. Mus. Alex.* S. 120 Taf. 3, 1028. 1031); Peloponnes: Asopos (*Brit. Mus. Pelop.* S. 132 Taf. 26, 9, *Imhoof-Blumer and Gardner, numismat. comment. on Pausan.* Taf. O 13 nach dem Exemplar des Berliner Münzkabinets), Argos (ebd. Taf. L 53); Ionien: Smyrna, Ephesos, Kolophon, Milet, Samos, Chios-Erythrä; Aeolien: Temnos; Lesbos: Mytilene; Bithynien: Tium, Chalcedon, Iuliopolis, Nicaea, Nicomedia; Paphlagonien: Germanicopolis (*Brit. Mus. Pont. Paphl.* S. 92 Taf. 21, 5), Sinope, Amastris; Phrygien: Akmonia, Kibyra, Doryläum, Eucarpia, Hierapolis, Laodicea, Peltä, Synnada, Synaos, Tripolis; Pamphylien: Attalia, Aspendos, Kremna, Isindos, Side; Lykien: Rhodiapolis, Gagä (*Brit. Mus. Lycia* S. 65, 59 Taf. 13, 2), Baris (ebd. S. 207 Taf. 34, 3), Etenna (ebd. S. 120); Pisidien: Amblada, Komama, Kremna, Pednelissos, Prostanna, Termessos; Kilikien: Aegä, Tarsos; Seleukis: Nikopolis; Lydien: Philadelphia, Thyatira; Karien: Stratonicea, Tabä, Attuda (*Brit. Mus. Caria* S. 63. 66), Antiochia am Mäander (ebd. S. 20), Aphrodisia (ebd. S. 34 Taf. 6, 6), Trapezopolis (ebd. S. 178 Taf. 27, 6); Galatien: Pessinus; Kappadokien: Komana, Kallatia; Mösien: Marcianopolis, Nicopolis am Istros, Tomi; Thrakien: Anchialos, Byzanz, Deultum, Hadrianopolis, Nicopolis am Nestos, Pautalia, Perinth, Philippopolis, Traianopolis. — Man sieht also, wie in der Blütezeit Kleinasiens und einiger benachbarten Provinzen unter den römischen Kaisern die Verehrung der N., wohl von Smyrna aus, sich, wie es scheint, als Kulte von Stadtgöttinnen bis in die kleinsten und entlegensten Orte der einzelnen Landschaften verbreitete. Gerade diese lokale Bedeutung der N. wird nicht zum mindesten dazu mitgewirkt haben, dafs ihre Verehrung sich so lange dem Christentum gegenüber halten konnte.

Litteratur: *Herder, Sämmtliche Werke* hrsg. von *B. Suphan* 15 S. 395 f. und dazu *E. Grosse* im *21. Jahresbericht* (1895/96) *des Königsberger Wilhelms-Gymnasiums*; *F. Manso, Vermischte Abhandlungen* S. 182 f.; *G. Zoega, Abhandlungen* S. 32 f. und *Welcker* ebd. S. 417 f.; *G. M. Lane, Smyrnaeorum res gestae et antiquitates,* Göttingen 1851 S. 44 f. u. ö.; *E. Gerhard, Griech. Myth.* I S. 586 f.; *F. G. Welcker, Griech. Götterlehre* I S. 576 f., II 395 f., III 25 f.; *K. Lehrs, Populäre Aufsätze*² S. 56 f., 62 f. u. ö.; *Preller-Robert, Griech. Mythol.* I³ S. 535 f.; *Chr. Walz, de Nemesi Graecorum,* Tübingen 1852 und in *Paulys Realencyclopädie* u. d. W.; *Ed. Tournier, Némésis et la jalousie des dieux,* Paris 1863; *H. Posnansky, Nemesis u. Adrasteia* in den *Breslauer philol. Abhandlungen* V Heft 2, Breslau 1890 (vgl. dazu *Roschers* Recension in der *Berl. philol. Wochenschr.* 1891 Sp. 499 ff.).
[Otto Rofsbach.]

Nemestrinus s. Indigitamenta.

Nemetiales, Beiname der Matrae auf der von einer Freigelassenen (*Lucretia Q. lib. . . .*) gesetzten Inschrift *C. I. L.* 12, 2221 (= *Bonn. Jahrb.* 83 p. 126 nr. 147); Fundort Grenoble. Vielleicht die Mütter des Volkes der Nemetes oder eines gallischen Ortes Nemetum(?); vgl. *Glück, Keltische Namen bei Caesar* p. 17. 75. *Bonn. Jahrb.* 83, 16. 32. [M. Ihm.]

Nemetŏna, keltische Göttin, nur durch Inschriften bekannt. Die wichtigste derselben ist auf dem „Lob" bei Klein-Winternheim gefunden (jetzt im Mainzer Museum); sie steht auf einem ursprünglich mit Silber überzogenen Bronzetäfelchen, das an der Votivgabe befestigt war, und lautet: *A. Didius Gallus [F]abricius Veiento, cos. III, XVvir sacris faciend(is), sodális Augustális, sod(alis) Flavial(is), sod(alis) Titiális, et Attica eius Nemeton(ae) v(otum) s(olverunt) l(ubentes) m(erito). Keller, Korr.-Bl. der Westd. Zeitschr.* 3, 86, *Mommsen* ebd. p. 103; *Keller, Verhandl. der 38. Philologenversammlung* (Giefsen 1885) p. 209, *Zeitschrift d. Vereins z. Erforschung der rhein. Gesch. u. Altertümer in Mainz* Bd. 3 (1887), 517 nr. 82a und *Bonner Jahrbüch.* 85, 99; *Dessau, Inscr. lat. sel.* nr. 1010. Also ein Mitglied der höchsten Aristokratie des kaiserlichen Roms, der auch sonst bekannte Fabricius Veiento (*Mommsen, Index Plin.* p. 410), und seine Gemahlin Attica stiften bei ihrer Anwesenheit in Obergermanien der keltischen Göttin ein Weihgeschenk. Es geschah dies, wie *Mommsen* vermutet hat, wohl im Jahre 97, in dem Veiento als Mitglied der feierlichen Gesandtschaft an den Rhein gekommen sein mufs, um dem Trajan die Nachricht seiner Adoption durch den Kaiser Nerva zu überbringen. Die Annahme, dafs Nemetona eine Hauptgottheit des Volkes der Nemetes war, scheint bestätigt zu werden durch die im Gebiet der Nemetes, in Altripp bei Speier gefundene Inschrift *Brambach C. I. Rh.* 1790 *Marti et Nemetonae Silvini Iustus et Dubitatus v(otum) s(olventes) l(ubentes) l(aeti) p(osuerunt).* Ebenso wird sie auf der Britannischen Inschrift von Bath *C. I. L.* 7, 36 (*Mowat, Revue archéol.* n. s. 35 p. 103),

die von einem *civis Trever* herrührt, zusammengestellt mit *Mars Loucetius* (vgl. *Zangemeister, Korrespondenzbl. d. Westd. Zeitschr.* 7 p. 116). Diese Zusammenstellung genügt aber wohl nicht, um die Annahme zu rechtfertigen, Nemetona sei hauptsächlich als Kriegsgottheit verehrt worden. *Keller* führt dafür noch an, dafs zusammen mit jener Votivtafel von Klein-Winternheim höchst sonderbare Waffenstücke, Lanzenklingen in Schilfblatt- und Rautenform von ganz aufserordentlicher Gröfse ausgegraben wurden; ob diese aber als Weihgeschenke gedeutet werden dürfen, ist sehr die Frage. Der Name der Göttin wie der des Volkes ist keltischen Ursprungs (die Endung *-ŏna*, nicht *-ōna*, nach Analogie anderer gallischer Namen wie *Epŏna, Divŏna, Sirŏna*) und bedeutet *caelestis, divinus* (*Glück, Keltische Namen bei Caesar* p. 17. 75, vgl. *Bonn. Jahrb.* 83, 17), *nemetum* = Heiligtum. Nach *Bacmeister, Keltische Briefe* p. 47 „mag Nemetona der Diana entsprechen und dabei speziell auf die bei Speier hausenden Nemeter Bezug haben". [M. Ihm].

Nemetor s. Numitor.

Nemnic...? Die Inschrift einer kleinen bronzenen Basis im Klagenfurter Museum lautet *C. I. L.* 3, 4805: *Nemnic | L. Bar(bius) L. l(ibertus) | Pilocl(es) d(ono) d(edit).* Die Gottheit ist sonst nicht bekannt. Die Form der Buchstaben weist, nach Mommsens Urteil, auf republikanische, spätestens Augustische Zeit. [M. Ihm].

Nemydia? (*Νεμυδία?*). Ein ἱερὸν τῆς Νεμυδίας Ἀρτέμιδος befand sich nach *Strabo* 8, 342 in Teuthea in Achaia; doch ist die Lesart nicht sicher. [Höfer.]

Nenia s. Naenia.

Neomeris (*Νεόμηρις*, wofür *Gale* Νημερτής vorschlug), Tochter des Nereus und der Doris, *Apollod.* 1, 2, 7. [Stoll.]

Neonos (*Νέωνος*, *Meineke* vermutet *Νέων*, um die boiotische Stadt Neon mit ihm in Verbindung zu bringen), Sohn des Hellen, Vater des Dotos, nach welchem das dotische Gefild (b. *Steph. Byz.* Stadt) in Thessalien benannt war, *Archinos* b. *Steph. Byz.* s. v. *Δώτιον*. Nach *Herodian* (a. a. O.) war Dotos ein Sohn des Pelasgos. [Wagner.]

Neophron (*Νεόφρων*), ein Thessalier, der in einen Geier verwandelt wurde, *Boios* bei *Anton. Lib.* 5. Vgl. Aigypios. [Stoll.]

Neoptolemos (*Νεοπτόλεμος, ου,* m.), „der junge Krieger", Sohn des Achilleus und der Deidameia (*Δηϊδάμεια*), einer Tochter des Doloperkönigs Lykomedes von Skyros; Bruder des Oneiros. *Odyss.* 11, 505—537. *Il.* 19, 327. *Apd.* 3, 13, 8. *Ptol. Heph. Nov. Hist.* 3. Nach *Tzetzes Lykophr.* 133. *Eustath.* 1187, 25 war er ein Sohn des Achilleus und der Iphigeneia und wurde nach deren Opferung nach Skyros gebracht. (Vgl. auch *De Vit, Onom.* s. v.).

Von seinem Grofsvater Lykomedes wurde er Pyrrhos genannt entweder wegen seiner blonden Haarfarbe (*Serv. Verg. Aen.* 2, 469), oder weil sein Vater in seiner Verkleidung als Mädchen Pyrrha geheifsen, *Hyg. fab.* 97. *Eust.* 1187, 25; Phoinix nannte ihn Neoptolemos — wie er auch bei *Homer* durchweg heifst — weil sein Vater noch in so jungen Jahren in den Krieg gezogen sei, *Paus.* 10, 26, 4, eine höchst seltsame Erklärung, da der Name doch viel eher daher zu leiten ist, weil N. selbst so jung schon in den Krieg zog, wie sich denn auch der Name neben Pyrrhos ganz wie ein späterer Beiname ausnimmt, vgl. *Apd.* 3, 13, 8. Patronymica: Achillides *Ovid Heroid.* 8, 3, Pelides, Aeacides *Verg. Aen.* 2, 263. 3, 296.

Nach der gewöhnlichen Sage in Skyros von Deidameia geboren, wird er auch nach seines Vaters Abzug im grofsväterlichen Hause erzogen, *Hom. Il.* 19, 326. *Strab.* p. 436. *Soph. Phil.* 239—244. Da der Seher Helenos geweissagt hatte, dafs ohne Neoptolemos und die im Besitze des Philoktet befindlichen Pfeile des Herakles Ilios nicht erobert werden könne (*Soph. Phil.* 113 ff., 347 ff.), holten ihn Odysseus und Phoinix von Skyros, *Soph. Phil.* 343, *Philostratos jun. Imag.* 2. *Od.* 11, 508 ff., oder Odysseus und Diomedes, *Quint. Smyrn. Posthom.* 7, 169—417. *Tzetz. Posthom.* p. 531 oder Odysseus allein, *Lesches Kl. Ilias bei Proclos Chrestom.* p. 583 ed. *Didot* = *O. Jahn, Griech. Bilderchron.* p. 111. Trotzdem ihn Lykomedes nicht ziehen lassen will, *Cic. Lael.* 20, 75, folgt Neoptolemos dem Rufe, erhält die Waffen seines Vaters und dieser selbst erscheint ihm, *Lesches* a. a. O., *Westermann, Mythogr. Gr.* p. 382, 9, und erteilt ihm den Befehl, ihm die Polyxena zu opfern, welche seinen Tod verschuldet habe (s. u.).

Vor Troja zeigt sich Pyrrhos in allen Stücken als seines Vaters würdigen Sohn (vgl. die Schilderung *Hom. Od.* 11, 503 ff.): schön wie kein zweiter unter den Helden vor Troja aufser Memnon, beredt und klug im Rate wie Nestor und Odysseus, und immer unter den Vordersten im Kampfe. Er erschlägt im Streite des Telephos Sohn Eurypylos und erfindet in der Freude hierüber den Waffentanz, der nach ihm *πυρρίχη* genannt wird; vgl. *Hesych.* s. v. *πυρριχίζω*. *Paus.* 3, 25, 2. *Lucian. de saltat.* 11. Von Troja geht Neoptolemos mit Odysseus (*Soph. Phil.*) oder Diomedes, *Philostr. Heroic.* 5, 3 (nach *Lesches, Kl. Ilias* a. a. O. Diomedes allein) nach Lemnos, um den Philoktetes, der ebenfalls zur Einnahme von Troja unentbehrlich ist, zu holen.

Er ist auch einer der Helden, die in das trojanische Pferd stiegen, und zeichnete sich vor allen andern bei diesem gefährlichen Wagstück durch seinen unerschütterlichen Mut aus, *Od.* 11, 521. Eine Hauptrolle spielt er bei der Zerstörung von Ilion, tötet den Elasos und Astynoos, *Paus.* 10, 26, 4, den Arion, *Quint. Smyrn.* 10, 861, verwundet den Koroibos und Agenor, *id.* 27, 2 und stürzt den Astyanax vom Turme hinab, *id.* 25, 9. Den Polites erschlug er vor den Augen seines Vaters Priamos, und diesen selbst auf dem Altar des Zeus Herkeios, *Paus.* 4, 17, 4. *Verg. Aen.* 2, 500—553 nach *Arktinos* b. *Proklos* (*O. Jahn, Gr. Bilderchr.* p. 112; 6, 2. 12). Als Kriegsbeute wird ihm Andromache, die Witwe Hektors, zu teil, *Proklos* b. *Jahn* a. a. O. — Den Manen seines Vaters Achilleus opfert er auf dessen Wunsch die Polyxena an seinem Grabmal, *Eurip. Hekab.*

523. *Serv. z. Verg. Aen.* 3, 322. *Paus.* 1, 22, 6; 10, 26, 10. *Westerm. Myth. Gr.* p. 382, 10.

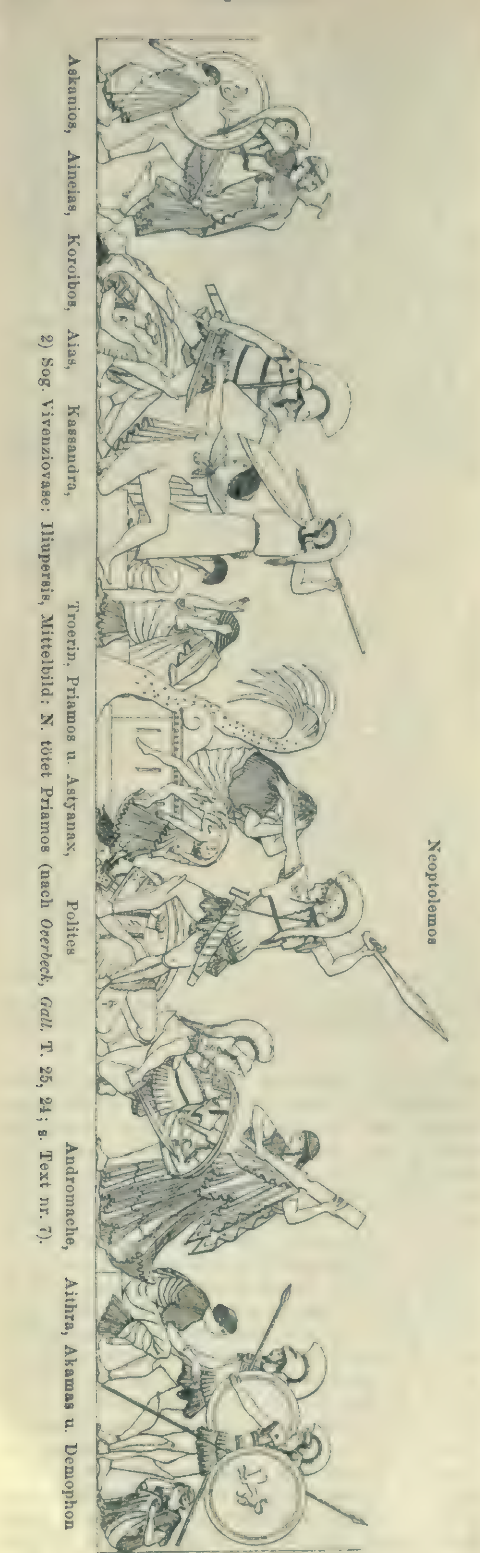
Heimkehr: a) *Hom. Od.* 3, 189 erwähnt nur seine glückliche Rückkunft; 4, 59 ff. wird erzählt, wie Menelaos ihm dem gegebenen Versprechen gemäfs seine Tochter Hermione nach Phthia sendet. — b) Oder N. kommt von Troja zunächst nach Skyros und von hier nach Sparta, um die versprochene Hermione heimzuführen, die inzwischen (oder sogar schon vorher) dem Orest versprochen worden war, *Paus.* 3, 25, 1; 26, 5. *Hyg. fab.* 123, erhält die Braut und begiebt sich mit ihr nach Phthia. — c) Nach den *Nosten* kehrt er auf Anraten der Thetis zu Lande nach Hause zurück und trifft in Maroneia in Thrakien mit Odysseus zusammen, begräbt seinen väterlichen Freund Phoinix, kommt ins Land der Molosser (Epirus) und wird von seinem Grofsvater Peleus wiedererkannt. — d) Ähnlich *Serv. Verg. Aen.* 2, 166: 3, 321 ff.: hier rät ihm der Seher Helenos, da er die Unfälle der Hellenen zur See voraussieht, zur Heimkehr auf dem Landweg. N. tritt ihm dafür später die Andromache ab und giebt ihm das Land der Chaoner in Epirus. — e) Nach *Dictys* 6, 7 ff. (vgl. *Od.* 4, 9. *Eurip. Troad.* 1125) kommt N. gleichfalls von Ilios nach Molossia, und von hier erst nach Phthia zurück, wo er seinen Grofsvater Peleus, der inzwischen von Akastos seiner Herrschaft beraubt worden war, wieder einsetzt; vgl. c. — f) Ähnlich *Justin.* 17, 3: da N. während des trojanischen Krieges seine väterliche Herrschaft verloren habe, so habe er sich nach Epirus begeben, *Paus.* 1, 11, 1. *Verg. Aen.* 3, 333. *Boeckh Expl. Pind.* p. 425 ff., hier habe er des Herakles Enkelin Lanassa aus dem Tempel entführt und mit ihr acht Kinder erzeugt, die er teilweise an benachbarte Könige verheiratete. Seine Nachkommen wurden Pyrrhiden oder Epeiroten genannt. — g) Oder er wurde auf der Heimfahrt nach Skyros nach Ephyra in Epirus verschlagen, das nach seinem Sohne Molossos Molossia genannt wurde, *Pind. Nem.* 4, 82; 7, 54 ff. *Strab.* p. 326. *Paus.* 1, 11, 1. — h) *Eustathios* endlich p. 1463, 36 berichtet, N. sei zu Schiff nach Thessalien gekommen, habe hier auf den Rat der Thetis seine Schiffe verbrannt und sich in Epirus angesiedelt, weil er in den Zeltwohnungen der dortigen Bevölkerung die Erfüllung der Weissagung des Helenos erkannt habe, er solle sich dort niederlassen, wo er ein Haus treffe, dessen Grund von Eisen, dessen Wände von Holz, dessen Dach von Wolle sei. — Die meisten dieser in einzelnen von einander abweichenden Überlieferungen weisen also auf eine Ansiedlung des Pyrrhos-Neoptolemos in Epeiros neben derjenigen in Phthia hin, und er erscheint so zugleich als das Mittelglied, durch welches die Epeirotenfürsten ihre Abkunft auf Aiakos und Achilleus zurückführten. Vgl. *Gruppe, Gr. Myth. u. Religionsgesch.* 352 f.

Die Ehe des Neoptolemos mit Menelaos' Tochter Hermione, seiner eigentlichen Gattin, bleibt kinderlos, mit Andromache erzeugt er den Molossos, Pielos und Pergamos, *Paus.* 1, 11, 1, nach *Hyg.* p. 123 auch noch den Amphialos, was wohl nur als ein Schreibfehler für Pielos zu betrachten ist; vgl. *Staveren, Mythogr. lat.* z. d. St., *Preller gr. Myth.* 2³, 469, 5, mit Lanassa acht Kinder, s. ob. Von Pergamos sollen die Pergamener herstammen, weshalb sich auch diese Aiakiden nannten, *C. I. Graec.* nr. 3538, 32.

Neoptolemos' Unglück ist seine Ehe mit Hermione. Denn diese, zuvor mit Orestes verlobt, wird ihm hernach von diesem streitig gemacht, bleibt aber zunächst in seinem Besitz. Doch erscheint nach einer vereinzelten Fassung der Sage Orest bald in Phthia, erschlägt den Neoptolemos an seinen väterlichen Altären aus Rache und führt Hermione heim nach dem Peloponnes, *Serv. Verg. Aen.* 3, 330; vgl. *Paus.* 1, 33, 7; 2, 18, 5. — Nach der weitaus häufigeren Fassung wird Neoptolemos in Delphi erschlagen. Der Zweck seiner Reise dorthin jedoch und die Art seines Todes wird wiederum sehr verschieden angegeben. Nach *Pind. Nem.* 7, 58 ging N. nach Delphi, um dem Gotte von der troischen Beute zu opfern und Weihgeschenke darzubringen, oder um den Gott um Rat zu fragen wegen der Kinderlosigkeit der Hermione, *Schol. z. Pind.* l. c., *Pherekyd. Schol. Eurip. Orest.* 1654. Während seiner Abwesenheit hatte Hermione gegen die von N. bevorzugte Andromache und ihren Sohn Molossos einen Anschlag gemacht, den jedoch Peleus vereitelte, worauf Orest nach Ermordung des N. in Delphi nach Phthia kommt und Hermione entführt, die willig dem



1) Abschied des Neoptolemos in Skyros, anwesend: Lykomedes, Neoptolemos, Daid[ameia], Krater der Samml. Campana (nach *Annali* 1860 Taf. I; s. Text nr. 2).



Askanios, Aineias, Koroibos, Aias, Kassandra, Troerin, Priamos u. Astyanax, Polites Andromache, Aithra, Akamas u. Demophon

2) Sog. Vivenziovase: Iliupersis, Mittelbild: N. tötet Priamos (nach *Overbeck, Gall.* T. 25, 24; s. Text nr. 7).

mehr geliebten Manne in die Peloponnes folgt, *Eur. Androm.* 891, s. Hermione. Nach anderer Überlieferung jedoch erscheint Neoptolemos nicht in so friedlicher Absicht in Delphi, sondern entweder um von dem Gotte Rechenschaft wegen des Todes seines Vaters zu fordern, *Westerm. Mythogr. Gr.* p. 378, 14, oder gar um aus demselben Grunde den delphischen Tempel zu plündern, *Paus.* 10, 7, 1. Nach 10 *Eurip. Androm.* 53, 1094 war N. zweimal in Delphi, das erstemal, um den Tempel zu zerstören, das zweitemal, um diesen Frevel zu sühnen, *Westerm.* a. a. O. Auch die Umstände, unter denen sein Tod in Delphi erfolgte, weisen mehr auf eine feindliche Invasion, als auf friedliche Gesinnungen hin. Entweder ist es Orest selbst, oder auf sein Anstiften die Delphier, welche den N. aus Rache für die Entziehung der Hermione, resp. in der Befürchtung dafs 20 er den Tempel plündern wolle, erschlagen, *Eurip. Androm.* 891 ff. 1085 ff. *Justin.* 17, 3. *Hyg. fab.* 123. *Vell. Paterc.* 1, 1, 5. *Westermann* a. a. O., — oder es ist der Priester des Tempels, bez. Machaireus (was wohl dasselbe ist, *Pind. Nem.* 7, 61), der ihn im Streit um das Opferfleisch tötet, *Str.* p. 421. *Paus.* 10, 24, 4, oder endlich N. stirbt auf Befehl der Pythia von der Hand der Delphier, *Paus.* 1, 13, 7. Nach *Paus.* 4, 17, 3 erkannte man in diesem Ende des 30 Neoptolemos an dem Altar des Apollon die gerechte Vergeltung für den Frevel, den er einst an Priamos am Altar des Zeus Herkeios verübt hatte „ἡ Νεοπτολέμειος καλουμένη τίσις“.

Nach seinem Tode jedoch geniefst Neoptolemos einen Heroendienst in Delphi: er wird zunächst unter der Schwelle des Tempels, hernach auf Menelaos' Veranstaltung im Tempelgebiete bestattet, und alljährlich mit Opfern verehrt, *Paus.* 10, 24, 6. *Schol. Pind. Nem.* 7, 62. 40 Nach *Pausanias* befand sich sein Grab gerade unterhalb des Gemäldes der Iliupersis von Polygnot. Aus dem einstigen Bekämpfer des delphischen Heiligtums ist nun ein Schutzgeist desselben geworden, *Paus.* 10, 23, 2; 1, 4, 4. Nach letzterer Stelle genofs Pyrrhos göttliche Verehrung erst seitdem er bei dem gallischen Einfall Delphi geschützt hatte. *Hygin* (*fab.* 123) sagt, seine Gebeine seien im Gebiete von Ambrakia verstreut worden, ebenso *Ovid. Ib.* 50 v. 303. Vgl. *Gruppe* a. a. O. 108 Anm. 7 ff.

Neoptolemos ist eine, trotz manches herben und fast rohen Charakterzugs, doch sympathische und daher auch in der Litteratur und Kunst vielbehandelte Persönlichkeit. Schon in der *Kleinen Ilias* des *Lesches*, in der *Iliupersis* des *Arktinos* und wohl auch des *Stesichoros*, sowie in den *Nosten*, spielt er eine bedeutende Rolle. Ein anziehendes Charakterbild hat *Sophokles* von ihm im *Philoktet* entworfen, und 60 aufserdem ihn auch noch in einem zweiten Stück *„Dolopes“* oder *„Phoinix“* behandelt; vgl. *Welcker, d. griech. Trag.* 1, S. 140. 144; 3, S. 1333. Auch *Nikomachos* dichtete einen *Neoptolemos*, s. *Welcker* 3, S. 1015. Der *Neoptolemos* des *Attius* scheint der Tragödie des *Sophokles* nachgebildet; vgl. *O. Ribbeck, Philocteta des Attius, Kiel* 1872. *Röm. Trag.* 402 ff. *Teuffel, Röm. Litt.*[3] § 134, 4.

Sehr zahlreich sind Scenen aus dem Leben des Neoptolemos in der bildenden Kunst dargestellt, die uns teils wirklich, teils nur in Beschreibungen überliefert sind.

a) Abschied von Lykomedes und Deidamia: 1) *Philostr. jun. Imag.* 2. — 2) Gelbfigur. Krater der Sammlung Campana mit Inschriften (Λυκο-μήδης, Νεοπτόλεμος, Δαϊδ(ά)μεια) *Ann. d. Inst.* 32, 1860, p. 293 ff. Tav. agg. J (s. Abb. 1). In drei weiteren Vasenbildern sucht diese Scene nachzuweisen *R. Engelmann, Verhandl. der 40. Versammlung deutscher Philol. in Görlitz* 1889. S. 290 ff. mit Abbildungen.

b) Odysseus und Neoptolemos auf Lemnos bei Philoktet, nr. 3 u. 4. Etrusk. Urnen: *Raoul Rochette, Mon. In.* pl. 54. 55. *Gal. Omerica* 49. (*Müller Hdb.* § 415) = *Overb. Gal. hero. Bildw.* Taf. XXIV. 16. 17, Text S. 574.

c) Tötung des Eurypylos: 5) Tabul. Iliaca, unterster Streifen.

cc) Neopt. im Kampfe mit Aineias um die Leiche des Achilleus: Münchener Vase nr. 380 B = *Overbeck, H. G.* 23, 2.

d) Neoptolemos bei der Zerstörung Trojas: α) in gröfseren Zusammenhängen. 6) im Morden begriffen, in Polygnots Gemälde der Iliupersis in der Lesche zu Delphi, *Paus.* 10, 26, 4. — 7) Sog. Vivenziovase in Neapel, *Overbeck, Gal.* XXV, 24. *Heydemann, Iliupersis* Taf. II, 1. Ders. *Vasensammlung zu Neapel* nr. 2422 (s. Abb. 2). — 8) Helm im Mus. Naz. zu Neapel abg. *Heydemann*, Taf. III, 1a—c. 9) Mittelbild der Tab. Iliaca. — 10) Iliupersis auf einer Schale des Brygos, jetzt im Louvre. Neoptol. bärtig, einen Knaben am Bein schwingend und auf den am Altar sitzenden Priamos eindringend, *Heydemann* Taf. I. Verkleinert, *Urlichs, Beitr. z. Kunstgesch.* Taf. 16 (irrtümlich 18 bezeichnet; s. Abb. 3). — 10[b]) *Schwarzfig. Berliner Vasen* nr. 1685. 3988. Rotfig. desgl nr. 2175. — 11) Vasenbild einer apul. Amphora, *Minervini Bull. Nap. Arch.* 1858, 6, Taf. 9. *Heydemann* Taf. II, 2, a—c. — 12) Marmorrelief eines Sarkophagdeckels im Mus. zu Oxford, *Marmora Oxon.* 1, tab. 54, nr. 147 = *Heydemann* Taf. II, 3. — 13) Relief eines silb. Bechers im Antiq. z. München, *Heydemann* Taf. II, 4. Zu nr. 6—9 vgl. *Overbeck, die Bildwerke* etc. S. 616 ff. nr. 100—102, zu nr. 10: *Overbeck* S. 623 nr. 106. — β) Priamos' und Astyanax' Tötung: nr. 14. 15. 16. 17. 18 = *Overb.* S. 621—626 = nr. 103—105. 107. 108; dazu Taf. XXV, 22. 23; XXVI, 11. — 19) Neoptol. den Priamos tötend, Fragm. einer Schale des Euphronios, *Arch. Ztg.* 40 (1882) S. 37. Taf. 3. *Noack, Aus der Anomia* S. 158 ff. Vgl. *Berl. Vase* nr. 2281. 3996. *Petersb. Vase* nr. 2226. *Londoner Vase* 522. 607. Vgl. auch *Matz-Duhn* nr. 3360. — 20) Priamos und Neoptol., Fragm. eines Marmorreliefs in der Samml. Giusti zu Verona, *Heydem.*

3) Brygosschale mit Iliupersis: N. tötet Priamos (nach *Heydemann, Iliupersis* Taf. I; s. Text nr. 10).

Taf. III, 3 = *Overb.* S. 626. *Müller, Hdb.* 3. Aufl. p. 714, Z. 6 v. ob. — 20[a]) Neoptolemos die Polyxena verfolgend, die sich mit Kassandra zum Palladion geflüchtet. Apul. Amphora, *R. Rochette, Mon. Inéd.* 1 pl. 66. *Overbeck, Bildwerke* S. 643 und Taf. XXVI, 17. *Baumeister, Denkmäler* 2, 750.



4) Polyxenas Opferung, Gemme (*Overbeck, Gall.* 27, 15; s. Text nr. 33).

e) Neoptolemos die Polyxena opfernd: *Overbeck* S. 661—668, Nr. 173—182. *Müller Hdb.* p. 714. — 21) Gemälde des Polygnot(?), vielmehr des Polyklet (*Robert, Iliupersis des Polygnot* S. 25 f.) in der Pinakothek der Propyläen zu Athen, *Paus.* 1, 22, 6; 10, 25, 10. — 22) Gemälde eines Unbekannten zu Pergamon am Kaikos, *Paus.* 10, 25, 10. — 23) Statuarische Gruppe, deren Existenz zweifelhaft ist, von *Libanios* p. 1088 beschrieben. — 24) Caninosche Amphora, *Gerh. Auserl. Vasenb.* 3 Taf. 185 = *Overbeck* S. 353 f. Taf. XXVII, 18. — 25) = *Overb.* nr. 175 Taf. XXVII, 17. *Berl. Vase* nr. 1902. — 26) = *Overb.* nr. 176. — 27) *Overb.* nr. 177, Taf. XXVII, 19. *Inghirami, Mon. Etr.* Ser. 5 tav. 46. *Neapler Vase* nr. 1779. — 28) Praenestin., sog. Townleysche Cista im Brit. Mus. *R. Rochette, M. I.* pl. 58. *Müller, D. a. K.* 1, 62. 311, a., von *Overbeck* und *Welcker* nicht auf der Opferung der Polyxena bezogen; vgl. *Müller* § 173, 3. 3. — 29—33) = *Overb.* 178—182, eine etruskische Aschenkiste und vier geschnittene Steine; letztere Darstellung besonders gerühmt, abgeb. *Winckelmann Mon. ined.* nr. 144. *Overb.* Taf. XXVII, 15 (s. Abb. 4). — 34) Mittelbild der Tab. Iliaca, rechts unten. Vgl. die *Londoner Vase* nr. 434.

f) 35) Neoptolemos mit Agamemnon, Menelaos und wohl auch Hermione auf der Basis der rhamnusischen Nemesis (s. d. Fig. 2 ff.) *Paus.* 1, 33, 8. Vgl. *L. Pallat, Arch. Jahrb.* 1894 S. 1 ff. Taf. 1—7.

g) 36) Neoptolemos' Tod in Delphi, *Müller* § 416 s. fin. *Overbeck* S. 745 ff. Relief einer etrusk. Aschenkiste, *R. Rochette* pl. 39 = *Overb.* Taf. XXX, 15, und ganz ähnlich: 37) Relief bei *Gori, Mon. Etr.* 2, 171; einige andere Wiederholungen bei *Overb.* S. 747. — 38) Vasenbild mit Inschr., *Ann. d. Inst.* 1868 p. 235 ff. Tav. d.' agg. E.; abgebildet bei *Baumeister, Denkmäler des klass. Alterthums* 2 S. 1009 Abb. 1215 (s. Abb. 5).

h) 39. 40) Zwei Statuen des Neoptolemos, ganz nackt, im Gymnas. des Zeuxippos zu Constantinopel, *Christodor, Ekphr. Anthol.* Tom. 2 p. 458 v. 56. 192. [Weizsäcker.]

5) Neoptolemos' Tod in Delphi,
anwesend: Neoptolemos, Orestes, Pythia, Apollon (nach *Baumeister, Denkm.* Fig. 1215; s. Text nr. 38).

Neotes (*Νεότης*) = Iuventas (s. d.).

Nepeia (*Νήπεια*), Tochter des Iasos, Gemahlin des mysischen Königs Olympos, nach welcher das *πεδίον Νηπήιον* oder *π. Νηπείας* bei Kyzikos benannt sein sollte, *Dionys. Miles.* bei *Schol. Ap. Rh.* 1, 1116. [Stoll.]

Nephaimes (*Νεφαίμης*) heifst nach dem *Codex Mosquensis*, **Nephthimes** (*Νεφθίμης*) nach dem *Codex Viennensis* von „*Τοῦ Ἑρμοῦ πρὸς Ἀσκλήπιον ἡ λεγομένη ἱερὰ βίβλος*“ (in *Pitra's Analecta sacra et classica spicilegio Solesmensi parata* tom. 5. Paris 1888 p. 288) der zwanzigste Dekan. Er wird beschrieben als *ἄνθρωπος ἑστὼς ἐπὶ πηγῆς ἐχούσης δύο βρύακας, καὶ*

πάλιν εἰς ἓν εἰσβάλλων τὰ σύμποδα, περιεζωσμένος ἀπὸ τῶν μαστῶν μέχρι τῶν ἀστραγάλων· ἐν τῷ πώγωνι μάλιον (*Mosq.* *μέλλιον*) *ἔχων, καὶ ἐν τῇ χειρὶ ὑδρίσκην.* Von den Körperteilen ist ihm die Urethra unterstellt. Sein Bild wird als Amulett auf den Sarder geschnitten. Die Dekannamen des genannten Buches weichen von denen der anderen Dekanlisten ab. [Drexler.]

Nephalion (*Νηφαλίων*), Sohn des Minos und der Nymphe Pareia, Bruder des Eurymedon, Chryses und Philolaos. Die vier Brüder wohnten mit den Söhnen ihres Bruders Androgeos auf Paros zu der Zeit, wo Herakles auf seinem Zuge gegen die Amazonen dort landete, und da sie dem Herakles zwei Genossen töteten, wurden sie von diesem erschlagen, *Apollod.* 3, 1, 2, 5. 2, 5, 9, 3. Nach *Steph. Byz.* s. v. *Πάρος* waren thatsächlich Kreter die ältesten Bewohner der Insel und Minoa einer ihrer früheren Namen (vgl. *Bursian. Geogr. v. Griech.* 2, 485). [Wagner.]

Nephelai (*Νεφέλαι*). Auf einem Vasengemälde mit der Darstellung der Bestrafung des Ixion (abgeb. oben Bd. 2 Sp. 769 f. *Annali* 1873 Taf. IK. *Baumeister, Denkmäler* nr. 821) werden die zwei geflügelten Frauen zur Seite des Ixion für „Personifikationen der Wolken, in deren Region der Frevel und auch die Bestrafung vor sich ging" erklärt, *Baumeister* a. a. O. 768. Vgl. Nephele. [Höfer.]

Nephele (*Νεφέλη*, lat. Nubes, Nebula), **1)** die personifizierte Wolke. Die Wolke ist die Trägerin und Spenderin des Regens, der notwendigsten Vorbedingung für das Gedeihen der Saaten, und ihr Erscheinen wird im trocknen, sonnigeren Süden noch sehnsüchtiger erwartet, als im feuchten Norden. Besonders mufste die geheimnisvoll schnell heraufziehende Gewitterwolke, die sich unter Blitz und Donner entladet und Segen und Verderben zugleich auf die Erde herabsendet, dem naiven Glauben der Urzeit als ein mächtiges Wesen oder als der Ausflufs eines solchen erscheinen. Ebenso haben die wunderlichen rasch wechselnden Gestalten der ruhig lagernden, noch mehr aber der vom Winde getriebenen Wolken (*γίγνονται πάνθ' ἂν βούλωνται Aristoph. Nub.* 348), wie noch heute, so schon vor Jahrtausenden die Einbildungskraft der Menschen aufs lebhafteste beschäftigt und die mannigfaltigsten Vorstellungen in ihnen wachgerufen, die in den verschiedensten Ländern und Zeiten wiederkehren, ohne dafs an eine gegenseitige Beeinflussung zu denken wäre (z. B. Wolken als Kühe bei den Indern und in Deutschland, als Kameelherden bei den Arabern, *Mannhardt. Wald- u. Feldk.* 2, S. XXIV, vgl. auch 1, 101. 2, 156, 172. *Roscher, Hermes d. Windgott* 20, 166, 44 f.). So waren von zwei Seiten aus die Bedingungen für die Gestaltung von Wolkenmythen und -sagen gegeben. In welchem Umfang dieselben auf germanischem Boden, im Lande der Nebel, ausgebildet worden sind, lehren die umfassenden Sammlungen von *Mannhardt (Germanische Mythen), Schwartz, Poet. Naturanschauungen* II (Wolken etc.) Berlin 1879, und *Laistner (Nebelsagen),* die freilich vielfach zu weit gehen. Aber auch in Griechenland ist die auf die Wolken zurückgehende Naturbedeutung zahlreicher mythischer Wesen mehr oder weniger erkennbar. Gorgonen und Graien hat man längst als Personifikationen der Gewitterwolke erkannt (Bd. 1, Sp. 1698 u. 1731 ff.), ebenso ist die *ἠεροφοῖτις Ἐρινύς* ursprünglich die Wetterwolke (Bd. 1 Sp. 1310 ff.) und die Harpyie die Sturmwolke, mit der sich der Wind vermählt (Bd. 1 Sp. 1845); über die Giganten vgl. Bd. 1 Sp. 1053, Chimaira Bd. 1 Sp. 894, Maia Bd. 2 Sp. 2235, Ganymedes *Preller-Robert. Griech. Myth.* 1 [4], 500; über die Rolle, welche Nephele selbst in der Ixionsage und in der Phrixossage spielt, s. unter **2** u. **3**.

Dafs aber die segenspendende Macht der Wolken sich in Griechenland nicht zu selbständigen Götterwesen mit eigenem Kultus verdichtet hat (vgl. *Aristoph. Nub.* 575 ff.), rührt daher, dafs die vom Winde zusammengeballten und getriebenen Wolken nur als Werkzeuge in der Hand eines Mächtigeren aufgefafst wurden. So ist alles, was den Wolken zukäme, auf den Wolkensammler Zeus übertragen worden (*ὗε Ζεύς* schon bei *Homer, Il.* 12, 25. *Od.* 14, 457, vgl. *Hes. Opp.* 488. *Alcaeus, frg.* 34, *Theogn.* 25 ff. u. a., sowie *Aristoph. Nub.* 368 ff.). Er führt die finstre (*ἐρεμνή*) Aigis als Symbol der Wetterwolke (Bd. 1 Sp. 150). Von einem eigentümlichen Regenzauber an der nach einer Zeusamme benannten Hagnoquelle unter dem Gipfel des Lykaion berichtet *Pausanias*: bei anhaltender Dürre berührte der Priester des Zeus Lykaios mit einem Eichenzweig die Quelle, dann stieg aus dem bewegten Wasser ein Nebel auf, der sich zur Wolke verdichtete, alles Gewölk ringsum an sich zog und den Arkadiern den ersehnten Regen herabsandte (8, 38, 4, vgl. *Mannhardt. W. u. F. K.* 2, 341 mit Angabe verwandter Bräuche). Wenn der jagende Kephalos auf einem Berggipfel Nephele herbeizurufen pflegt (*Pherecyd.* b. *Schol.* u. *Eustath. Od.* 11, 320. Aura nach *Ovid. Met.* 7, 810), so ist dabei natürlich nicht an ein Götterwesen zu denken*).

Nur in einem *orphischen Hymnus* (21), und zwar unmittelbar nach den Hymnen an *Ζεὺς κεραύνιος* und *Ζεὺς ἀστράπιος*, werden die Wolken selbst als Göttinnen unter Hinzufügung zahlreicher Beiwörter angefleht, den fruchtnährenden Regen auf die Mutter Erde herabzugiefsen. Aus *orphischen* Anschauungen hat vielleicht auch *Aristophanes* die Anregung zu seinen *Wolken* geschöpft. Sie sind Töchter des Okeanos (277), während sie 570 Aither als ihren Vater nennen. Sokrates ruft sie nach *orphischer* Weise als Glieder einer Göttertrias, Aer, Aither und Nephelai, an (264 f.). Sie sollen herbeikommen, mögen sie auf den schneebedeckten Gipfeln des heiligen Olymp lagern,

*) Vgl. auch d. Art. ‚Luftgöttin' und die daselbst unter 1 gegebene Abbildung, wo m. E. entweder die den *νεφέλαι* so nahe verwandten *Αὖραι* (vgl. auch *αὔρη* und *ὁμίχλη*, *Hymn. Merc.* 147) oder geradezu die schwebenden Wolken gemeint sind, die von einem Manne (wie *Sokrates* bei *Aristophanes*!) herbeigewinkt werden. Man ist unwillkürlich versucht, hierbei an eine Scene aus einer Komödie (vgl. die *Νεφέλαι* des *Aristophanes* und die *Αὖραι* des *Metagenes*; vgl. Bd. 2 Sp. 2148) zu denken. [Roscher.]

oder in den Gärten des Vater Okeanos mit den Nymphen im Reigen tanzen, oder aus dem Nil mit goldenen Kannen Wasser schöpfen, oder am Maiotischen See oder an den Klippen des schneeigen Mimas weilen (269 ff.). Mit glücklicher mythologischer Gestaltungskraft hat hier der Dichter die an Bergen hängenden oder aus der Tiefe aufsteigenden Wolken als nymphenähnliche Wesen charakterisiert. Obwohl als nebelhafte Sophistengötter herbeigerufen, lassen sie doch an manchen Stellen ihre natürliche Bedeutung kräftig hervortreten, z. B. 1117 ff., wo sie schildern, wie viel Segen und Verderben sie über Menschen und Feldfrüchte bringen können, und 576 ff., wo sie sich bitter darüber beklagen, dafs die Menschen die ihnen gebührenden Ehren dem Zeus darbringen, und scherzhaft nachweisen, dafs sie allein es sind, die regnen, donnern und blitzen.

Aber noch in anderer Hinsicht haben die Götter sich die Wolken dienstbar gemacht, nämlich als Werkzeuge ihres Verkehrs mit den Sterblichen. Der naive Volksglaube der *homerischen* Zeit, der überall von der persönlichen Gegenwart der Götter überzeugt war, obwohl kein Auge sie erblicken konnte (*ἐγγὺς γὰρ ἐν ἀνθρώποισιν ἐόντες ἀθάνατοι Hes. Opp.* 249), mufste wohl von selbst darauf kommen, in Nebel und Wolken ihren Sitz und in deren geheimnisvollen Bewegungen ihre Bahnen zu erkennen. *Νεφέλῃ, ἠέρι, ἀχλύι* und *νυκτί* werden dafür bei *Homer* ohne wesentlichen Unterschied gebraucht. Vor allem werden die hohen, unterhalb von Wolken umgebenen Berggipfel, die als solche in die wolken- oder schattenlose Region des Lichtäthers hineinragen (*Roscher, Jahrb. f. kl. Phil.* 1892 S. 707 ff.), als Aufenthaltsort der Unsichtbaren gedacht. Die Wolkenregion des Götterbergs Olympos scheidet den Wohnsitz der Götter von den Menschen (*Preller-Robert, Gr. Myth.* 1⁴, 59 f.); der Horen Amt ist es, *τῇς ἐπιτέτραπται μέγας οὐρανὸς Οὔλυμπός τε, | ἠμὲν ἀνακλῖναι πυκινὸν νέφος ἠδ' ἐπιθεῖναι Il.* 5, 750. 8, 394, vgl. Bd. 1 Sp. 2712 ff. Wenn in der *Ilias* die Götter dem Kampfe zuschauen (20, 150) oder an ihm teilnehmen (z. B. Apollon 15, 308 16, 790), oder wenn Zeus und Hera sich auf dem Ida in Liebe vereinigen (14, 343 ff.), hüllen sie sich in Wolken, ebenso ihre Gespanne, die sie auf der Erde stehen lassen (5, 776. 8, 50); *ἠέρα ἑσσαμένω* fliegen Hera und der Schlafgott zum Ida, um nicht von Zeus gesehen zu werden (14, 282), und denselben Sinn wird es haben, wenn Thetis *ἠερίη* (nicht „früh am Morgen") aus dem Meere zum Olymp emporsteigt, denn auch sie wünscht von niemand bemerkt zu werden (*Il.* 1, 497); vgl. 1, 359, wo ausdrücklich gesagt wird, dafs Thetis aus dem Meere aufstieg *ἠύτ' ὀμίχλη*). Bei späteren Dichtern werden Götterreisen auch ohne besondere Veranlassung in Wolkenverhüllung ausgeführt (z. B. *Ov. Met.* 5, 251), wie diese überhaupt zur Göttererscheinung gehört (vgl. z. B. *Hor. C.* 1, 2, 31). In gleicher Weise werden Schützlinge der Götter im Kampfe den Blicken ihrer Gegner entzogen, jedoch, wie *Rohde* (*Psyche* 65) hervorhebt, nur auf trojanischer Seite. So rettet Aphrodite den im Zweikampf besiegten Paris (3, 380), Hephaistos den Idaios (5, 23, vgl. 127), Apollon den Aineias (5, 344, vgl. 20, 321), den Agenor (21, 597, vgl. *Rohde* a. a. O.), den Hektor (20, 444, nachgebildet z. B. *Quint. Smyrn.* 9, 256, vgl. auch *Hor. C.* 2, 7, 13), und Ares verbreitet Nacht über das ganze Schlachtfeld (5, 506), wie überhaupt in der *Διομήδους ἀριστεία* ein besonders reichlicher Gebrauch von diesem Mittel gemacht wird. Ebenso schützt Athene den Odysseus bei seinem Gange durch die Stadt der Phaiaken (*Od.* 7, 15 u. 41, nachgeahmt 23, 372 und *Verg. Aen.* 1, 411); die Verhüllung einer ganzen Gegend zu andrem Zwecke kehrt wieder *Od.* 13, 189; derselben bedient sich auch Iuppiter bei *Ovid* (*Met.* 1, 597 ff.), um die fliehende Io in seine Gewalt zu bekommen. In Nebel und Wolken gehüllt führen die Schiffe der Phaiaken ihre Fahrten aus (*Od.* 8, 561 f.). Eine Wolke senkt sich auf den Oeta herab und hebt unter Blitz und Donner Herakles zum Himmel empor (*Apollod.* 2, 7, 7, 12). — Dafs diese Anschauungen nicht der gestaltenden Phantasie des einzelnen Dichters, sondern des Volkes entsprungen sind, ergiebt sich auch aus mehreren Stellen bei *Hesiod*. *Ἠέρα ἑσσάμενοι* walten die von Zeus eingesetzten 30 000 *φύλακες* der sterblichen Menschen auf der Erde (*Opp.* 255), was dann auf die in schützende Dämonen verwandelten Angehörigen des goldnen Zeitalters übertragen wird (*Opp.* 125, vgl. *Rohde, Psyche* 89). Natürlich ist auch die Nacht und ihre Behausung im Tartaros von Wolken verhüllt (*Theog.* 744, 757).

Überall ist die Wolke Symbol der Unsichtbarkeit, bez. der unsichtbaren Anwesenheit göttlicher Wesen, wie schon in bekannten Stellen des *Alten Testaments*. Eine greifbare Gestalt nahm diese Vorstellung an in der unsichtbar machenden *Ἄιδος κυνέη*, welche nach *Apollod.* 1, 2, 3 die Kyklopen dem Hades verfertigten. Sie ist aber nicht im Alleinbesitz dieses Gottes, sondern in der *Ilias* führt sie Athene (5, 845), ferner Hermes in der Gigantomachie (*Apollod.* 1, 6, 2, 5), sowie der zum Heros herabgesunkene Gott Perseus (vgl. Bd. 1 Sp. 1779). Auch sie umgiebt den, der sie trägt, mit Finsternis (*Ἀϊδος κυνέη νυκτὸς ζόφον αἰνὸν ἔχουσα* (*Hes. Sc.* 227), und *Eustathios* erklärt sie geradezu als *νέφος τι πυκνότατον* (*Il.* p. 613, 24). Schon *J. Grimm* verglich damit die germanische Nebel- oder Tarnkappe und den Breithut Odhins (*Mythol.* 1⁴, 383).

2) Mutter des Kentauros. Als Ixion sich der Hera zu bemächtigen suchte, bildete Zeus (oder Hera selbst, *Schol. Eurip. Phoen.* 1185. *Schol. Od.* 21, 303) aus einer Wolke eine der Hera ähnliche Gestalt, aus deren Verbindung mit Ixion Kentauros hervorging. Der älteste Zeuge ist *Pindar, Pyth.* 2, 36 ff. Den weiteren von *Weizsäcker* unter Ixion (Bd. 2 Sp. 766 f.) gesammelten Belegstellen ist hinzuzufügen *Apollod. ep.* 1, 20 (= *Apollod. epit. Vat. ed. Wagner* p. 57, vgl. p. 148 ff.): *ὅτι ὁ Ἰξίων Ἥρας ἐρασθεὶς ἐπεχείρει βιάζεσθαι, καὶ προσαγγειλάσης τῆς Ἥρας γνῶναι θέλων ὁ Ζεὺς, εἰ οὕτως ἔχει τὸ πρᾶγμα, νεφέλην ἐξεικάσας Ἥρᾳ παρέ-*

κλινεν αὐτῷ· καὶ καυχώμενον ὡς Ἥρᾳ μιγέντα ἐνέδησε τροχῷ, ὑφ' οὗ φερόμενος διὰ πνευμάτων ἐν αἰθέρι ταύτην τίνει δίκην. νεφέλη δὲ ἐξ Ἰξίονος ἐγέννησε Κένταυρον, ferner *Etym. m.* 503, 50. *Etym. Gud.* 314, 43. *Eustath. Il.* 102, 20 mit der bezeichnenden Etymologie καὶ ἔσχεν υἱὸν ὀνόματι Κένταυρον παρὰ τὸ τὸν πατέρα αὐτοῦ Ἰξίονα κεντᾶν τῇ αὔρᾳ, τουτ' ἔστι τῇ νεφέλῃ, und *Myth. Vat.* 1, 14. 1, 162. 2, 106 mit einer seltsamen explanatio, die zum Teil wiederholt wird 3 p. 167 *Bode*. — Kentauros ist der Vater der Kentauren, die er im Pelion mit magnesischen Stuten erzeugte (*Pind. Pyth.* 2, 44 ff. Ἱπποκένταυρος *Lucian. dial. deor.* 6, vgl. *Diod.* 4, 70, 1). Anderwärts wird Nephele direkt als Mutter der Kentauren bezeichnet (*Diod.* 4, 69, 5. *Hyg. fab.* 62. *Lucan.* 6, 386), und diese heifsen nubigenae (*Verg. Aen.* 7, 674. 8, 293. *Ov. Met.* 12, 211 u. 536. *Stat. Theb.* 5, 263, vgl. die von *Lucian ver. hist.* 16 fingierten Νεφελοκένταυροι); näheres darüber s. u. Kentauren Bd. 2 Sp. 1033 ff.). Auch werden einzelne Kentauren, wie Eurytion (*Hyg. fab.* 33) und Nessos (*Hyg. fab.* 34. *Senec. Herc. Oet.* 492) als Söhne der Nephele angeführt, und diese kommt ihren Kindern im Kampf gegen Herakles mit gewaltigen Regengüssen zu Hilfe (*Diod.* 4, 12, 6). Nach der platten Deutung des *Palaiphatos* (1) war Nephele der Name eines Ortes in Thessalien, von wo die Κένταυροι genannten Jünglinge τοὺς ταύρους ἐκέντουν.

Zu vergleichen ist mit dieser Sage von der Entstehung der Kentauren, was über ähnliche εἴδωλα ἐκ νεφῶν πεποιημένα überliefert wird. Ganz ebenso wie Ixion hatte nach *Hesiod* (*frg.* 167) der von Zeus in den Himmel aufgenommene Endymion ein εἴδωλον νεφέλης der Hera geliebt und war deshalb in den Tartaros gestürzt oder nach *Epimenides* (*frg.* 17 *Kinkel*) in ewigen Schlaf versenkt worden (*Schol. Apoll. Rhod.* 4, 57). Und Iasion (*cod.* Ἰάσων) wurde, als er ein φάσμα Δήμητρος (ἄγαλμα *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 916. *Scymn.* 685) schänden wollte, vom Blitze getroffen (*Conon* 21, vgl. *Seeliger* Bd. 2 Sp. 61). Auch an das Wolkenbild der Helena bei *Stesichoros* ist zu erinnern (vgl. Bd. 1 Sp. 1940 ff. *Apollod. ep.* 3, 5. 6, 30), dessen Vorbild wir in dem von Apollon hergestellten εἴδωλον des dem Schlachtfeld entrückten Aineias zu erblicken haben (*Il.* 5, 449 ff.). Wie aus der von des Hephaistos Samen befruchteten Erde der segenspendende Erichthonios, oder aus der Verbindung des Iasion mit Demeter (oder ihrem φάσμα) auf dreimal geackertem Saatfeld Plutos hervorgeht, so gebiert die regenschwangre Wolke, die selbst oft die Gestalt eines Kentauren annimmt (*Aristoph. Nub.* 346 ff. *Aristot.* π. ἐνυπν. p. 461 b, 19 f.), den Kentauros, die Personifikation des wilden Bergstroms (vgl. Bd. 2 Sp. 1063). Dagegen ist in der oben (Bd. 2 Sp. 771) gebilligten Deutung des Ixion aus den Alpsagen von *Laistner* (*D. Rätsel der Sphinx* 1, 293 ff.) für Nephele kein rechter Platz (vgl. *Laistner* 311); eher wäre dies bei *Mannhardts* Erklärung aus dem Wirbelsturm der Fall (*A. W. u. F. K.* 87). Über Nephele als Heraeidolon vgl. *Tümpel* Bd. 2 Sp. 1089.

Kunstdarstellungen. Auf der Bd. 2 Sp. 769 abgebildeten Ixionvase sind die Flügelgestalten zu beiden Seiten des Rades kaum als Erinyen aufzufassen, wie der Gegensatz zu der unteren durch Fackel und Schlangenhaar deutlich charakterisierten Gestalt lehrt, sondern vielmehr als Wolken, die, zugleich mit einer Hindeutung auf das Verbrechen des Ixion, den Luftraum als Schauplatz der Handlung angeben. Ebenso glauben wir auf dem seitdem entdeckten Wandgemälde im Hause der Vettier zu Pompeji (s. d. Abb. Sp. 183/4) Nephele, nicht als Wolke, sondern als Geliebte des Ixion, zu erkennen. Neben dem Rade, auf das Ixion geflochten wird, sitzt am Boden eine dicht verschleierte weibliche Gestalt, welche die linke Hand leise hebt und den Blick nach oben gerichtet hat. *Mau* (*Mitteil. d. arch. Inst., Röm. Abt.*, 1896, 52) erklärte sie als eine abgeschiedene Seele zur Bezeichnung der Unterwelt, *Herrlich* (*Archäol. Anzeiger* 1896, 206) wies darauf hin, dafs der Vorgang in der Oberwelt spielt, und deutete sie als Erinys oder Nemesis. Aber Blick und Gebärde beweisen, dafs sie an dem Schicksal des Frevlers klagend Anteil nimmt, und wer sollte dies anders thun, als seine Geliebte, deren Natur im Rahmen dieses Bildes natürlich nicht durch Flügel, sondern nur durch die Gewandhülle angedeutet werden konnte.

3) Gattin des Athamas, Mutter von Phrixos und Helle (die deshalb von *Ovid Met.* 11, 195 und *Auson. Mos.* 287 Nepheleis und von *Lucan* 9, 956 Nepheleias genannt wird). Als Athamas später (nach ihrem Tode *Schol. Apoll. Rhod. arg.* u. *Zenob.* 4, 38) sich mit Ino (s. d.) vermählte, wufste diese es durch ihre Ränke dahin zu bringen, dafs Phrixos (und Helle *Paus.* 9, 34, 5. *Schol. Apoll. Rhod. Zenob. Apostol.* 11, 58. *Ovid. Fast.* 3, 861) auf ein angebliches Geheifs des delphischen Gottes hin geopfert werden sollte. Phrixos stand bereits vor dem Altar, da schickte Nephele ihnen den goldnen Widder (Nephelaeum pecus *Val. Flacc.* 1, 56), auf dem beide Geschwister durch die Luft entflohen (das weitere siehe unter *Phrixos* und *Helle*), *Apollod.* 1, 9, 1, daraus *Zenob.* 4, 38 und *Tzetz. Lykophr.* 21 p. 308 u. 313 *Müller. Schol. Apoll. Rhod. arg.* p. 533 f. *Keil. Apostol.* 11, 58. *Myth. Vat.* 3, 15 p. 253 *Bode*; vgl. *Diod.* 4, 47. *Nonn.* 5, 556. 9, 304. *Myth. Vat.* 1, 204. Diese einfachste Fassung der Sage darf wohl auch als die älteste betrachtet werden, wie sie für die *hesiodischen* Gedichte (vgl. *Seeliger* Bd. 1 Sp. 510 u. Argonauten) vorauszusetzen ist, obwohl Zeugnisse darüber fehlen, ebenso wie auch die erhaltenen Argonautendichtungen die Vorgeschichte kurz übergehen. Auch der bedeutungsvolle Zug, dafs Nephele den Widder von Hermes erhalten hat, ist sicher alt (nach *Paus.* 9, 34, 5 sendet Zeus den Widder, nach *Zenob.* die Götter), während der Katasterismos des Widders durch Nephele natürlich einer späteren Zeit angehört (vgl. die von *Robert, Eratosth.* p. 124 ff. gesammelten Stellen). Die weiteren Umbildungen der Sage tragen mehr oder minder deutlich den Stempel tragischer Erfindung an sich, obwohl die Zuweisung an die einzelnen Dramen schwierig

ist (*Aischylos Athamas? Sophokles* Ἀθάμας α' und β', *Euripides Phrixos*). Erhalten ist uns das Argument des *sophokleischen* Ἀθάμας στεφανηφορῶν bei *Schol. Aristoph. Nub.* 257 (daraus *Apostol.* 11, 58): Nephele hat es dahin gebracht, daſs Athamas zur Strafe den gleichen Tod erleiden soll, den er dem Phrixos bereiten wollte. Schon steht er bekränzt vor dem Altar, da erscheint Herakles und rettet ihn. Es scheint somit ein Irrtum zu sein, wenn *Schol. Pind. Pyth.* 4, 288 angiebt, bei *Sophokles* habe die Stiefmutter Nephele geheiſsen. Ähnlich wird bei *Hygin.* (*fab.* 2) Ino, deren Hinterlist ein Trabant dem Athamas verrät, dem Phrixos zur Bestrafung ausgeliefert, aber Dionysos rettet seine Pflegerin. In Verbindung scheint damit die abweichende Sage in der folgenden Fabel *Hygins* (*Myth. Vat.* 1, 23. 2, 134) zu stehen: als Phrixos und Helle von Dionysos in Wahnsinn versetzt im Walde umherirrten, sei ihnen ihre Mutter (Nebula mater) genaht und habe ihnen den goldnen Widder gebracht, offenbar ein Versuch, den zerrissenen Zusammenhang mit der ursprünglichen Sage wiederherzustellen. Nach *Myth. Vat.* 2, 134 hatte Dionysos die Nephele selbst in Wahnsinn versetzt, so daſs sie ihren Gatten verlieſs. Auf eine Beziehung zu Dionysos weist auch das rotfigurige Vasenbild in Neapel nr. 3412 *Heydemann* (abgeb. *Bull. Nap. arch.* N. S. 7, 3 f.) hin, auf welchem hinter dem davonreitenden Geschwisterpaare Dionysos auf dem Panther ihnen nachschauend, vor ihnen hereilend die inschriftlich bezeichnete Halbfigur der Nephele erscheint. Wenn bei *Sophokles* das Verlangen nach Bestrafung des Frevels eine Rolle spielt, so erkennen wir in der unter *Philostephanos'* Namen erhaltenen Erzählung (*Schol. Il.* 7, 86, daraus *Tzetz. Lykophr.* 21 p. 312 *M.*) das Bestreben, durch Umkehrung der Ereignisse den Stoff für



Ixion von Hephaistos aufs Rad geflochten, Hermes, Nephele (?), Iris, Hera.
Pompejan. Wandgemälde im Hause der Vettier (nach Originalphotographie).

die tragische Behandlung zu bereichern und zu konzentrieren. Ino wird zur ersten Gemahlin des Athamas, mit der er auch, nachdem er auf Heras Veranlassung sie verstoſsen und Nephele heimgeführt hat, den Umgang fortsetzt. Deshalb verläſst Nephele ihren Gatten, Ino aber stellt ihren Stiefkindern nach wie bei *Apollodor*. Bei der Rettung ihrer Kinder tritt Nephele selbst zurück, denn der Widder, den Phrixos wie zum Opfer vom Lande mit hereinbringen soll, ist (wie schon bei *Hekataios*, s. *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 256) mit Sprache begabt und warnt den Phrixos. Ebenso kommt natürlich bei den euhemeristischen Deutungen der Sage das wunderbare Eingreifen der Nephele in Wegfall (*Dionys. Argon.* bei *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 256. 2, 1144. *Diod.* 4, 47. *Palaeph.* 31. *Apost.* 11, 58).

Die Deutung der Sage hat davon auszugehen, daſs Nephele von Anfang an offenbar als Göttin betrachtet worden ist. Je weniger sonst Dichter und Mythographen um genealogische Verbindungen verlegen sind, um so mehr muſs es auffallen, daſs nirgends die Herkunft der Nephele angegeben ist. Daſs sie gestorben sei, erwähnen nur *Schol. Apoll. Rhod. arg.* u. *Zenob.* 4, 38 ausdrücklich, *Apollodor* u. a. drücken sich unbestimmt aus. Dagegen haben wir eine Reihe von Zeugnissen dafür, daſs die Anschauung von ihrer göttlichen Natur noch in späterer Zeit lebendig war. Ob sie bei *Sophokles* als Göttin die Bestrafung des Athamas bewirkt hat (*πεποίηκεν*), wissen wir nicht. Dagegen kehrt sie nach *Apostol.* 11, 58 nach ihrer Verstoſsung durch Athamas in den Himmel zurück und sendet die Trockenheit über das Land, die nach der gewöhnlichen Sage durch die Ränke der Ino herbeigeführt wird. Und *Ovid Fast.* 3, 851 ff. schildert, wie Nephele *(ut forte pependerat aethere)* ihre am Opferaltar stehenden Kinder erblickt und sich herabschwingt, um sie zu retten *(inque dracontigenam nimbis comitantibus urbem | desilit et natos eripit inde suos)*. Ebenso kann die Versetzung des Widders unter die Gestirne nur von der Göttin bewirkt werden (*Hyg. Astr.* 2, 20). Bei *Nonn.* 10, 97 führt die von Athamas verfolgte Ino ihr Unglück auf die von Nephele gesandten Erinyen zurück. Und bei *Lucian* (*dial. mar.* 9, 2) meinen die mit Poseidon über die Bestattung der Helle verhandelnden Nereiden, die Mutter hätte doch der ins Meer stürzenden Tochter zu Hilfe eilen sollen, worauf Poseidon sie mit dem unabwendbaren Schicksal entschuldigt. So ist die Göttin Nephele die personifizierte Wolke schlechthin, daher auch kein Bedürfnis vorliegt, ihre Herkunft genauer anzugeben. Ihr Name bietet aber zugleich die sichtbare Handhabe für die physikalische Deutung der Sage von dem durch den Windgott Hermes ihr übergebenen Wolkenwidder, der ihre Kinder in das ferne Sonnenland entführt, aus welchem sein kostbares Vlieſs nachher zurückgeholt werden muſs (*Preller, Griech. Myth.* 2[3], 311, 313. *Roscher, Hermes d. Windgott* 45). Übertrieben ist dagegen die bis ins einzelne gehende Deutung *Forchhammers* (*Hellenika* 170) auf den Wechsel des Wassers im Kopaissee. Ungezwungen verbindet sich damit ihr Gegensatz zu Ino, „der Dienerin des Glutgottes Laphystios, die das Saatkorn dörrt" (*Seeliger* Bd. 1 Sp. 674). — Daneben steht die von *O. Müller* (*Orchom.*[2] 163 f.) hervorgehobene ethische Bedeutung, welche die weitere Ausbildung der Sage beherrschte und besonders die Tragiker angelockt haben mag, der Gegensatz zwischen der göttlichen und menschlichen Natur in beiden Gattinnen des Athamas, wie er ausgedrückt war in dem warnenden Sprichwort: Nicht für die Göttin eine Sterbliche, wie Athamas (*μὴ θεᾶς ἄνθρωπον ὡς Ἀθάμας*, *Apostol.* 11, 58, vgl. *Nonn. Dionys.* 8, 384, wo die sterbende Semele ihre Schwester Ino der Nephele ähnlich gegenüberstellt, wie sich selbst der Hera). — Auf der Annahme eines ursprünglichen Verhältnisses zwischen Nephele und Hera, wie sie in der Ixionsage wirklich vorliegt, beruht endlich die sakrale Deutung *Wieselers* b. *Pauly, Realencycl.* 4, 548 f. Darin, daſs auf Heras Geheiſs Athamas sich an Stelle der verstoſsenen Ino mit Nephele vermählt, erblickt er eine Erinnerung an die volkstümlichen Hindernisse, die der Verbreitung des olympischen Herakultes im Gebiet der Minyer entgegenstanden. Aber dieses Eingreifen der Hera findet sich nur in der von uns als jünger erkannten Gestalt der Sage bei *Schol. Il.* 7, 86. Da das Endschicksal der Ino durch den sagengeschichtlich begründeten Zorn der Hera herbeigeführt wurde, so lag es nahe, daſs ein Dichter aus eigener Machtvollkommenheit auch ihre frühere Unthat auf eine ähnliche Ursache zurückführte.

4) Eine Nymphe, Begleiterin und Dienerin der Artemis (*Ov. Met.* 3, 171). [Wagner.]

Nepheleis (-eias) s. Nephele 3.

Nephelokentauroi (*Νεφελοκένταυροι*), s. Kentauren Bd. 2 Sp. 1035 Z. 2 ff. [Höfer.]

Nepherses (*Νεφερσῆς*). Eine griechische Inschrift aus den Tempelruinen von Dimek (Faijum) erwähnt eine *Σοκνοπαίῳ καὶ Νεφερσῆι θεοῖς μεγίστοις* dargebrachte Gabe, *Nachricht. d. kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen.* 1892. 532. *Max. L. Strack, Die Dynastie der Ptolemäer* 268 nr. 144. *Zeitschrift für ägyptische Sprache u. Altertumsk.* 31 (1893), 31. *Krebs* a. letzterem O. 32 und Anm. 3 hat nachgewiesen, daſs die hier nur mit dem Beinamen Nepherses genannte Göttin die Isis ist; nach der Erklärung von *Brugsch* bedeutet Soknopaios 'Sobk der Herr der Insel' und Nepherses 'mit schönem Throne'; der erstere Gott wird noch öfters erwähnt *τῷ θεῷι καὶ κυρίῳ Σοκνοπαίωι Krebs* 33; *Σοκνοπαίου θεοῦ μεγάλου μεγάλου* ebend. 34. 35. 40. 104. [Vgl. ob. Bd. 2 Sp. 1763 s. v. Kyrios nr. 27 u. Sp. 2551 s. v. Megistos. Drexler.] [Höfer.]

Nephorsees (*Νεφορσήης*), Beiname der Isis im Faijum, *Ἴσιδος Νεφορσήους*, *Krebs* in *Zeitschr. f. ägypt. Sprache u. Altertumsk.* 31 (1893), 105, 1. [Höfer.]

Nephos (*Νῆφος*, *codd.* *νηφός*), Sohn des Herakles und der Thespiade Praxithea, *Apollod.* 2, 7, 8, 7. [Stoll.]

Nephotes (*Νεφώτης*), Nofer-hotep „der Gute und Gnadenreiche" ist nach *Brugsch, Relig. u. Myth. d. a. Äg.* p. 360 u. *Wilcken, Aktenstücke aus der Königl. Bank zu Theben in den*

Museen zu Berlin, London, Paris, Abh. d. königl. Ak. d. W. z. Berlin a. d. J. 1886. *Anhang phil.-hist. Abhandlungen* 1 (p. 1—68) p. 47 ein Beiname des thebanischen Chonsu; vgl. über diese Form des Chonsu *Lanzone, Diz. di mitol. egiz.* p. 382 f. Tav. 146 fig. 3. 4.

Chonsu, ursprünglich eine Gottheit untergeordneten Ranges, wurde von den thebanischen Priestern dem Amon und der Mut zum Sohne gegeben; er wurde mit dem Monde und infolgedessen mit Thoth verschmolzen, eine Gleichstellung, die unter der 19. Dynastie bereits endgiltig vollzogen war, *Maspero, Hist. anc. des peuples de l'Orient class.* 2 p. 552 ff. Ich verweise für die Rolle, welche dieser Gott in der rein ägyptischen Mythologie spielt, auf *Lanzone* a. a. O. p. 973—986, tav. 339, 1. 2. 340. 341. 342. 343, 1—3 und die dort (p. 985 f.) angezogenen Autoren, vgl. auch *Wiedemann, Rel. d. alten Äg.* p. 70 u. *Brugsch, Rel. u. Myth.* p. 359 ff. 493—501.

Im *Etym. M.* s. v. *Χῶνες* heifst es: *τὸν Ἡρακλῆν φασι κατὰ τὴν Αἰγυπτίων διάλεκτον Χῶνα λέγεσθαι. Krall, Zeitschr. f. äg. Spr.* 1883 p. 79, *Wiener Studien* 3 (1881) p. 22 Anm. 4 u. *Brugsch, Relig. u. Myth. d. a. Äg.* p. 493 f. erkennen darin den Chonsu wieder. Wirklich spricht für die Identifizierung dieses Gottes mit Herakles der Umstand, dafs in griechischen Papyri der Tempel des Chonsu in Theben als Herakleion und der dazu gehörige Weg als *Ἡρακλέους δρόμος* bezeichnet wird, *Krall, Wien. Stud.* 3 p. 5 ff. *Brugsch* a. a. O. p. 494. *Wiedemann, Herodots 2. Buch* p. 200. Zu der Gleichsetzung beider mag die Identifizierung des Amon mit Zeus (vgl. die dem Amon geltenden Inschriften *Ἀμπελίων Σωσικράτους Διῒ Θηβαίῳ, Naukratis. Part I.* 1884—1885. *By W. M. Flinders Petrie. Third Memoir of the Egypt Exploration Fund.* London 1886 4° p. 63 Pl. 30, 2; *[Μ]ελάνθιός με ἀνέθηκε τῶι Ζηνὶ Θηβαίωι ἄγαλμα, Mallet, Les premiers établissements des Grecs en Egypte.* Paris 1893 4° p. 447 f.) die Veranlassung gegeben haben. Wenn der Amon des ägyptischen Theben mit Zeus identifiziert wurde, so war es nur folgerichtig, seinen Sohn Chonsu dem Sohn des Zeus im griechischen Theben, Herakles gleichzustellen. Für die Auffassung des Gottes als Mondgottheit ist interessant eine Statue des sitzenden Chonsu aus der 1. Hälfte des 4. vorchr. Jahrhunderts mit der griechischen Weihinschrift: „Zenes, Sohn des Theodotus, liefs sich ein Bild der Selene machen", *Ausführl. Verzeichnis der äg. Altertümer, Gypsabgüsse u. Papyrus.* Berlin 1894 p. 218 nr. 2458. Dafs *gloss. Labb.* p. 40 die Notiz Conso, *τῷ υἱῷ τῆς Ἴσιδος* auf Chonsu, den Sohn der mit Isis identifizierten Mut, zu gehen scheint, habe ich *Jahrbb. f. kl. Phil.* 145 (1892) p. 844 vermutet. Soviel beiläufig über Chonsu aus klassischen Quellen.

Um auf Nephotes zurückzukommen, so wird ein fingierter Schriftsteller dieses Namens als Verfasser eines Briefes an den König Psammetichos über die Geheimnisse der Lekanomantie (*Νεφώτης Ψαμμητίχῳ βασιλεῖ Αἰγύπτου αἰωνοβίῳ χαίρειν*) im Grofsen Pariser Zauberpapyrus erwähnt, *Wessely, Ephesia Grammata* p. 4, *Griech. Zauberpapyri v. Paris u. London* p. 48 v. 154 ff. Es ist bekannt, dafs dem ägyptischen Hermes (Thot) zahlreiche Schriften zugeschrieben wurden, *Wessely, Ephesia Grammata* p. 5 f. *Pietschmann, Hermes Trismegistos* p. 41 ff. Chonsu aber wird in den ägyptischen Inschriften mit Thot verschmolzen und erhält genau die Titel und Funktionen des letzteren beigelegt. „Die Schreibtafel, das Tintenfafs und der Papyrus sind seine vorzüglichsten Werkzeuge und gehören zu den ihm geweihten königlichen Geschenken" bemerkt *Brugsch* a. a. O. p. 497 f. Es ist daher nicht ausgeschlossen, dafs man den fingierten Autorennamen Nephotes in Hinblick auf Chonsu Nofer-hotep als Gott der Schreibkunst und „Anfang der Wissenschaften" erfunden hat.

Mit dem Namen des Gottes zusammengesetzt ist der in Inschriften (*C. I. Gr.* 4862 b) und Papyri (*Wilcken* a. a. O. p. 11 nr. 3 Col. 2 Z. 11. p. 68 nr. 3 Col. 1 Fragmente 39 u. 40 Z. 7 p. 13 nr. 4 Col. 2 Z. 3) vorkommende Personenname *Πετενεφώτης* „der von *Νεφώτης* Gegebene".

Auch Osiris führt zuweilen den Beinamen Nofer-Hotep, *Brugsch, Rel. u. Myth.* p. 494. *Lanzone, Diz. di mit. eg.* p. 750 (Hesiri nofer hotep, der Grofse Gott, in der Stadt Ha Soχem). Es ist mir zur Zeit kein Beispiel bekannt, welches diesem Gott den Beinamen in der griechischen Form *Νεφώτης* giebt.

Wohl aber scheint Neilos, der ja mit Osiris identifiziert wird, aber auch an und für sich sehr wohl als „der Gute und Gnadenreiche" bezeichnet werden kann, das Beiwort *Νεφώτης* in einer Inschrift von Silsilis, einer bekannten Stätte der Nilverehrung (vgl. *Stern, Die Nilstele von Gebel Silsileh, Zeitschr. f. äg. Spr.* 1873 p. 129—135), zu erhalten. In der *Rev. des études grecques* 7 (1894) p. 297 f. nr. 9 veröffentlicht *Sayce* eine Stele mit der Inschrift ΤΟ ΠΡΟϹ ΚΥΝΗΜΑ [ΛΕ] ΩΝΙΔΟΥ ΚΥΒΕΡΝΗΤΟΥ ΝΕΙΛΟΥ ΔΙΟϹ ΚΑΛΟΥ[ΜΕΝΟΥ] | ΝΕΦΩΤΟΥ ΤΟΥ | [Μ]ΕΓΙϹΤΟΥ | LΙ ΤΡΑΙΑΝΟΥ ΚΑΙ [ϹΑ]ΡΟϹ ΤΟΥ ΚΥΡΙΟΥ und bemerkt dazu '*Νεφωτος est peut-être l'égyptien neb-pet „seigneur du ciel"*.' Ich denke aber, nach dem Vorstehenden wird man es für wahrscheinlicher halten, dafs in *Νεφώτης* die Übersetzung von nofer hotep und ein Beiwort des Neilos zu sehen ist. [Drexler.]

Nephremis (*Νεφρέμις*). Beiname der Isis, neben Sokonpieios (*Σοκονπιεῖος*) verehrt *ἐν κώμῃ Σοκνοπαίου Νήσου, Zeitschr. f. ägypt. Sprache u. Altertumsk.* 31 (1893), 105, 1 und *Krebs* a. a. O. Vgl. Nepherses. [Vgl. oben Bd. 2 Sp. 2551. Drexler.] [Höfer.]

Nephsis (ΝΕΦΣΙΣ), *Νῆψις*, Name eines Seilenos, welcher auf einer Kylix aus Kapua zusammen mit zwei anderen Seilenen, Echon und Dromis, die Iris verfolgt, s. *Catalogue of the Greek and Etruscan Vases in the British Museum* Vol. 3. *Vases of the finest period.* By *Cecil H. Smith.* London 1896 p. 87 ff. nr. 65, wo die Litteratur sorgfältig verzeichnet ist. Vgl. Iris Bd. 2 Sp. 343 ff. [Drexler.]

Nephthimes s. Nephaimes.

Nephtho (*Νεφθώ*) = Nephthys auf einer in

Puteoli gefundenen Bleiplatte mit Verwünschungsformel, in der neben einander genannt werden Ἅγιον ὄν[ο]μα Ἰαώ, Ἤλ, Μιχαήλ, Νεφθώ, *Hülsen, Arch. Zeit.* 1881 p. 310. *Kaibel, Inscr. Gr. Sic. et Ital.* 859. *Wünsch, Defixionum tabellae Atticae praef.* p. XV. In einer ägyptischen Beschwörung des grofsen Pariser Zauberpapyrus (Pap. Anastasi 574) begegnet die Form ⲚⲈⲂⲐⲰ, Var. ⲚⲈϤⲐⲰ, *Erman, Zeitschr. f. ägypt. Sp.* 1883 p. 100, vgl. p. 101 Anm. 2; ebenso ist nach *Erman* in einem koptischen Zauberpapyrus später Zeit in Berlin (Nummer P 5565) ⲤⲂⲐⲰ zu ⲚⲈⲂⲐⲰ zu ergänzen, *Zeitschr. f. äg. Spr.* 1895 p. 51. [Drexler.]

Nephthys (*Νέφθυς*), ägyptische Gottheit, über welche u. a. zu vgl. *Jablonski, Panth. Aeg.* 3 p. 112—121. *L. Georgii* in *Pauly's R.-E.* 5 p. 543—548. *Parthey* in seiner Ausgabe von *Plutarchs de Is. et Os.* p. 193 f. *S. Birch* in *Arundale and Bonomi, Gallery of antiquities selected from the British Museum* p. 34—35. *S. Reinisch, Die ägypt. Denkmäler in Miramar,* Wien 1865 p. 208—212. *Pierret, Dictionnaire d'arch. égypt.* p. 366 s. v. *Nephthys* und *Le Panthéon égyptien* p. 57 u. 105. *Brugsch, Relig. u. Myth. d. alt. Aeg.* p. 730—739. *Wiedemann, Religion der alten Aegypter* p. 116 f. *Maspero, Guide du visiteur au musée de Boulaq.* 1883 p. 171 zu nr. 2028. Derselbe, *Mém. sur quelques papyrus du Louvre, Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale* Tome 24, 1. Paris 1883. 4° p. 80. 81. Derselbe, *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes* 2 p. 362—364 und *Hist. ancienne des peuples de l'Orient classique* 1 p. 133 f. *Lanzone, Dizionario di mitologia egizia* p. 358—367 und die von ihm am Ende seines Artikels verzeichneten reichhaltigen Litteraturnachweise.

Ihr ägyptischer Name lautet Nebthat, „die Herrin des Hauses", *Ed. Meyer* oben Bd. 2 Sp. 362. *Wiedemann, Rel.* p. 116; vgl. *Brugsch, Rel.* p. 730. *Maspero, Hist. anc.* 1 p. 134 Anm. 1 *„nibit la dame hâit du château".* Die beiden hieroglyphischen Zeichen ihres Namens führt sie in den bildlichen Darstellungen gewöhnlich als charakteristischen Kopfputz, *Brugsch, Rel.* p. 731, der entweder unmittelbar auf ihrem Haupte sich erhebt, s. z. B. *Lanzone* Tav. 142, 1. 2 oder über der Sonnenscheibe zwischen den beiden Hörnern angebracht ist, s. z. B. *Lanzone* Tav. 142, 3. 4, wo sie aufserdem die Geierhaube trägt.

Sie ist geboren dem Kronos (Qeb) von Rhea d. i. Nut am letzten der 5 von Hermes (Thoth), dem 360 Tage umfassenden Jahre zugefügten Tage, *Plut. de Is. et Os.* c. 12. *Diod.* 1, 13. *Wiedemann, Rel.* p. 109 f. und *Herodots zweites Buch* p. 53. *Chabas, Le calendrier des jours fastes et néfastes de l'année égyptienne* p. 105 f. *Maspero, Hist. anc.* 1 p. 133 f. Anm. 5 p. 172 f. Anm. 1; vgl. *E. A. Wallis Budge, Remarks on a papyrus containing formulae for recitation in temple of Amen . . ., Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* 9 p. 26 *„Give birth Seb and Nut to Osiris, Horus dwelling in darkness, Sut, Isis, Nephthys at birth one after the other of them"* (aus einem Papyrus des British Museum). Als Ort ihrer Geburt galt nach einer Inschrift von Dendera Ha Soχem (Diospolis Parva), *Lanzone* p. 815. Wie Isis die Gattin ihres Bruders Osiris, so ist Nephthys die Gemahlin ihres Bruders Set, *Plut.* a. a. O. Schon die Pyramidentexte nennen sie neben Set, s. z. B. *Maspero, Les inscriptions des pyramides de Saqqarah.* Paris 1894. 4°. p. 30 (*Ounas* l. 223), p. 381 (*Pepi II* l. 665); auch in einem Spruche an Nut, *Erman, Die Sprüche von der Himmelsgöttin, Aegyptiaca, Festschrift für Georg Ebers zum 1. März 1897* p. 19 h. Kap. 226 „Nut! zwei Augen erscheinen an deinem Haupt. Du nahmst dir Horus und seine Zauberin, Du nahmst Dir Set und seine Zauberin" wäre nach *Ermans* Übersetzung an eine Zusammenstellung von Set und Nephthys zu denken, aber *Maspero* p. 163 übersetzt *„O Nout . . . . toi qui a pris Sit et qui es sa puissance magique".* Am grossen Tempel von Karnak findet sich Thutmes III. dargestellt zwischen Set und Nephthys, *W. Pleyte, Lettre à Monsieur Théodule Devéria sur quelques monuments relatifs au dieu Set.* Leide 1863 p. 12. *Lepsius, Denkm.* 3 Taf. 34 c. *Lanzone* p. 1139, tav. 383. Ebenda sieht man Set mit Nephthys, welche Thutmes umarmt, *Pleyte* p. 13. *Lepsius* 3 Taf. 35 e. Desgleichen bringt Seti I. in Theben dem Set und der Nephthys seine Huldigung dar, *Pleyte* p. 15—18. *Lepsius* 3 Taf. 124 b. *Lanzone* p. 1140 f., tav. 377. In der grofsen Reihe der Götter von Karnak, die derselbe König verehrt, finden wir Set zwischen Isis und Nephthys durchgestellt durch das ihn symbolisierende Fabeltier, *Pleyte* p. 19. *Lepsius* 3 Taf. 125. Aus der Zeit Ramses' II. stammt die Granitgruppe von Set und Nephthys im Louvre, *Pleyte* p. 22—27, Pl. 1. Pl. 2 Fig. 1. 3. *E. de Rougé, Notice sommaire des monuments égyptiens exposés dans les galeries du musée du Louvre.* Nouv. éd. Paris 1876 p. 137 f. *Lanzone* p. 1138, tav. 372 Fig. 1. 2. Von Merenptah empfangen Huldigung Nub (d. i. Set) neb res, Nub, der Herr des Südens, Nephthys und Horos, *Pleyte* p. 27. *Lepsius* 3 Taf. 200 c. Am grofsen Tempel von Medinet-Abu trifft man unter Ramses III. Set in den Götterreihen neben seiner Gemahlin Nephthys in der ersten Reihe als Set neb Seses, Set, Herr von Seses, in der zweiten als Set nubt neb, Set Nubt, der Herr, *Pleyte* p. 28 f. *Lepsius, Denkm.* 3 Taf. 214 e. f. Auch in einer Götterliste aus der 21. Dynastie erscheint er neben Nephthys unter den grofsen Göttern, *Pleyte* p. 32. *Lepsius, Denkm.* 3 Taf. 246 c. Im Bezirke Pi-ndem, in dessen Metropolis *Brugsch, Die Aegyptologie* p. 453 Avaris vermutet, wird neben Set seine Gemahlin Nephthys als Schutzgöttin angeführt.

In einem Steinbruche bei Gau-el-Kebîr sind auf zwei Pfeilern, welche die Decke des eine Grotte bildenden Bruches stützen, in bunten Farben die Gestalten des Antaios und der Nephthys aufgetragen, *W. Golenischeff, Ueber zwei Darstellungen des Gottes Antäus, Zeitschrift f. äg. Sprache* 1882 p. 135—145, Taf. 3. 4. *F. Robiou, La religion de l'ancienne Égypte et les influences étrangères.* Paris 1888 p. 28. In beiden Darstellungen erscheint die Göttin in kleinerem Mafsstabe hinter dem

riesenhaft gebildeten fremdartigen Gotte, der auf dem Haupt das Abzeichen der Libyer, zwei Federn trägt, in der Linken eine Lanze und eine Antilope, in der Rechten ein Streitbeil hält. *Golenischeff* möchte diesen Antaios auf Grund seiner Attribute mit dem asiatischen Kriegsgott Respu zusammenstellen. Andere, wie *Dümichen*, *Geschichte des alten Aeg.* p. 163 f. und *J. de Rougé*, *Monnaies des nomes de l'Égypte* p. 18 ff. erkennen in Antaios den Horos wieder. Mir scheint es das Annehmbarste zu sein, daſs, obwohl nach *Diod.* I, 17 Antaios ein von Osiris über Libyen eingesetzter Statthalter sein soll, in ihm eine Lokalform des Set zu erkennen ist. Auch *Brugsch, Die Aegyptologie* p. 144 und *Creuzer*, *de Persigny*, *Langlois* und *Birch* sehen nach *Lefébure*, *Le mythe osirien* 1 p. 117 in Antaios den Set. Wenn die Griechen ihren Herakles in dem ägyptischen Horos wieder erkannten, so ist es doch wohl natürlich, daſs sie den Namen des Antaios, des Gegners des Herakles, einem ägyptischen Gotte gaben, welcher als Feind des Horos bekannt war. Der Gegner des Horos ist aber bekanntlich Set. Da ferner Nephthys als Gemahlin des Set gilt, so führt der Umstand, daſs diese Göttin hier dem Antaios als Genossin beigegeben ist, wieder zu dem Schlusse, daſs Antaios eine Lokalform des Set ist. Neuerdings hat *Golenischeff*, *Eine neue Darstellung des Gottes Antäus*, *Zeitschrift für ägypt. Sprache* 32 (1894) p. 1—2, Taf. 1 Nephthys und Antaios auch auf einer aus Luxor stammenden groſsen Kalksteinplatte des Museums von Gizeh erkennen wollen. Doch hat die männliche Gottheit dieses Reliefs mit dem Antaios von Gau-el-Kebîr kaum etwas anderes als die Antilope gemeinsam, und auch die Göttin ist nicht mit dem sie als Nephthys charakterisierenden Ideogramm auf dem Haupte versehen. Zwar will *Golenischeff* dasselbe „ziemlich zusammengeschrumpft“ auf der ihr Haupt zierenden Scheibe zwischen zwei Hörnern erkennen, aber die beigegebene Abbildung spricht nicht zu Gunsten dieser Ansicht. Von *Virey*, *Notice des principaux monuments exposés au musée de Gizeh.* Le Caire 1892 p. 98 nr. 310 werden denn auch die beiden Gottheiten als Isis und Sarapis verzeichnet.

Nicht immer wahrte Nephthys dem Set die Treue. Unbewuſst wohnte ihr Osiris, im Glauben, es sei Isis, bei und lieſs einen Kranz von Melilotos bei ihr zurück. Das aus dieser Verbindung entsprossene Kind, Anubis, setzte Nephthys gleich nach der Geburt aus Furcht vor Set aus. Isis aber suchte es auf und zog es groſs, *Plut. de Is.* c. 14 p. 24 f. ed. *Parthey*; vgl. c. 44 p. 77: *γεννώσης τῆς Νέφθυος τὸν Ἄνουβιν Ἶσις ὑποβάλλεται.* Dieser Fehltritt der Nephthys wird erwähnt in einer langen ägyptischen Beschwörung des groſsen Pariser Zauberpapyrus, in welcher der Magier eine Frau zur Hingebung zwingen will. Isis klagt dort ihrem Vater Panathout (Affen-Thoth): „Ja Nephthys, sie schläft mit Osiris [und nicht schläft?] mein Bruder, der Sohn meiner Mutter mit mir“, *A. Erman*, *Die ägyptischen Beschwörungen des groſsen Pariser Zauberpapyrus*, *Zeitschrift für äg. Sprache* 21. 1883 [p. 89—109] p. 101 f. B. Z. 40—44. In altägyptischen Quellen finden sich zwar nirgends Osiris und Nephthys zusammen als Eltern des Anubis genannt, doch wird Osiris nach *v. Bergmann* bei *Erman* a. a. O. p. 102 als Vater derselben bezeichnet bei *Wilkinson*, *Manners and Customs* 2d ed. 3 pl. 35. *Lepsius*, *Wandgemälde*, Taf. 23. Ist nach *Plutarch* Anubis der Sohn des Osiris und der Nephthys, so nennt der *Papyrus magique Harris* (*Chabas*, *Mél. égyptol.* 3, 2 p. 261) als Vater des Anubis Sapti den Ra, während als Mutter auch hier Nephthys genannt wird, *v. Bergmann* a. a. O.

Nach *Pietschmann* erscheint in der Reihe der neun Götter von Karnak statt des Set Thoth als Gemahl der Nephthys, *Pietschmann*, *Hermes Trismegistos* p. 10 nach: *Lepsius*, *Denkm.* 3, 57. 58. *Lepsius*, *Über den ersten äg. Götterkreis* p. 165. 168. 181. 183. 209. *Brugsch*, *Geogr. Inschr.* 1 p. 179; vgl. *Pleyte* a. a. O. p. 34, und nach *Brugsch*, *Rel.* p. 733 wird sie zuweilen der gewöhnlichen Genossin des Thoth, der Safchit-âbu, gleichgesetzt.

Natursymbolische Deutungen giebt *Plutarch* für Nephthys mehrere: *De Is. et Os.* c. 38 p. 66 f. sagt er: „Nephthys nennen sie den äuſsersten begrenzenden, das Meer berührenden Teil der Erde, daher hat Nephthys auch den Beinamen ʻdie Äuſserste' (*τελευταίη*) und soll dem Typhon beiwohnen. Wenn aber der Nil überflutend und anschwellend weiterhin jenen entfernteren Gegenden naht, so heiſst dies die Vermischung des Osiris mit der Nephthys; sie wird von den aufsprossenden Pflanzen angezeigt, zu denen auch der Honigklee gehört: als dieser abfiel und zurückblieb, so merkte Typhon daran, wie die Fabel sagt, die seinem Ehebett widerfahrene Schmach. Darum gebar die Isis den Horos in rechtmäſsiger Ehe, die Nephthys aber den Anubis in heimlicher. In den Königslisten wird angeführt, daſs Nephthys, dem Typhon vermählt, zuerst unfruchtbar gewesen sei. Ist damit nicht das Weib, sondern die Göttin gemeint, so geht dies auf die vollkommene Dürre und Pflanzenlosigkeit der Erde wegen ihrer Starrheit“; vgl. dazu *Maspero*, *Hist. anc.* 1 p. 134. Etwas philosophischer erklärt er den Mythus c. 59 p. 105 f.: „... Deshalb macht die Fabel den Typhon zum Gemahl der Nephthys, läſst aber den Osiris sich heimlich mit ihr vermischen. Denn die äuſsersten Teile des Urstoffes, die man Nephthys und das Ende (*Τελευτή*) nennt, werden von der zerstörenden Gewalt umfaſst, die zeugende und erhaltende Gewalt aber entläſst in jene Teile einen unkräftigen und matten Samen, der von Typhon vernichtet wird, auſser was die Isis aufnehmend rettet, nährt und zusammenhält.“ Wieder eine andere Deutung giebt er c. 44 p. 77: „Den Anubis, welchen die Nephthys gebiert, läſst Isis sich unterschieben: denn Nephthys ist das Unterirdische und Unsichtbare, Isis das Oberirdische und Sichtbare; der sie berührende, Horizont genannte Kreis, welcher beiden gemeinschaftlich ist, heiſst Anubis und wird unter dem Bilde eines Hundes dargestellt: denn der Hund sieht bei Tag

und Nacht gleich scharf"; vgl. dazu *Brugsch, Rel.* p. 735. Noch an einer andern Stelle c. 63 p. 112, die von *Brugsch* p. 733 f. recht gewaltsam mit ägyptischen Texten in Verbindung gebracht wird, läfst er durch die an dem Seistron angebrachten Häupter der Isis und Nephthys Geburt und Tod bezeichnet werden. Von den Neueren erklärt *Le Page Renouf, Vorlesungen über Ursprung und Entwickelung der Religion der alten Ägypter* p. 65 Nephthys als Sonnenuntergang (Set als Dunkelheit; Isis als Morgendämmerung, Osiris als Sonne); ähnlich *E. A. Wallis Budge, The Book of the Dead . . . an English translation . . .* London 1898 p. CI als „Abendzeit oder Dämmerung". *Ed. Meyer* oben Bd. 2 S. 364 und *Gesch. des alten Aeg.* p. 77 Anm. 1 sieht in ihr die Göttin des Westhimmels. Von den Griechen wurde sie mit Nike (*Plut. de Is.* c. 12), wohl, wie schon *Schwenck* (s. *Georgii* a. a. O. p. 545) annimmt, auf Grund der ihr häufig beigegebenen Flügel (s. z. B. *Simeone Levi, Le antichità egiziane di Brera* tav. 1, Cassa parallelepipeda, Faccia a) und mit Aphrodite (*Plut. de Is. et Os.* c. 12. *Diod. Sic.* I, 13. *Anonymi Laurentiani* XII *deorum epitheta: Anecdota varia Graeca et Latina* edd. *Studemund et Schoell* 1 p. 269) identifiziert. *Engel, Kypros* 2 p. 515 vermutet in ihr die Aphrodite *Σκοτία*, die nach *Hesych.* s. v. *Σκοτία* ein Heiligtum in Ägypten hatte (vgl. oben Bd. 1 Sp. 1855 s. v. Hathor), und *Brugsch, Rel.* p. 732 erklärt die Gleichsetzung der Nephthys mit Aphrodite aus dem Umstande, dafs Nephthys in Diospolis parva, ihrem Geburtsorte, als Hathor verehrt wurde.

In den ägyptischen Denkmälern tritt sie uns besonders als eine funeräre Göttin entgegen. Unter anderem hat sie nach *Ebers, Zeitschr. f. äg. Spr.* 1871 p. 48—49, s. oben Bd. 2 Sp. 526 den Fufs des Verstorbenen wieder mit der ihm gehörigen Sohle zu bekleiden; auch schützt sie die in einem der vier sog. Kanopen beigesetzten kleinen Eingeweide, die dem hundsköpfigen Hāpi geweiht sind, *Wiedemann, Herodot* 2. Buch p. 354 u. oben Bd. 2 Sp. 471. Über ihre Rolle im Totenbuch s. die von *Pierret, Le livre des morts* im *index alphabétique* p. 627 f. verzeichneten Kapitel. Mit seiner Übersetzung ist jetzt die von *E. Wallis Budge, The Book of the Dead. An English translation.* London 1898 zu vergleichen. Übrigens tritt Nephthys als selbständige Göttin sehr zurück. *Maspero, Études d'arch. et de myth. ég.* 2 p. 364 bezeichnet sie als *„un simple doublet d'Isis sans existence réelle"*, und *Wiedemann, Rel. d. alt. Aeg.* p. 117 bemerkt, dafs sie „im Grunde nichts als eine Genossin der Isis ist". Aus dieser völligen Wesensgleichheit beider Göttinnen ist vielleicht der Doppelname *Ἡσενέφυς ἡ καλουμένη ἔαρ* im *Pap. mag. mus. Lugd. Bat.* V p. VII, 24 p. 773. 807 ed. *Dieterich*, s. oben Bd. 2 Sp. 441, und die *Σενέφθυς* des *Epiphanius* (Opera 3, 1 p. 517 ed. *Dindorf*, vgl. oben Bd. 2 Sp. 534) zu erklären. Schon in den Pyramidentexten findet man beide unendlich oft neben einander genannt, s. *Maspero, Les inscriptions des pyramides de Saqqarah.* Paris 1894. 4°. p. 32 (Ounas l. 236), p. 42/43 (Ounas l. 292 f.), p. 64 (Ounas l. 480), p. 65 (Ounas l. 486. 487), p. 105 (Teti l. 172), p. 106 (Teti l. 177), p. 119 (Teti l. 265), p. 122/3 (Teti l. 274. 275), p. 139 (Teti l. 338), p. 150 (Pepi I l. 8), p. 180 (Pepi I l. 181), p. 182/3 (Pepi I l. 187), p. 187/8 (Pepi I l. 201), p. 193 (Pepi I l. 256. 257), p. 202 (Pepi I l. 356), p. 226 (Pepi I l. 604), p. 324 (Mirinri I l. 774), p. 325 (Mirinri I l. 781), p. 407 (Pepi II l. 865), p. 417 (Pepi II l. 949), p. 447 (Pepi II l. 1262). Isis und Nephthys suchen zusammen den Leichnam des Osiris, *Firm. Mat. de err. prof. rel.* c. 2. Als die „beiden Weberinnen" spinnen, weben und bleichen sie die heiligen Zeugstoffe für Osiris und den mit ihm identifizierten Toten, s. oben Bd. 2 Sp. 459. *Brugsch, Hier.-Demot. Wörterbuch* 5 p. 195 s. v. āb ui. *Maspero, Not. et Extr. de la Bibl. nat.* 24, 1 p. 35. 81 und *Hist. anc.* 1 p. 174 Anm. 6. *Lanzone, Diz.* p. 360. Als die „beiden Klagefrauen" (*Devéria, Zeitschr. f. äg. Spr.* 1870 p. 59) klagen sie oder ihre irdischen Repräsentantinnen (s. oben Bd. 2 Sp. 463. *v. Strauss u. Torney, Der altäg. Götterglaube* 1 p. 128. *Wallis Budge, Proceedings of the Soc. of Bibl. Arch.* 9 p. 14. 19), von denen im Buche der *Funeralia* die „grofse Klagefrau" Isis, die „kleine Klagefrau" Nephthys vertritt (*Maspero, Études de myth. et d'arch. ég.* 1 p. 303. 315), um Osiris und seit dem mittleren Reiche um den zum Osiris gewordenen Toten, *Erman, Aegypten u. äg. Leben im Altertum* 1 p. 44. *Ed. Naville, Das äg. Todtenbuch der 18. bis 20. Dynastie.* Einleitung p. 20. *Tiele, Geschichte der Religion im Altertum* 1 p. 44. Dabei schlagen sie zuweilen zum Zeichen ihrer Trauer ihre Schläfe mit einer Art Rute, und „durch das Eindringen der den Augen der beiden Göttinnen entströmenden Thränen erhalten die Körper der unterirdischen (i. e. Verstorbenen) infolge der den Zähren der Gottheiten innewohnenden belebenden Kraft neue Vitalität", *E. v. Bergmann, Der Sarkophag des Nesschutafnut in der Sammlung ägyptischer Altertümer des österr. Kaiserhauses, Tirage à part du Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes* vol. VI p. 18—19. Unendlich häufig sieht man beide auf bildlichen Darstellungen an der Bahre des Osiris, s. z. B. *Lanzone* tav. 269. 271, 1. 273. 278. 280. 281. 286. 287. 288. 289. Noch auf den s. g. gnostischen Gemmen sehen wir sie den Osiris auf seiner Bahre liegend oder den Osiris als Mumie mit ihren Flügeln schützend, s. oben Bd. 2 Sp. 464. Der dort erwähnte Stein, *Tölken* p. 18, 1, 2, 49, wird auch verzeichnet im *Ausführlichen Verzeichnis der äg. Altertümer, Gypsabgüsse u. Papyrus.* Berlin 1894. p. 293 nr. 9833 („Osiris als Mumie zwischen Isis und Nephthys, darunter ein Käfer"). Die beiden Göttinnen und Osiris sind sicher auch zu erkennen in den *„Deux femmes portant des ailes avec lesquelles elles couvrent une figure symbolique qui est mitrée"* bei *J. J. Dubois, Description des pierres gravées . . . qui composaient la collection de feu M. Grivaud de la Vincelle.* Paris 1820 p. 69 nr. 425. Nicht selten ist Osiris zwischen Isis und Nephthys dargestellt in Gestalt des

Tat, eines Holzpfeilers, der den Gott von Busiris (*Maspero, Hist. anc.* 1 p. 84 Anm 3. *Erman, Aegypten* 2 p. 352. 378) repräsentiert. Solche Darstellungen zeigen uns die Mumienhülle der Frau Tent-amon, *Ausführl. Verz.* p. 163 nr. 7325; die Maske einer Mumie, auf welcher der Pfahl mit Menschenkopf und Schlangen versehen ist, *Ausführl. Verz.* p. 264 nr. 11049, die Totenbahre für die Kinder Apollonios und Zizoï, an welcher der Pfahl mit Kopf und Kleid ausgestattet ist, *Ausführl. Verz.* p. 284 nr. 12441; vgl. auch die Porzellanplättchen der Museen von Marseille und Boulaq, *Maspero, Catalogue du musée égyptien de Marseille* p. 164 nr. 678. *Maspero, Guide du visiteur au musée de Boulaq* p. 280 f. sub nr. 4223. Eine Darstellung von Dakke aus römischer Zeit zeigt eine von Isis und Nephthys getragene Schreibpalette. *Pietschmann, Der Verstorbene als Schreibpalette und die Schreibpalette als Osiris, Aegyptiaca Festschrift für Georg Ebers* [p. 82—88] p. 87 erklärt darin, im Zusammenhang mit seiner Deutung des cap. 94 des Totenbuchs, die Schreibpalette für gleichwertig mit Osiris. Nicht selten erscheint auch der Reliquienbehälter von Abydos „ein Kasten auf einem Pfahl, mit Federn geschmückt, in dem das Haupt des Osiris bestattet ist“ (*Erman*), zwischen Isis und Nephthys, so auf dem Sarg der Sängerin des Amon Ten-hert, *Ausführl. Verz.* p. 132 nr. 28, und auf der Mumienhülle der Frau Tent-Amon, *Ausführl. Verz.* p. 163 nr. 7325. In einer Abbildung bei *Lanzone, Diz.* p. 812 sieht man die beiden Göttinnen auf diesem Reliquienkasten als aufgerichtete Uräen mit ihren Ideogrammen auf dem Haupt dargestellt. Nach *Erman, Ausführl. Verz.* p. 294 f. ist dieser Reliquienschrein auch zu erkennen in dem oben Bd. 2 Sp. 465 besprochenen rätselhaften Gegenstand auf den sogenannten gnostischen Gemmen, für dessen Verbindung mit Isis und Nephthys Sp. 466 Beispiele angeführt worden sind: Nr. 11916 in der Sammlung ägyptischer Altertümer zu Berlin wird von *Erman* a. a. O. beschrieben als „Der Reliquienkasten des Osiris ... von Isis und Nephthys mit den Flügeln beschützt, auf dem Kasten die löwenköpfige Schlange Chnuphis, als Rand Schlange die sich in den Schwanz beifst“. Ein stark abgegriffenes Exemplar verzeichnet, ohne des Kastens Erwähnung zu thun, *Edmond Le Blant, 750 inscriptions de pierres gravées inédites ou peu connues* (*Extr. des Mém. de l'Ac. des inscr. et b.—l.* tome 36, 1[re] partie). Paris 1896. 4° p. 93 f. nr. 237. Ein Holzsarg in Bologna zeigt zwischen den beiden Göttinnen den Vogel Bennu, *Cataloghi del museo civico di Bologna* p. 35 nr. 1020. Auf Basreliefs sehen wir den toten Apis auf einer Barke, an deren beiden Enden Isis und Nephthys um ihn klagen, *Ausführl. Verz. der äg. Altert.* p. 271 nr. 7494. *G. Maspero, Guide du visiteur au musée de Boulaq* p. 178 nr. 2434. Auf einer Abbildung bei *Lanzone* p. 754 tav. 143, 1—3 halten die beiden Göttinnen eine grofse Sonnenscheibe, in welcher ein Widderkopf mit zwei nach unten gebogenen und zwei wagerecht laufenden Hörnern, auf denen sich die Sonnenscheibe und vier Messser erheben, angebracht ist; eine andere Darstellung ebenda zeigt Isis und Nephthys mit den Flügeln eine Sonnenscheibe mit zwölf Widderköpfen schützend. Um den Anbruch des Tages darzustellen verwandte man die beiden Göttinnen eine auf das Zeichen des Ostens gestellte Sonnenscheibe haltend, *Maspero, Études de myth. et d'arch. égypt.* 2 p. 129; vgl. für Darstellungen der die Sonnenscheibe haltenden Göttinnen *Brugsch, Rel.* p. 137. *Erman, Erkl. Verz.* p. 189 f. nr. 49 (Steinsarg des Ze-hap-emon: „Die Sonne geht aus den Armen des Himmelsgewässers Nun hervor; Isis und Nephthys halten sie.“) In der von *Lepsius* als cap. 16 bezeichneten Scene des Totenbuchs, welche streng genommen nur eine Vignette zum Hymnus an die aufgehende Sonne ist, sehen wir im Papyrus des Ani „die Sonnenscheibe gestützt von einem paar Armen, welche hervorgehen aus dem Zeichen des Lebens; dieses wird seinerseits getragen von dem Pfeiler, welcher den Baumstumpf symbolisiert, der den Leichnam des Osiris enthielt. Dieser Pfeiler ruht auf dem Horizont. Auf jeder Seite von ihm befinden sich drei Affen, Sinnbilder der Geister des Tagesanbruchs, die Sonnenscheibe anbetend; zur Rechten befindet sich die Göttin Nephthys; zur Linken die Göttin Isis; Nephthys kniet auf dem Symbol des Sonnenuntergangs, und Isis auf dem Symbol des Sonnenaufgangs. Über der ganzen Scene befindet sich das Himmelsgewölbe. Im Papyrus des Hu-nefer ist der Pfeiler mit menschlichen Armen und Händen versehen, welche Krummstab und Geifsel, die Embleme des Königtums und der Herrschaft des Osiris, halten, und die beiden Göttinnen sind in aufrechter Stellung; eine sagt: 'Ich bin deine Schwester Nephthys' und die andere: 'Ich bin deine Schwester Isis, die göttliche Mutter'. Die Sonne ist versinnbildlicht durch einen Sperber mit einer von einem Uräus umwundenen Scheibe auf dem Haupt. Die Affen sind hier 7 an der Zahl, 4 stehen vorn, 3 hinten; über der ganzen Scene ist das Himmelsgewölbe. Manche Papyri haben auch Vignetten, welche die Hymnen an die untergehende Sonne illustrieren. In diesem Falle steht der Sperber gewöhnlich auf dem Zeichen des Westens, während Affen und Götter ihn anbeten. Im Papyrus des Qenna knieen rechts drei sperberköpfige Götter in Anbetung mit erhobenen linken Armen, links drei schakalköpfige Götter mit erhobenen rechten Armen adorierend. Unten sitzen zwei löwenköpfige Götter mit Scheiben auf den Häuptern, Rücken an Rücken; sie versinnbildlichen Tagesanbruch und Abendzeit. Die Göttin Isis kniet in Anbetung vor dem Löwen des Tagesanbruchs und die Göttin Nephthys vor dem Löwen der Abendzeit“, *E. A. Wallis Budge, The Book of the Dead. An English Translation* p. 45. 46, vgl. auch *Le Page Renouf, Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* 11 p. 28. Auf den Pektoralia ist gewöhnlich abgebildet auf einer Barke der Scarabäus, welcher Chepra, die sich jeden Morgen neu bildende Sonne, darstellt, angebetet von Isis und Nephthys, unter deren Schutz er gefahrlos die Stunden der Nacht

hingebracht hat, *Maspero, Guide du visiteur au musée de Boulaq* p. 234. p. 235 nr. 4328. *Golenischeff, Ermitage Impérial, Inventaire de la coll. égyptienne* 1891 p. 321 nr. 2254. *Cataloghi del museo civico di Bologna* p. 51 nr. 2828—2830. p. 52 nr. 2832. *E. Ritter v. Bergmann, Verzeichnis der ägyptischen Altertümer des k. k. Münz- u. Antiken-Cabinetes.* Wien 1876 p. 21. Beide Göttinnen stehen einander gegenüber auf den Darstellungen der über Qeb gebeugten Himmelsgöttin Nut, *Lanzone* p. 403 tav. 155, 2. Wieder andere Darstellungen zeigen beide in der Sykomore, *Maspero, Hist. anc.* 1 p. 84 Anm. 1 nach *Rochemonteix, Edfou* pl. 29a. Auf einem Eimer zu Wasserspenden für die Tochter eines Amonspriesters spenden Isis und Nephthys der Verschiedenen hinter Bäumen Wasser mit den Worten: „Du empfängst dieses Wasser, du empfängst diese Kühlung, durch welche du lebst", *Ausführl. Verz. der äg. Altert.* p. 220 nr. 4376. Zahlreiche Porzellangruppen stellen den Harpokrates dar, stehend zwischen Isis und Nephthys, *Lanzone, Diz.* p. 841, tav. 312, 3. *Pierret, Le Panthéon Égyptien* p. 59. *Maspero, Cat. du musée ég. de Marseille* p. 145 nr. 672—680. *Golenischeff, Ermitage Imp., Inv. de la coll. ég.* p. 53 nr. 464—471. *Museo archeologico di Firenze. Antichità egizie ordinate e descritte da Ernesto Schiaparelli.* (Parte prima.) Roma 1887. 4°. p. 79 f. nr. 603—614. *Coll. de M. Gustave Posno: Antiquités ég. gréco-rom. et rom.* Paris 1883 p. 84 nr. 356. Eine Bronzefigur des Harpokrates auf dem Thron zeigt auf den Seitenlehnen Isis und Nephthys mit ausgebreiteten Flügeln, *Ausführl. Verz. der äg. Alt.* p. 213 nr. 2388. Beide Göttinnen umgeben auch den Horos auf den Krokodilen, *Coll. de M. Gust. Posno* p. 88 nr. 375. *C. Leemans, Descript. rais. des monuments égyptiens du musée d'antiquités des Pays-Bas à Leide.* Leide 1840 p. 5 nr. 186. 187; desgleichen den Ptah-Sokar-Osiris auf den Krokodilen, *Pierret, Le Panthéon Égyptien* p. 72. *E. Allemant, Coll. d'antiquités égyptiennes.* Londres (1878) p. 63 nr. 396—399. Und so liefsen sich noch viele Darstellungen anführen, auf denen beständig Isis und Nephthys mit einander dargestellt sind. Noch auf dem Revers der Vota-Publica-Münzen Julians des Apostaten und seiner Gemahlin Helena kommen Isis und Nephthys, und zwar geflügelt, einander gegenüberstehend vor, ein Typus, der von den Numismatikern nicht verstanden worden ist und zu seltsamen Beschreibungen geführt hat. Die Münzen finden sich mit dem Obv. D. N. FL. CL. IVLIANVS P. F. AVG. Brustbild des Kaisers mit Diadem und Küraſs r. h., *Cohen, Médailles imp.* 8² p. 60 nr. 129 („*Deux femmes debout en face l'une de l'autre ayant des serpents sur la tête [deux furies?], balançant leurs vêtements et tenant chacune un poignard [plutôt une fleur de lotus] et peut-être aussi un sistre*") nach *Ramus, Cat. num. Gr. et Lat. Mus. Reg. Daniae* 2 p. 294 nr. 35; vgl. *Banduri* 2 p. 440; mit dem Obv. DEO SARAPIDI, Brustbild des Kaisers, *Cohen* 8² p. 60 nr. 130 nach *Banduri* 2 p. 437 (Cab. Fontaine); mit dem Obv. DEO SERAPIDI Brustbilder von Sarapis und Isis oder von Julian und Helena mit den Attributen dieser Gottheiten, *Baronius, Annales politico-ecclesiastici* tom. 4. *Col. Agripp.* 1609. 2°. Sp. 20 („*acceptum à Philippo Vignio Louaniensi*"). *de Witte, Vente de la Coll. Gosselin, Revue num.* 1864 p. 161 nr. 1378 („*Deux personnages coiffés d'une peau d'éléphant et tenant des enseignes*"); mit dem Obv. DEO SARAPIDI und den gleichen Brustbildern, *Banduri* 2 p. 437 (Cab. Fradet). *Cohen* 8² p. 66 nr. 10 (Cab. de France). nr. 11 (Cab. Rollin). *Memorie numismatiche publ. da D. D. Müller* 2da ediz. Paris 1853. 4° p. 32 („*Due donne in atto di suonare i sistri e sollevare il manto come in segno di acclamazione. Hanno in testa scopi o piuttosto pelli d'elefanti. Questa medaglia mal descritta dal Bandurio credo che rappresenti le due Afriche in atto di far voti per l'Imperatore*"); aus *Coll. Gréau* (Cat. nr. 4587) beschrieben von *Froehner, Choix de monnaies anciennes,* Paris 1869. p. 48 nr. 80, Pl. 13 („*Deux prêtresses drapées et coiffées d'aspics agitent des sistres en relevant leurs manteaux de façon à ce qu'ils forment une espèce de rideau*") und von *A. de Belfort, Recherches des monn. imp. rom. non décrites dans l'ouvrage de Cohen, Annuaire de la soc. franç. de num.* 14 (1890) p. 112 nr. 12 („*Deux femmes debout, avec des serpents sur la tête, balançant leurs vêtements et tenant chacune un poignard et un sistre*"). Auch die Münze der Helena bei *Cohen* 8² p. 73 nr. 42 („ISIS FARIA, *Buste d'Isis à gauche à mi-corps avec la fleur du lotus sur la tête tenant le sistre.* Rev. VOTA PVBLICA. *Deux divinités africaines? debout, tenant une statue*") stellt möglicherweise diesen Typus dar.

Auch in den Zauberpapyri finden sich Isis und Nephthys sehr oft zusammen genannt. In einer Formel des *Papyrus magique Harris* sagt der Beschwörer, um sich das Heil in jeder Weise und Schutz vor wilden Tieren zu sichern: „Es rufe für mich Isis, meine gute Mutter, Nephthys, meine Schwester; es bleibe das Heil mir im Süden, im Norden, im Westen, im Osten; es schlieſse sich der Mund der Löwen und der Hyänen, das Haupt aller Tiere mit langem Schwanz, die sich von Fleisch nähren und Blut trinken", *F. Chabas, Le papyrus magique Harris.* Chalons-sur-Saone 1860. 4° p. 123. Bei *W. Pleyte. Étude sur un rouleau magique du musée de Leide* heiſst es p. 69 f. 78 f. in einer Zauberformel, in der die einzelnen Glieder, um sie vor Krankheit zu schützen, mit denen der Götter verglichen werden: „Seine Oberlippe ist wie die der Isis, seine Unterlippe wie die der Nephthys; . . . seine Beine wie die der Isis und Nephthys". Ebenda p. 50—54 erklärt in einer Formel gegen Kopfschmerz der Beschwörer: „Die Mutter Isis und ihre Schwester Nephthys schützen mich. Sie gaben mir das Haupt"; auch p. 121. 123 kommen beide Göttinnen in einer ziemlich dunkeln Beschwörung des Kopfschmerzes neben einander vor; p. 128—132 beginnt eine Krankheitsbeschwörung mit den Worten: „Anrufungen, Schmerzensschreie werden gerichtet an Isis, ich rief zu Nephthys. Seb, der Vater der Götter, ist erwacht bei dem Schrei an Neph-

thys." Ein „anderes Kapitel zu zerstören die Entzündungen im Bauche" (p. 128—138), in welchem sich der Beschwörer mit Horos identifiziert, fängt an: „Komm zu mir, Mutter Isis, mit der Schwester Nephthys." Noch in einem koptischen Zaubertext später Zeit werden beide in einer Formel gegen Schlaflosigkeit neben einander genannt: „Denn es ist Isis und es ist Nephthys, diese beiden Schwestern, die betrübt sind und die traurig sind, die herab .... unter Himmel und Erde, die in der Flut sind. Denn Horus, der Sohn der Isis, hat ..... ein Leiden .... die Sonne hat .... in der Mitte des Himmels .... der Mond hat .... in der Mitte des Himmels. Es ist Isis und es ist Nephthys, die beiden Schwestern, die betrübt sind und traurig sind, die in der Fluth sind etc.", *Ad. Erman, Heidnisches bei den Kopten, Zeitschr. f. ägypt. Sprache* 33 (1895) p. 50 f.

Von Tieren, deren Gestalt Nephthys annimmt, wurde der Schlange bereits in diesem Artikel gedacht; vgl. auch oben Bd. 2 Sp. 463. 536. Im „Buche von dem was ist in der anderen Welt" sind Isis und Nephthys als zwei Uräen dargestellt auf dem Vorderteil der Sonnenbarke bei der Fahrt durch die Unterwelt in der zweiten Nachtstunde, *Maspero, Études de myth. et d'arch. égypt.* 2 p. 47. *G. Jéquier, Le livre de ce qu'il y a dans l'Hadès* (*Bibl. de l'école des hautes études. Sciences philol. et hist.* 97. fasc.) Paris 1894 p. 48. Bei *Lanzone, Diz.* p. 367 sehen wir Nephthys als Uräus mit menschlichem Antlitz, ihr Ideogramm auf dem Haupte, auf einer kleinen Kapelle sich erhebend. Auch in Vogelgestalt wurde Nephthys wie Isis gedacht. In den Texten der Pyramide Pepis II. Zeile 1262. 1263 heifst es nach *Masperos* (*Les inscriptions des pyramides de Saqqarah* p. 447) Übersetzung: „Isis kommt und es kommt Nephthys, die eine von beiden zur Rechten, die andere von beiden zur Linken, die eine von beiden in Gestalt einer Bachstelze [?], die andere von beiden in Gestalt einer Taube". In der Vignette zum 17. Kapitel des Totenbuchs sehen wir im Papyrus des Ani Pl. 7. VI Isis und Nephthys in Gestalt von Sperbern zu Häupten und Füfsen des auf einer Bahre in einer Totenkapelle ruhenden Toten, *E. Wallis Budge, The Book of the Dead . . . an English translation* p. 47; vgl. *Lanzone, Diz.* p. 364, tav. 143, 4. In menschlicher Gestalt aber mit dem Kopfe des Ibis, des heiligen Vogels des Thoth, finden wir sie bei *Lanzone, Diz.* p. 364, tav. 143, 5. In der Vignette zum 17. Kapitel des Totenbuchs findet man im Papyrus des Ani Pl. 10. IV zwei Affen dargestellt, *E. Wallis Budge* a. a. O. p. 48. Der Text des Kap. 17 l. 117 ff. bezeichnet sie als „die Wächter, welche den Urteilsspruch abgeben, welche eingesetzt worden sind von dem Gott Neb-er-tcher ihn zu beschützen, zu befestigen die Fesseln an den Feinden, und welche schlachten an den Schlachtbänken, vor deren Griff es kein Entrinnen giebt", *E. Wallis Budge* a. a. O. p. 57; und die Erklärung dazu l. 123. 124 p. 58 sagt: „Was die Wächter betrifft, welche den Urteilsspruch abgeben, so sind es die Affen Isis und Nephthys." Nach *E. Lefébure, Sur un syllabique, Reprinted from the Proceedings of the Society of Biblical Archaeology, June,* 1886 p. 6 soll im „Buche von dem was ist in der anderen Welt" in der ersten Abteilung eine Nephthys mit dem Namen „die wilde Ziege" vorkommen. Indessen *Maspero*, der *Études de mythol. et d'arch. égypt.* 2 p. 40 f. wohl dieselbe Göttin im Auge hat, bezeichnet sie als „*une déesse stellaire, Artit, la chèvre*". Aus der Pflanzenwelt wird in Beziehung zu Nephthys die Minze gesetzt. In einem magischen Papyrus des British Museum, dessen Anfang die Entstehung verschiedener Pflanzen aus den Thränen und anderen Flüssigkeiten der Götter aufzählt, heifst es von Nephthys nach *Birch's* Übersetzung: „*Quand Nephthys est très-faible sa transpiration coule et se change en menthe*", *Birch, Sur un papyrus magique du Musée Britannique, Revue arch.* n. s. 7. 1863 [p. 118 ff.] p. 121. *Lefébure, Le mythe Osirien.* 1. *Les yeux d'Horus.* Paris 1874. 4° p. 124.

Die Kultusstätten der Nephthys in Ägypten verzeichnet *Lanzone, Diz.* p. 362—363. Für ihre Verehrung aufserhalb Ägyptens läfst sich sehr wenig anführen. Am häufigsten noch erscheint sie auf phönikischen Kunstdenkmälern. So will sie *Colonna Ceccaldi* erkennen auf der Schale von Amathus (*Rev. arch.* n. s. 31. 1876, Pl. 1 p. 31) in der geflügelten Göttin mit der Sonnenscheibe zwischen Hörnern auf dem Haupte, welche den vor ihr stehenden Horos schützt, während als Gegenstück Isis mit dem Throne auf dem Haupte die Flügel über Harpokrates auf der Lotosblume breitet. Doch ist es nicht ausgeschlossen, dafs, wie *A. Dumont et J. Chaplain, Les céramiques de la Grèce propre.* tome 1. Paris 1888. 4° p. 119 nr. 33 frageweise annehmen, beide Mal Isis wiedergegeben werden soll. Phönikische Gemmen zeigen Harpokrates auf der Lotosblume sitzend, von Isis und Nephthys mit ausgebreiteten Flügeln beschützt, s. *E. Babelon, La gravure en pierres fines camées et intailles* p. 68 fig. 39. *J. Henry Middleton, The engraved gems of classical times* . . . Cambridge 1891 p. 14 fig. 13, der die Göttinnen irrig als „*two winged cherubim of Assgrian style*" bezeichnet. *A. de la Marmora, Sopra alcune antichità sarde Tav.* A nr. 41. 45; vgl. auch den Scarabäus von *Tharros* in *A Catalogue of engraved gems in the British Museum.* London 1888 p. 55 nr. 210 „*Harpocrates seated on a lotus flower to l., holding flute, and having finger on his mouth; Isis in form of a vulture, stands on one side, and Nephthys, also in form of a vulture, stands on the other* . . .", wo aber in den Geiern vielleicht eher Necheb und Utit zu erkennen sind; sowie den Scarabäoid von Kurion bei *L. Palma di Cesnola, Cypern.* Jena 1879, Taf. 80, 9, auf dem ich (*Wochenschr. für klass. Philol.* 1895 Sp. 1356 f.) Horus und Set mit einander kämpfend, beschützt von Isis und Nephthys oder Utit und Necheb in Gestalt zweier geflügelter Uräen zu erkennen glaube. Oben Bd. 2 Sp. 395 wurden Münzen mit phönikischer Aufschrift verzeichnet, welche Osiris zwischen zwei weiblichen Gottheiten darstellen. *Albert Mayr, Die antiken Münzen*

der Inseln Malta, Gozo und Pantellaria. Programm des K. Wilhelms Gymnasiums in München für 1893 94. München 1894. 8° p. 12—15 zeigt, dafs diese unter römischer Herrschaft (nach 218 v. Chr.) geprägten Stücke nicht, wie man annahm, Gaulos, sondern Melite zuzuweisen sind. Er beschreibt p. 8 f. nr. 2 und p. 18 den Reverstypus als „Gruppe von drei ägyptischen Gottheiten: in der Mitte die Osirismumie in aufrechter Stellung, l. h. blickend, mit der Krone auf dem Haupte, Krummstab und Geifsel in den an die Brust angelegten Händen haltend; zu beiden Seiten stehen ihr zugewandt zwei weibliche Gottheiten mit engem bis zu den Füfsen reichendem Gewande und abwärts gesenkten Flügeln; auf dem Kopfe tragen sie die Sonnenscheibe zwischen zwei Hörnern, während sie in den Händen einen Palmzweig und einen andern unbestimmten Gegenstand der Mittelfigur entgegen halten". Mit Recht erkennt er in den beiden weiblichen Gestalten Isis und Nephthys. Nicht Werke phönikischer Kunst, welche den ägyptischen Stil nachahmen, sondern reine Erzeugnisse der ägyptischen Kunst sind das Nephthysfigürchen aus blauem Stein, welches zusammen mit einem Porzellanfigürchen des Amset und dem Symbol Ded am Fufse des Monte Cavo gefunden wurde, *Ad. Erman, Anticaglie di stile egizio, trovate a' piedi del Monte Cavo, Bull. dell' Inst. di corr. arch.* 1885 p. 182—183, sowie eine von Thera stammende Porzellangruppe des Ptah-Sokar-Osiris auf zwei Krokodilen, den zu beiden Seiten Isis und Nephthys umgeben, während hinter ihm Isis mit einer Scheibe auf dem Haupt ihn mit beiden Flügeln schützt, *Golenischeff, Ermitage Impérial, Inventaire de la coll. égyptienne* 1891 p. 365 nr. 2454. Inschriftlich begegnet Nephthys in einem etwa dem 1. nachchristlichen Jahrhundert angehörenden athenischen Opferverzeichnis, *C. I. Gr.* 1 nr. 523. *C. I. Att.* 3 nr. 77. *Joannes de Prott, Fasti Graecorum sacri.* Pars 1. Lipsiae 1893 nr. 3 p. 9—15. Es heifst dort Zeile 4 ff. *Βοηδρομιῶνος γί Νέφθυϊ καὶ Ὀσίριδ[ι] ἀλεκτρυόνα καρπώσεις σπείρων πυρ[οὺς] καὶ κριθάς, σπένδων μελίκρατον*, was nach *Paul Stengel, Hermes* 27 p. 160—162 und *v. Prott* p. 11 ff. zu übersetzen ist: „Der Nephthys und dem Osiris sollst du einen Hahn ganz verbrennen, [dabei] Weizen und Gerste [auf den Altar] streuend [und] Melikraton spendend". Die Inschrift bezieht sich, wie *v. Prott* p. 14 f. nach *Prellers* (*Pauly's R.-E.* 3 p. 97) Vorgang zeigt, auf einen Privatkult. [Drexler.]

Neptunis (*Νεπτουνίς* nicht *Νεπουνίς*, wie *Scheer* auf Grund der mafsgebenden *Lykophronhandschriften* und der *Schol. Marc.* festgestellt hat), Beiname der Amazone Hippolyte, *Lykophr.* 1332, wonach dann auch die übrigen Amazonen *Νεπτουνίδες* genannt wurden, *Schol. Marc.* u. *Tzetz.* z. d. St. Sie erhielten wohl diesen Beinamen mit Rücksicht auf den *Ποσειδῶν ἵππιος* als Reiterinnen. [Wagner.]

Neptunus. Der altrömische Festkalender verzeichnete am 23. Juli das Fest der Neptunalia (*C. I. L.* I² p. 323; vgl. *Varro de l. l.* 6, 19 *Neptunalia a Neptuno, eius enim dei feriae*), der Gott gehörte also zum ältesten römischen Götterkreise; doch ist seine ursprüngliche Bedeutung durch frühzeitige Gleichsetzung mit dem griechischen Poseidon so gründlich verwischt worden, dafs die alte Auffassung des Gottes kaum in schwachen Umrissen zu erkennen ist. Der Name, eine adjektivische Bildung von einem Substantivstamme neptu- (vgl. Portunus, tribunus, Fortuna), läfst keine sichere Deutung zu; die etymologischen Versuche der Alten (*Neptunus quod mare terras obnubit ut nubes caelum, ab nuptu, id est opertione, Varro de l. l.* 5, 72, vgl. *Arnob.* 3, 31; *Neptunus a nando paulum primis litteris immutatis, Cic. nat. deor.* 2, 66 = *Firm. Mat. err. prof. rel.* 17, 2) verdienen nicht ernst genommen zu werden; dafs er im Kulte als Neptunus pater angerufen wird (so in den Arvalakten *C. I. L.* 6, 2074, 1, 65 und in der Weihinschrift des Catius Sabinus *C. I. L.* 14, 1 = *Buecheler, Anthol. epigr.* 251, 6), lehrt uns nichts Neues, da das Beiwort pater allen Göttern der alten Religionsordnung zukommt (vgl. *Gell.* 5, 12, 5 und das *Luciliusfragment* 8 *Baehr.* bei *Lact. inst.* 4, 3, 12). Das Fest fällt in den Hochsommer und scheint in einem inneren Zusammenhange mit dem unmittelbar vorangehenden Feste der Lucaria (19. und 21. Juli) zu stehen: denn zwischen dem ersten Tage der Lucaria (19. Juli) und den Neptunalia (23. Juli) liegt der Zwischenraum von 5 Tagen, der in der römischen Festordnung zusammengehörige Festtage zu trennen pflegt, und die 3 Feriae am 19., 21., 23. Juli, von denen die beiden ersten den Lucaria, der dritte den Neptunalia zugehören, stehen ganz ebenso neben einander, wie die drei Tage der Lemuria am 9., 11., 13. Mai (vgl. *Wissowa, De feriis anni Rom. vetust.*, Marpurgi 1891 p. X). Auch im Festbrauche zeigt sich ein Berührungspunkt: wie die Lucaria ihren Namen davon haben, dafs sie in einem Haine (zwischen der via Salaria und dem Tiber) gefeiert werden (*Paul.* p. 119), so baut man an den Neptunalia Laubhütten, umbrae genannt (*Paul.* p. 377 *umbrae vocantur Neptunalibus casae frondeae pro tabernaculis*), vergleichbar den *σκιάδες* der (ebenfalls in den Hochsommer fallenden) spartanischen Karneen (*Athen.* 4, 141 F und *S. Wide*, oben Bd. 2 Sp. 962; über *σκηναί* bei griechischen Festen vgl. *J. Toepffer, Mitteil. d. ath. Inst.* 14 (1891), 413 ff. = *Beitr. z. griech. Altertumwiss.* S. 208). Am nächsten liegt es, den Anlafs zu diesen Festen in dem Gedankenkreise zu suchen, in dem sich die Hoffnungen und Befürchtungen des Landmannes in der Zeit der gröfsten Hitze, kurz vor der Ernte bewegen, und da Neptunus bei allen Wandlungen, die sein Wesen durchgemacht hat, doch nie die Beziehung zum feuchten Elemente in allen seinen Erscheinungsformen verleugnet, so mag mit aller Reserve hier die Vermutung ausgesprochen werden, dafs der Kult der Gottheit galt, die übermäfsiger Trockenheit zu wehren und insbesondere das Versiegen der Quellen und Wasserläufe zu verhüten die Obliegenheit hatte. Jedenfalls darf als völlig sicher gelten, dafs der alt-

römische Neptunus mit dem Meere nichts zu thun hatte. Mit Neptunus wurde im alten Kultus als seine Genossin Salacia Neptuni (*Varro de l. l.* 5, 72. *Gell.* 13, 23, 2) verbunden, aber von ihrem Wesen und Wirken war den Alten ebensowenig etwas Sicheres bekannt, wie von dem der in den gleichen Kultkreis gehörigen Göttin Venilia (s. d. Art.); als die Gleichsetzung von Neptunus und Poseidon vollzogen war, brachte man den Namen Salacia mit salum zusammen (von salum ciere *Paul.* p. 327, vgl. *Varro de l. l.* 5, 72 und mehr im Artikel Salacia) und identifizierte sie mit Amphitrite.

Der griechische Poseidon tritt in Rom unter dem Namen Neptunus zum ersten Male auf bei dem ersten Lectisternium im J. 355 d. St. = 399 v. Chr. (*Liv.* 5, 13, 6. *Dion. Hal.* 12, 9): die anerkanntermafsen griechische Herkunft dieser Caerimonie und die Götter, in deren Gesellschaft Neptunus hier erscheint (Apollo, Latona, Hercules, Diana, Mercurius), lassen keinen Zweifel daran aufkommen, dafs es sich hier um den griechischen Gott handelt; aus der unmittelbaren Paarung mit Mercurius (noch in dem pompejanischen Zwölfgötterbilde, *Helbig, Wandgem.* nr. 7, stehen Neptun und Merkur neben einander) darf man vielleicht schliefsen, dafs Poseidon-Neptunus ebenso im Gefolge überseeischer Handelsbeziehungen in Rom Eingang gefunden hat, wie Demeter-Ceres im Anschlufs an den unteritalisch-sicilischen Getreidehandel. Über die Herkunft des Kultes giebt es keine Überlieferung; doch liegt die Vermutung nahe, dafs der hochberühmte Poseidonkult von Tarent (*colonia Neptunia, Vell. Pat.* 1, 15, 4; vgl. *Hor. c.* 1, 28, 29 *Neptunoque sacri custode Tarenti*) der Ausgangspunkt gewesen ist; sonst könnte etwa noch Poseidonia-Paestum in Betracht kommen. Da die übrigen bei jenem ersten Lectisternium vertretenen griechischen Götter sämtlich bereits in den römischen Staatskult recipiert sind und es auch in der Natur der Sache liegt, dafs zu einer solchen Götterbewirtung nur solche Gottheiten eingeladen werden können, die in Rom schon ihr Domizil haben, so mufs die staatliche Anerkennung des griechischen Poseidondienstes bereits vor 355 = 399 erfolgt sein. Doch erfahren wir davon nichts. Erst im J. 548 d. St. = 206 v. Chr. hören wir ganz gelegentlich aus Anlafs eines Prodigiums von der Existenz eines Neptunusheiligtums in der Gegend des Circus Flaminius; *Liv.* 28, 11, 4 erzählt: *ara Neptuni multo manasse sudore in circo Flaminio dicebatur,* doch zeigt die ausführlichere Notiz bei *Cass. Dio fragm.* 56, 62 *Melb.* ἱδρῶτι πολλῷ αἵ τε θύραι τοῦ Ποσειδωνίου καὶ ὁ βωμὸς ἐρρύη, dafs es ein wirklicher Tempel war. Wenn daher *Plin. n. h.* 36, 26 unter den Werken des *Skopas* aufzählt *sed in maxima dignatione delubro Cn. Domitii in circo Flaminio Neptunus ipse et Thetis atque Achilles, Nereides supra delphinos et cete aut hippocampos sedentes, item Tritones chorusque Phorci et pistrices ac multa alia marina, omnia eiusdem manu, praeclarum opus, etiam si totius vitae fuisset* (über die Beziehung des Poseidonfrieses der Münchener Glyptothek auf dieses Kunstwerk vgl. *H. Brunn, Sitz.-Ber. d. Münch. Akad.* 1876, 342 ff. *A. Furtwängler, Intermezzi,* Leipz. und Berlin 1896 S. 35 ff.), so hat man das so zu fassen, dafs Cn. Domitius Ahenobarbus Cos. 722 = 32 den Tempel erneuerte und mit dem geschilderten Kunstwerke schmückte. Den Stiftungstag dieses Tempels verzeichnen die Hemerologieen am 1. Dezember (*C. I. L.* 1² p. 335: *Neptuno Pietati ad circ(um) Flamin(ium), fast. Amit.,* vgl. *Neptuno* auf einem neugefundenen Kalenderbruchstück, *Notiz. d. scavi* 1895, 230, und *Lyd. de mens. frg. Caseol.* p. 117, 12 *Bekk.* κατὰ δὲ τὴν νεομηνίαν τοῦ μηνὸς — des Dezembers — ἀπέχοντες κράμβης ηὔχοντο Ποσειδῶνι καὶ Ἀφροδίτῃ καὶ Ἀμφιτρίτῃ, wo mit den beiden letzten Namen Venilia und Salacia gemeint sind, vgl. diese Artikel). Nach der ansprechenden Vermutung von *E. Aust* (*De aedib. sacris pop. Rom.* p. 42) war dies der natalis des von Cn. Domitius restaurierten Tempels, während der ursprüngliche Stiftungstag mit den Neptunalia zusammenfiel; einen *aedituus aedis Neptuni quae est in circo Flamin(io)* aus der Kaiserzeit nennt die Inschrift *C. I. L.* 6, 8234. Verschieden davon ist ein Tempel des Neptunus in campo, der seinen Stiftungstag am 23. September feierte (*C. I. L.* 1² p. 330: *Marti Neptuno in campo, fast. Arval.*), wahrscheinlich identisch mit dem von Agrippa zur Feier seiner Seesiege 729 = 25 im Marsfelde erbauten Ποσειδώνιον (*Cass. Dio* 53, 27. 66, 24; vgl. *R. Lanciani, Annali d. Inst.* 1883, 8). Von den Kultformen des hellenisierten Neptunus erfahren wir nichts, bei dem grofsen Zwölfgötter-Lectisternium des J. 537 = 217 ist er auf Grund der griechischen Sagen mit Minerva-Athene zu einem Paare verbunden (*Liv.* 22, 10, 9), eine Gruppierung, die sich vereinzelt auch auf Inschriften findet (*C. I. L.* 7, 11 *[N]eptuno et Minervae templum [pr]o salute do[mus] divinae . . . [colle]gium fabror(um) et qui in eo [. . . . .] d(e) s(uo) d(ant)* u. s. w.; vgl. auch *C. I. L.* 3, 4363 = 11079 *I. O. M. Iunoni regin(ae) Minervae Neptuno Libe[ro] patr[i] Dianae ceterisq(ue) dibus . . . . templum vetust[ate] conlapsum faciundum cur(avit)* u. s. w.). Wo uns die Verehrung des Gottes von Staatswegen in einzelnen Akten entgegentritt, ist es der griechische Beherrscher des Meeres, dem sie gilt. Dem Iuppiter (O. M.) und dem Neptunus opfert der ältere Africanus, ehe er die Überfahrt nach Afrika antritt (*Appian. Pun.* 13; vgl. das ähnliche Opfer des Mithridates, *App. Mithr.* 70), dem Neptunus sowie den Winden und der Meeresstille (θύων ἅμα καὶ σπένδων ἀπὸ τῆς ναυαρχίδος νεὼς ἐς τὸ πέλαγος ἀνέμοις εὐδίοις καὶ ἀσφαλείῳ Ποσειδῶνι καὶ ἀκύμονι θαλάσσῃ, *Appian. b. c.* 5, 98) bringt Octavian seine Spenden, als er von Puteoli aus gegen S. Pompeius aufbricht (vgl. damit die drei in der Hafenstadt Antium gefundenen, jetzt in Rom befindlichen Altäre mit den Inschriften *ara Neptuni, ara Tranquillitatis, ara Ventorum, C. I. L.* 10, 6642—6644), und Neptunus und Mars gilt das Tropaion, das er

nach der Schlacht bei Actium an der Stelle seines Lagers errichtet (*Suet. Octav.* 18); das einzige Mal, wo die Arvalbrüder bei ihren Opfern auch des Neptunus pater gedenken, handelt es sich um Gelübde für die glückliche Rückkehr Traians aus dem Feldzuge gegen die Dacier, also ebenfalls um Seefahrt (vgl. *Henzen, Acta fratr. Arval.* p. 124). Der Gottesdienst des Neptunus spielt in der Kaiserzeit keine hervorragende Rolle: die Neptunalia am 23. Juli allerdings bestehen nicht nur fort (*Hor. carm.* 3, 28, 1 *Festo quid potius die Neptuni faciam*), sondern werden, jedenfalls seit dem 3. Jahrh., mit Spielen (*ludi Neptunalici* notiert der *Kalender des Philocalus* zum 22. und 23. Juli, *C. I. L.* 1² p. 322), wahrscheinlich mit Naumachieen begangen (*Auson. de fer.* 19 ff. *Aut duplicem cultum, quem Neptunalia dicunt, et quem de Conso consiliisque vocant. Festa haec, navigiis aut quae celebrata quadrigis, iungant Romanos finitimosque duces*); die erste Erwähnung findet sich bei *Tertull. de spect.* 6, der als Spiele, die *in commune celebrantur*, aufführt *Megalenses et Apollinares, item Cereales et Neptunales et Latiares et Florales.* Doch sind die Zeugnisse der Verehrung des Neptunus in Rom und Italien spärlich, fast durchweg stammen sie aus am Meere gelegenen Orten, so aus Ostia, wo im 3. Jahrh. n. Chr. wie in Rom ludi zu Ehren Neptuns gefeiert werden (*C. I. L.* 14, 1 = *Buecheler, Anth. epigr.* nr. 251), Pompeji (*C. I. L.* 10, 8157, vgl. *F. von Duhn, Rhein. Mus.* 36, 1881, S. 130), Antium (s. oben), Formiae (*aedes Neptuni C. I. L.* 10, 6104), Ravenna (L. Publicius Italicus setzt eine Summe aus, aus der alljährlich *sportulae* an die *decuriones collegii* fabrum verteilt werden sollen: *in aede Nept(uni), quam ipse exstruexit, die Neptunaliorum, C. I. L.* 11, 126), Parentium (*Neptuno deisq(ue) Aug(ustis) . . templo restituto, molibus exstructis, domo exculta,* gesetzt von einem *subpraefect(us) classis Ravenn(atis), C. I. L.* 5, 328). Eine Weihinschrift in Capua *C. I. L.* 10, 3813 giebt durch den Zusatz *votum in Siculo fretu susceptum solvit* den Anlaſs ihrer Entstehung an, und ähnlich können wir auch die wenigen im italischen Binnenlande zerstreuten Neptuninschriften deuten, so in Tibur (*C. I. L.* 14, 3558 *Neptuno adiutori sacrum* u. s. w.), Reate (*C. I. L.* 9, 4675, gesetzt von einem *C. Allius Neptunialis;* doch s. auch unten) und im pagus Veianus (*C. I. L.* 9, 1501). Hier wird überall die gräcisierende Auffassung des Staatskultes zu grunde liegen, die uns auch in den Provinzen zuweilen begegnet, z. B. in dem vom *praefect(us) clas(sis) Brit(annicae)* im südbritannischen Portus Lemanae gesetzten Altar *C. I. L.* 7, 18 und in der Zusammenstellung *Iovi optimo m[aximo] Neptuno Serap[idi]* (= Ζεὺς Ποσειδῶν Ἅιδης) *C. I. L.* 3, 3637 (vgl. *Sarapidi Neptuno C. I. L.* 8, 1002). Auf den Steinen der Equites singulares erscheint Neptunus nur einmal, u. zwar getrennt von den Hauptgöttern in der Zusammenstellung *Terrae Caelo Mari Neptuno* (*Annali d. Inst.* 1885 S. 260 nr. 23). Aber in den Provinzen, von denen namentlich die Alpenländer, Pannonien und Africa zahlreiche Denkmäler des Neptunkultes aufweisen, zeigt der Gott ein ganz anderes Gesicht, und es ist von *A. von Domaszewski* (*Korrespondenzbl. d. Westd. Ztschr.* 15, 1896, S. 233—236) treffend ausgeführt worden, daſs Neptunus hier als Gott der Quellen, der flieſsenden Gewässer und der Seen erscheint. So finden wir ihn namentlich an den oberitalischen und den Alpenseen verehrt, vor allem in Comum (*C. I. L.* 5, 5258. 5279; vgl. auſserdem aus dem oberitalischen Seengebiet die Inschriften *C. I. L.* 5, 4285 f. 4874. 5098. 6565), wo auch Neptunalia, wie es scheint als Hauptfest der Stadt, bezeugt sind (*C. I. L.* 5, 5279), ferner am Genfersee (*C. I. L.* 12, 5878) und am Plattensee in Pannonien (*C. I. L.* 3, 4124); die Verbindung, in die in Oberitalien Neptunus mit den einheimischen Vires (s. d. Art.) tritt (*C. I. L.* 5, 4285 aus Brixia; vgl. auch *Neptuno et dis aquatilib(us) C. I. L.* 5, 5258 aus Comum), macht es wahrscheinlich, „daſs an den Alpenseen eine einheimische, keltische Gottheit nur zum Neptunus umgetauft ist" (*v. Domaszewski* a. a. O. S. 234 Anm. 3), doch hat diese Gleichsetzung zur Voraussetzung, daſs in den Römern, die den Namen Neptunus in die Alpenländer trugen, noch eine Vorstellung von einem Gotte des feuchten Elementes im allgemeinen lebte, die von der griechischen des Staatskultes abwich; es würden also hier, wie in vielen Fällen, Vorstellungen der altrömischen Religion sich in die Provinzen gerettet haben. In dem wasserarmen Afrika ist unter diesen Umständen die groſse Ausdehnung des Neptunkultes (*C. I. L.* 8, 1002. 2652—2656. 5297—5299. 5709. 6956. 8194. 8657. 8925. 10857. 10936. 11735. 16526. 18008) leicht begreiflich, besonders lehrreich sind die Inschriften des Quellheiligtums (*aedes fontis C. I. L.* 8, 2656) von Lambaesis, das nach der Inschrift *C. I. L.* 8, 2653 von Antoninus Pius erbaut wurde: *collectis fontibus et [scatu]riginibus aedem Neptuni [a] solo fecit;* in Numidien begegnen uns auch Priester des Neptunus (*C. I. L.* 8, 5297. 5299. 5709). Darauf, daſs Neptunus als Brückengott verehrt wurde und auf den Brücken Kapellen hatte, haben *C. Christ* (*Jahrb. d. Altertumsfr. im Rheinl.* 62, 1878, S. 20 ff. bei Gelegenheit eines Fundes von der Neckarbrücke in Heidelberg) und *v. Domaszewski* a. a. O. 235 hingewiesen; letzterer führt auf solche Brückenheiligtümer zurück die Inschriften *C. I. L.* 3, 3486 (Aquincum). 5137 (Celeia). 10219 (Sirmium). 9, 4675 (Reate). *C. I. Rhen.* 1433 (Groſskrotzenburg) und *Eph. epigr.* 3, 99 (Aelius pons in Britannien). Als Gott aller Quellen und Gewässer erscheint Neptunus zuweilen auch mit den Nymphen gepaart (*C. I. L.* 3, 3662. 12, 4186 und auf dem einzigen stadtrömischen Altar 6, 536 [die Inschriften 6, 534. 535 sind bedeutungslos]; vielleicht gehört auch die Zusammenstellung mit Diana, *C. I. L.* 3, 2970, hierher) und genieſst die besondere Verehrung aller der Stände und Gewerbe, die mit dem Wasser zu thun haben, so der *molinarii* (Wassermüller), *C. I. L.* 3, 5866, der *piscatores*

(*C. I. L.* 5, 7850) und des *contubernium nautarum* (*C. I. Rhen.* 1668 = 1678); auch das *collegium negotiantium* in Aquincum, von dem wir einen *I. O. M. Iunoni Neptuno Marti* geweihten Altar kennen (*C. I. L.* 3, 10430), wird seine Geschäfte wenigstens teilweise zu Wasser getrieben haben. Das Bild des Gottes zeigt durchweg den griechischen Typus mit Dreizack und Delphin (z. B. *C. I. Rhen.* 1668 = 1678. *Eph. epigr.* 3, 99; auf dem Relief der Fischer von Pedo *C. I. L.* 5, 7850 steht der Gott mit Dreizack und Füllhorn in einem Kahn). Ebenso meinen die römischen Dichter und Mythographen, wenn sie von Neptunus reden, selbstverständlich stets den Poseidon des griechischen Mythus, auch dann, wenn sie den Gott mit italischen Figuren in Berührung bringen (z. B. in der Erzählung, dafs Halesus, der Gründer von Falerii, ein Sohn des Neptunus gewesen sei, *Serv. Aen.* 8, 285): ihre Erzählungen haben also mit der Aufgabe dieses Artikels nichts zu thun und sind unter Poseidon zu behandeln. [Wissowa.]

Nepunis s. Neptunis.

Nereïden (*Νηρηΐδες, Νηρεΐδες*), Töchter des Nereus und der Okeanide Doris, also Nymphen des Meeres, und zwar im Gegensatz zu den Okeaniden Nymphen des inneren Meeres, der Salzflut. Nereus (s. d.) spielt fast nur als Vater der Nereiden eine Rolle, Doris tritt in der Sage fast gar nicht hervor und wird eben dem Nereus als Gattin beigegeben, weil die Töchter doch auch eine Mutter haben müssen. Diese Töchter des Meergottes sind nichts anderes als die Meereswellen. Bei dem unendlich reichen und mannigfaltigen Ineinandergreifen von Land und Meer, wie es für Griechenland in besonderem Mafse charakteristisch ist, mufste die gestaltenbildende Phantasie besonders das dem ganzen Volk so nahe gerückte Meer mit allerlei Persönlichkeiten beleben, vom tosenden Sturm bis zur freundlichen Stille des Meeres. Vorwiegend, aber nicht ausschliefslich „den letzteren Zustand, wenn die Oberfläche des Meeres sich nur wenig kräuselt und die Wogen nur leise murmelnd an das Gestade anschlagen, wenn das Meer dem Menschen leicht dienstbar ist, und die Schiffe gefahrlos von Ufer zu Ufer eilen, verbildlicht der milde greise Nereus und sein töchterreiches Geschlecht, die Nereiden — echt griechische Gebilde, wie schon *Herodot* (2, 50) betont" (*Heydemann*). Gerade das eigentümliche Spielen, Tanzen und Schimmern, Plätschern, Kosen und Plaudern der Wellen an Strand und Klippe zeigt dem täglichen Beobachter ein so mannigfach bewegtes Leben in diesem Element, dafs hier die Vorstellung einer sehr zahlreichen Schwesternschar sich aufdrängen mufste. Denn eigentlich sind es ja unendlich viele Schwestern, wie denn *Hesiod* die Zahl der verwandten Okeaniden auf 3000 angiebt. Legte man aber einmal diesen Wesen persönliches Leben und Wirken bei, so mufsten sie auch Namen haben, und das Erfindungsvermögen fand schon eine reichliche Aufgabe, wenn auch nur fünfzig der freundlichen Meerestöchter zu benennen waren. So grofs wird ihre Zahl gewöhnlich angegeben. Aber die Vergleichung der Nereiden-Kataloge *Homer Il.* 18, 38, des *Hygin Praefat.*, des *Hesiod Th.* 243 ff. und *Apollodor* 1, 2, 7 (wozu noch *Vergil Georg.* 4, 336 zu vergl.) ergiebt, wenn man sie zusammennimmt, beträchtlich mehr als 50 Namen (s. Tabelle). Die Ilias zählt in einer verhältnismäfsig jungen, aber doch von *Hesiod* mannigfach abweichenden Namenreihe, wenn man Thetis mitrechnet, 34 Namen auf, *Hesiod* 50 oder 51, *Apollodor* 45. *Hygin* folgt in den 31 (32) ersten Namen ganz dem *Homer*.

Die Nereiden-Kataloge.

Durchzählung	*Homer Il.* 18, 38 ff.	*Hygin Fab. Praef.*	*Hesiod, Th.* 243 ff.	*Apollodor* 1, 2, 7
1	Agaue	Agave	Agaue	Agaue
	Aktaie	Actaea	Aktaie (al. Akraia)	Aktaie
	Amatheia	Amathea	—	—
	Amphinome	Amphinome	—	—
5	Ampithoe	Amphithoe	—	—
	—	—	Amphitrite	Amphitrite
	Apseudes	Apseudes	—	—
	—	—	Autonoe	Autonoe
	Dexamene	Dexamene	—	—
10	—	—	—	5 Dero
	—	—	—	Dione
	Doris	Doris	5 Doris	—
	Doto	Doto	Doto	Doto
	10 Dynamene	10 Dynamene	Dynamene	Dynamene
15	—	—	Eione	Eione
	—	—	Erato	10 Erato
	—	—	10 Euagore	Euagore
	—	—	Euarne	—
	—	—	Eudore	Eudore
20	—	—	Eukrate	Eukrate
	—	—	Eulimene	Eulimene
	—	—	15 Eunike	15 Eunike
	—	—	—	Eumolpe (?)
	—	—	Eupompe	—

Durchzählung	*Homer Il.* 18, 38 ff.	*Hygin* *Fab. Praef.*	*Hesiod,* *Th.* 243 ff.	*Apollodor* 1, 2, 7
25	Galateia	Galatea	Galateia	Galateia
	—	—	Galene	—
	Glauke	Glauce	Glauke	—
	—	—	20 Glaukonome	Glaukonome
[29]	Halie	—	Halie (?)	Halie
30	—	—	Halimede	20 Halimede
	—	—	Hipponoe	Hipponoe
	—	—	Hippothoe	Hippothoe
	Iaira	Iaera	—	—
	15 Ianassa	Ianassa	—	—
35	Ianeira	15 Ianira	—	Ianeira (al. Dianeira)
	—	—	—	Iŏne
	Kallianassa	Callianassa	—	—
	Kallianeira	—	—	—
	—	—	—	25 Kalypso
40	—	—	—	Keto
	Klymene	Clymene I	—	—
	—	—	—	Kranto
	—	—	25 Kymatolege	—
	—	—	Kymo	Kymo
45	20 Kymodoke	Cymodoce	Kymodoke	—
	Kymothoe	Cymothoe	Kymothoe	Kymothoe
	—	—	Laomedeia	—
	—	—	30 Leiagore	—
	Limnoreia	20 Limnorea	—	30 Limnoreia
50	—	—	Lysianassa	Lysianassa
	Maira	Maera	—	—
	Melite	Melite	Melite	Melite
	—	—	Menippe	—
	—	—	—	Nausithoe
55	25 Nemertes	Nimertis	Nemertes?	—
	—	—	—	Neómēris (?)
	Nesaie	Nesaea	35 Nesaie	35 Nesaie
	—	—	Neso	—
	Oreithyia	25 Orithyia	—	—
60	Panope	Panope	Panope	Panope
	—	Panopea? statt der fehlenden Callianira	—	—
	—	—	Pasithea	—
	Pherusa	Pherusa	Pherusa	Pherusa
	—	—	—	Plexaure
	—	—	40 Polynoe	Polynoe
65	—	—	—	40 Pontomedusa
	—	—	Pontoporeia	—
	—	—	Pronoe	—
	—	—	Protho	—
	30 Proto	Proto	Proto	Proto
70	—	—	45 Protomedeia	—
	—	—	Psamathe	Psamathe
	—	—	Sao	Sao
	Speio	30 Speio	Speio	Speio
	Thaleia	Thalia	Thalĭe? 245	—
75	—	—	50 Themisto	—
	Thetis	—	51 Thetis	45 Thetis
77	34 Thoe	32 Thoe	(Thoe? 245)	—

Somit ergeben sich für *Homer* 34, für *Hygin*, der sich, soweit die Liste *Homers* ausreichte, mit zwei Ausnahmen ganz an diesen hielt und also die Panopea an zweiter Stelle für einen anderen homerischen Namen verschrieben hat: 32, für *Hesiod* 49—51, für *Apollodor* 45 Nereidennamen. Für die Durchzählung darf die zweite Panope des *Hygin* nicht mitgerechnet werden, sodaſs sich insgesamt 77 Namen ergeben. Nun hat *Hygin*, der 50 Namen geben will, aus einer anderen Quelle, die uns nicht bekannt ist, noch 17 weitere Namen aufgeführt, sodaſs 49 herauskommen. Bei seinem engen Anschluſs an *Homer* ist übrigens zu vermuten, daſs die hom. Halie ihm nur durch ein Versehen entgangen ist, wie auch für die zweite Panope

ohne Zweifel Callianira einzusetzen ist, sodafs er wirklich 50 Namen hat und dabei — keine Thetis! — natürlich, weil diese im hom. Katalog aus guten Gründen nicht steht und so von ihm ganz vergessen wurde! Die weiteren 17 Namen bei *Hygin* sind: Drymo, Xantho, Ligea, Phyllodoce, Cydippe, Lycorias, Cleio, Beroe, Ephyre, Opis, Asia, Deiopea, Arethusa, Clymene II, Crenis, Eurydice, Leukothea. Dieselben Namen bis auf die 3 letzten hat auch *Virgil* (*Georg.* 4, 336 ff.), der dafür die oben schon gezählten 4 hom. Namen Nesaea, Speio, Thalia und Cymodoce setzt, Cleio und Beroe aber als Okeaniden bezeichnet. Da auch Clymene II schon unter den obigen 77 Namen vorkommt, so dürfen bei Berechnung aller überlieferten Nereidennamen bei *Hygin* und *Virgil* zusammen nur 16 gezählt werden, sodafs sich insgesamt aus den Schriftstellern 93 Namen ergeben. Dazu kommen noch 7 Namen von Vasenbildern: Nao, Pontmeda, Kalyke, Choro, Eiresia, Kymatothai, Eudia, von denen jedoch Pontmeda als gleichbedeutend mit Pontomedusa in Wegfall kommt, wie auch die Namensform Kymatothai offenbar gleich Kymothoe ist, sodafs im Ganzen 98 überlieferte Nereidennamen herauskommen, ein Ergebnis, auf das jedoch kein weiterer Wert zu legen ist, als dafs man daraus ersieht, dafs der griechische Erfindungsgeist doch eine weit gröfsere Zahl von Nereidennamen ersonnen hat, als man bei der üblichen Zahl von 50 Nereiden gewöhnlich anzunehmen geneigt ist. Dabei mag man sich erinnern, dafs ihre Zahl auch zuweilen auf 100 angegeben wird, z. B. *Prop.* 4, 6(7), 68.

Einzelne Nereiden.

In der Naturerscheinung, der die Nereiden ihre Entstehung verdanken, ist es begründet, dafs sie fast immer in Scharen, als Chor, als „Herde des Nereus" auftreten. Nur wenige sind es, die in der Mythologie auch einzeln hervortreten und sozusagen ihren Roman haben. Da ist vor allem Thetis, die vornehmste der Nereiden, *δέσποινα πεντήκοντα Νηρῄδων κορᾶν* *Aesch. frg.* 174, die Meergöttin vom Fufse des Pelion, die, von Zeus und Poseidon begehrt, dem Peleus sich, wenn auch widerstrebend ergeben mufs, nachdem sie durch eine Reihe von Verwandlungen, wie deren eben die Gestalten des ungreifbaren flüssigen Elements des Meeres fähig sind, dem Verfolger vergebens sich zu entziehen gesucht; da ist ferner Amphitrite, die Gattin des Poseidon, Psamathe, die Geliebte des Aiakos, *Eurip. Hel.* 8, *Apollod.* 3, 12, 6, 8; Galateia (und auch Panope, *Preller-Robert* 1, 556, 4), die mit Polyphem ihr schalkhaftes Spiel treibt; insbesondere aber noch Oreithyia, die von Boreas geraubt wird und ihm Kalais und Zetes gebiert. Es ist kein Zweifel, dafs diese Oreithyia, die später als Tochter des attischen Erechtheus erscheint, ursprünglich eine Nereide war; vgl. *Loeschcke, Boreas u. Oreithyia am Kypseloskasten.* Dorpat 1886, der nachweist, dafs der Name Erechtheus früher bei den Ioniern auch für den Meerbeherrscher allgemein verbreitet war. Und die Geschichte von dem Raub dieser Nereide durch Boreas ist der mythische Ausdruck für das Spiel des Windes mit den Wellen. Dabei ist bemerkenswert, dafs dieser Vorgang in einer Akroteriengruppe in Delos aus dem Ende des 5. oder Anfang des 4. Jahrhunderts dargestellt war, wo die Meeresbedeutung der Geraubten schon durch das zu ihren Füfsen fliehende Rofs angedeutet ist, vgl. Abbildung Bd. 1 Sp. 811. Überdies hatten die Nereiden auch einen Kult in Delos (s. u.). — Wenn in dem späteren Teil des Nereidenkataloges bei *Hygin* Leukothea angeführt ist, so wird hiermit entweder die zur Leukothea gewordene Ino einfach zu den Nereiden gerechnet, wie sie auch schon *Pindar Pyth.* 11, 2 *ὁμοθάλαμος τῶν Νηρηΐδων* nennt, oder er benützt eben diesen Namen als eine allgemeine Benennung für eine Meeresgöttin, wie ja auch die Nereiden die gemeinsame Bezeichnung *Λευκοθέαι* führen, s. Leukothea Bd. 2 Sp. 2012, 5.

Die Nereiden als Gesamtheit.

Abgesehen von diesen einzeln hervortretenden Nereiden erscheinen sie, wie bemerkt, fast immer als Chor. Als Gesamtheit heifsen sie *νύμφαι ἅλιαι* Mädchen der Salzflut, oder — *πελάγιαι* — *Soph. Phil.* 1470; vgl. *Ovid Met.* 13, 736. 14, 566; *ἑκατόμποδες* *Soph. O. C.* 719; *πόντιαι* *Pind. Pyth.* 11, 2; *χρύσεαι* *Nem.* 5, 7; *χρυσηλάκατοι* *Nem.* 5, 36; *ὑψίθρονοι* *Nem.* 4, 65. Die Epitheta, die ihnen der *Orphische Hymnus* 24 beilegt, geben, wie schon die beiden letzten *Pindars* ein Bild von ihrem Wohnen, Leben und Treiben. Danach wohnen sie in den Tiefen des Meeres (*βύθιαι* *Orph. h.*, *κατὰ βένθος ἁλός*, *Il.* 18, 38 u. a.) im Palast ihres Vaters Nereus, sitzend auf hohen Thronen, strahlend in Pracht, die goldene Spindel drehend. In ihrem häuslichen Treiben, spinnend und sich schmückend, zeigt uns die Nereiden ein Bild von einer attischen rotfigurigen Pyxis im Brit. Mus., abgeb. *Siltl, Atlas* Taf. 12, 5 nach *Dumont et Chaplain, La Céramique de la Grèce propre.* Will man darin auch blofs das Innere eines Frauengemachs erblicken, so zeigen doch die Namen der 7 Frauen, die sämtlich bekannte Nereidennamen sind (nur Pontomedeia statt Pontomedusa und Kymothea statt Kymothoe), dafs eben hier Nereiden dargestellt werden sollten. Aber ihr Element ist Beweglichkeit, gern verlassen sie die Tiefen des Meeres und lieben es auf den Wellen, den feuchten Pfaden des Meeres, in heiterem Reigen hinzutanzen *χοροπαίγμονες ὑγροκέλευθοι*, und zu schwärmen *περὶ κύμασι βακχεύουσαι* (*Orph.*) vgl. besonders *Eurip. Ion* 1078 ff., auch *Iph. T.* 426. *Iph. Aul.* 1054. Das Gekräusel der Wellen, vielleicht auch das Schaurige, das das Meer bei all seiner anschmeichelnden Heiterkeit hat, drückt das Beiwort *φρικαλέαι* aus (*Orph. h.*). Ja sie kommen auch ans Ufer und trocknen sich die grünlockigen Haare, *Ov. Met.* 2, 12 (*Hor. Od.* 3, 28, 10), sie scherzen mit den Eisvögeln auf den Wogen, *Theokr.* 7, 59. *Virg. Georg.* 1, 399, oder endlich, und das ist vielleicht ein erst durch die bildende Kunst des 4. Jahrhunderts hereingekommener Zug, sie

lassen sich von allerlei Meertieren, Delphinen, Hippokampen, Seedrachen (κήτη) oder Tritonen, reizvoll auf deren Rücken geschmiegt, über die Meeresfläche dahintragen, spielend mit Bällen, Spiegeln, Tympanon und allerlei Schmuck, auch in den Kreis der Heldensage gezogen, mit den Waffen des Achill. Dabei sind sie in der Regel völlig bekleidet gedacht und zwar in Weiſs. So schildert *Himerios ecl.* 13, 21 den Chor der Nereiden am Meeresstrande bei Korinth *λευκαὶ πᾶσαι, γάλα αὐτό — —, γλαυκαὶ τὸ ὄμμα, κομῶσαι τῷ βρύῳ, ἔτι λευκὸν ἐκ τῆς θαλάσσης ἄφρον ἐξ ἄκρων πλοκάμων στάζουσαι.*

Die Namen der Verzeichnisse.

Diese Mannigfaltigkeit der Erscheinungen der Meereswelt kommt auch in der Mehrzahl der Namen der einzelnen Nereiden zum Ausdruck, die in malerischer Anschaulichkeit gröſsenteils den Reichtum der Meereswelt versinnbildlichen und in *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1, 555 f., *Lehrs, Populäre Aufsätze aus der Altertumswiss.*[2] 120, *Schömann, Comm. z. Hes. Theogonie* u. a. ihre Erklärer gefunden haben. „Es ist natürlich," sagt *Lehrs*, „daſs ein alter Dichter, der ein solches Namensverzeichnis bildete, eine Zahl solcher Namen schuf, die auf Meer, Meeresbläue, Welle und Schnelle u. dergl. Bezug haben. Allein es machte ihm auch nichts aus, darunter allgemeine Frauennamen zu schaffen, die für ein schönes Mädchen, eine hohe Frau passen, nicht nur solche, wie die allgöttliche, Pasithea, auch Thetis dürfte die Göttliche bedeuten, sondern auch die Weitwaltende, Polynome (doch ist auch Polynoe überliefert), die Völkergebietende, Laomedeia, die Liebliche, Erato, auch ein Musenname, die Sanftredende und die Wohlredende, Leiagore und Euagore, die Blühende oder Üppige, Thaleia, auch Name einer Muse und einer Grazie; Euneike, um die gar sehr Hader und Streit waltet", also die Vielumstrittene. Diese letzte Deutung trifft das Richtige jedenfalls in dem Sinn, daſs über die Deutung dieses Namens gar viel Streit und Hader herrscht. Da die Namensform *Εὐνίκη* ebensogut beglaubigt ist, so liegt es doch näher an *νίκη* als an *νεῖκος* zu denken und den Namen auf ihre siegreiche Schönheit zu beziehen: „Sigelint", so heiſst auch das eine der Meerweiber, die Hagen an der Donau der Nibelungen Untergang weissagen. Und gerade den Zauber und Liebreiz der Schönheit bezeichnet auch eine Reihe anderer Nereidennamen, wie Agaue, Ianeira (nicht Deianeira), Pasithea, Thaleia (oder Thalie), Erato. Auch Kallianeira und Kallianassa gehören hierher. Den Übergang zu einer anderen Gruppe bildet Panope. Denn dieser Name dürfte kaum den abstrakten Begriff der weiten Meeresfläche andeuten, sondern heiſst einfach konkreter die Helle und führt so hinüber zu den zahlreichen Namen, die von der Lichtwirkung und von der Farbe der Haut, der Augen oder der Haare als einem wesentlichen Element der Frauenschönheit genommen sind, wie Galateia, Glauke, Glaukonome, Maira, wahrscheinlich auch Euarne, die Lämmerzarte, vgl. *Theokr. Id.* 11, 20 *ἁπαλωτέρα ἀρνός* (v. Galateia), Ione, die Veilchenfarbige (nicht = *Ἠιόνη*, da diese bei *Apollodor* neben Ione vorkommt), Iaira, die Blaue?. Darauf deuten auch die Epitheta *εὐειδής* und *ῥοδόπηχυς* bei *Hesiod.* Andere Namen bezeichnen, wie *Lehrs* richtig bemerkt, geradezu die Welle und ihre schnellen Bewegungen — Kymo, Kymothoe, Kymodoke, Kymatolege, Thoe und Amphithoe. Von hier ist nur ein Schritt zu der beliebten Vergleichung der Wellen mit springenden Rossen, wovon Hipponoe, Hippothoe, Menippe zeugen. Auf die Bedeutung der Wellen für die Schiffahrt beziehen sich Pontoporeia, Eupompe, Pherusa, Protho (*Πρωθώ*), auf den Schutz, den die Schiffer am Gestade finden: Eulimene, Sao, während die Eumolpe des *Apollodor*, wenn sie nicht auf einer Verschreibung für Eupompe beruht, das melodische Rauschen des Meeres andeutet. Die gewaltigen unwiderstehlichen Wirkungen und das stürmische Auftreten der Meereswogen bezeichnen Namen wie Dynamene, vielleicht auch Kranto und Eukrate und jedenfalls auch Oreithyia (s. u.), die heitere Ruhe desselben Galene. Das Meeresleben und -weben am sandigen Strande, an felsiger Küste, an Ufergrotten und um kleine Eilande her spricht sich in Namen wie Amatheia, Psamathe, Eione, Aktaia, Speio, Neso, Nesaie, Amphitrite aus, während Halie und Halimede einfach die Salzflut bezeichnen. Euagore und Leiagore können, auf Wellennymphen angewendet, unbedenklich auf das wohllautende, sanfteinschmeichelnde, geschwätzige Plaudern der Wellen bezogen werden, wie Eumolpe auf das stärkere gesangsgleiche Tönen des Meeres. Von den mancherlei reichlichen Gaben des Meeres haben Doto, Doris und Eudore ihre Namen; Proto dagegen bezeichnet nichts anderes als die Erste und Melite ist ein Kosename, die Süſse. Daſs auch Namen wie Themisto, Thetis, auch Polynome, wenn diese Form richtig ist, in ihrer Grundbedeutung gefaſst, recht gut auf das ewig Gesetzmäſsige in der scheinbaren Regellosigkeit des Wellenspieles passen, ist nicht zu bestreiten, wogegen dann Autonoe die Ausnahme von dieser Regelmäſsigkeit bezeichnen würde. Die allen Meereswellen zugeschriebene Kraft der Weissagung mag man endlich in den Namen Pronoe, Protomedeia, Nemertes und Apseudes erkennen, wenn man nicht vorzieht, die zwei letzteren überhaupt nicht als Namen, sondern als Epitheta zu fassen. Bei *νημερτής* legt sich dies dadurch nahe, daſs bei *Hesiod* 51 Namen herauskommen, wenn man das Wort nicht zu *Προνόη* zieht. Bei *Homer* freilich, der den Namen Apseudes neben Nemertes allein hat, wird man beides als Eigennamen fassen müssen, da sonst Galateia 3 Epitheta hätte. Ist also wirklich Nemertes auch bei *Hesiod* als Name zu fassen, dann muſs man bei *Hesiod*, will man an der Zahl 50 strikte festhalten, v. 245 aus *Θόη θ' Ἁλίη τε* eine *Θαλίη* machen und *θόη* als Epitheton zu der vorausgehenden

Speio ziehen; doch hat auch dies seine Bedenken, da auch *Apollodor*, der mit *Hesiod* in der Hauptsache übereinstimmt, wohl eine Halia, aber keine Thalia und hinwiederum keine Thoe hat, die doch neben Halie zu erwarten wäre. Man wird also auf die Zahl 50 bei *Hesiod* keinen allzu grofsen Nachdruck legen dürfen.

Auch auf Vasenbildern finden sich neben den genannten noch andere Nereidennamen: Nao, Pontmeda, Kalyka, Choro, Eiresia, vgl. *Overbeck, Bildwerke d. theb. u. troi. Sagenkr.* S 180. 185, *Schlie, Zu den Kyprien* S. 16, *O. Jahn, Einleitung zur Vasenkunde* S. 117 A. 858. Endlich Eudia auf dem Deckel einer Schale bei *Heydemann, Nereiden mit d. Waffen des Achill* Taf. 5, 2.

Dafs die Nereiden insgesamt als anziehende, bezaubernde, liebreizende Wesen von höchster Schönheit aufgefafst werden, spricht sich auch in den oft wiederholten Epitheta einzelner aus wie ἐρόεσσα, χαρίεσσα, χαρίεσσα δέμας, φυὴν ἐρατή, εὔσφυρος, εὐειδής, ῥοδόπηχυς, φιλομμειδής. Kalypso, bei *Apollodor*, ist wohl aus dem Okeanidenkatalog entnommen, Oreithyia endlich steht bei *Homer* allein unter den Nereiden und da sie auch gewifs ursprünglich eine Nereide war, so mufs auch ihr Name in diesem Sinne gefafst werden, er bedeutet nicht die die Berge durchstürmende („vom Stürmen ihres Gatten Boreas durch die Berge", wie man erklärt, was doch eine seltsame Art der Namengebung wäre), sondern die bergehoch Daherstürmende, also die wildeste in der sonst sanften Schwesternschar, die Erscheinung der Welle unter dem Ansturm des Boreas; daher auch der Mythus vom Raub der Oreithyia durch Boreas.



1) Nereiden im Meere schwimmend. Untere Hälfte des Poseidonmosaiks von Constantine (nach *Archäol. Zeitung* 18 (= 1860) Taf. 144).

Nereiden bei mythologischen Vorgängen.

Aber nicht nur das oben geschilderte trauliche Stillleben im eigenen Kreise führen die Meerjungfrauen, sie schauen auch neugierig dem Treiben der Menschen zu, sie nehmen auch an den Schicksalen der Sterblichen Teil, nicht blofs an denen der Seefahrer, denen sie auf alle Arten behilflich sind, sondern auch der übrigen, zumal der Anwohner des Meeres, und erscheinen auch diesen zumeist als hilfreiche gütige Gottheiten. Als solche sind sie auch mit einer ganzen Reihe mythologischer Vorgänge verknüpft, besonders, wo es sich um Angehörige ihres eigenen Kreises handelt, aber auch überall sonst, wo es gilt eine Meerfahrt durch ihre Anwesenheit zu beleben oder zu fördern. Die epische und dramatische, auch die lyrische Dichtung der Griechen und Römer führt die Nereiden ein, wo sie sich irgend geeignet anbringen lassen, und die bildende Kunst hat mit Vorliebe die Stoffe der Sage behandelt, wo sie Nereiden, sei es in kleinerem Kreise, sei es in grofsem Aufzug, anbringen konnte, und ihre Erzeugnisse bilden so vielfach eine willkommene Ergänzung der oft lückenhaften poetischen Darstellungen. Dabei erscheinen die Nereiden der allgemeinen Vorstellung entsprechend meist in langen fliefsenden Gewändern, bald auch, seit dem 4. Jahrhundert, leicht entblöfst, erst in späterer Zeit ganz nackt, wobei dann die Nacktheit zuweilen motiviert ist durch das Baden.

1) Eine solche Ergänzung der litterarischen Überlieferung bietet z. B. das in dem Artikel Nereus erwähnte Vasenbild bei *Brunn, Vorlegeblätter* Taf. 12, wo Nereus und Thetis dem Achill ein Diadem übergeben in Anwesenheit zweier Nereiden, Kymothoe und Psamathe. Auch dem ähnlichen Vorgang der Kranzübergabe an Theseus auf einem „polygnotischen" Krater sind 4 Nereiden ohne Namensinschrift als Zuschauerinnen beigegeben, s. *Robert, 16. Hall. Winckelmannsprogramm* (die Nekyia des Polygnot) S. 41.

2) Beim Ringkampf des Herakles mit Nereus (s. d.) hat ein alter Vasenmaler, wohl noch aus der 1. Hälfte des 6. Jahrhunderts, zwei Frauengestalten angebracht, die gleich Nereus durch Verwandlungen, die eine in einen Löwen, die andere in einen Panther, den Herakles abschrecken wollen und so als Nereiden gekennzeichnet sind, Abbildung s. *Baumeister, Denkmäler* 2 S. 1017. Diese Zugabe der Nereiden dürfte wohl hier nicht auf freier Erfindung des Künstlers beruhen, sondern schon im Epos vorgebildet gewesen sein.

3) Die Werbung des Poseidon um Amphitrite (s. d.) hat in Poesie und Kunst keine nachhaltigen Spuren hinterlassen. Amphitrite flieht (*Eratosth. Katast.* 31 nach *Artemid. Eleg.*) zu Atlas, und auch die meisten Nereiden verstecken sich, ein gleiches Schicksal fürchtend. Treten sie hier ins Dunkel, so hat sie dagegen die bildende Kunst um so reizender dargestellt in dem Hochzeitszug des Poseidon und der Amphitrite, wovon eine prächtige Darstellung a) in dem bekannten Fries der Münchener Glyptothek nr. 115 vorhanden ist, abgebildet und besprochen *O. Jahn, Berichte d. sächs. Ges. d. Wiss.* 1854 S. 160ff. t. 3—8. *Overbeck, Atlas der Kunstmythol.* Taf. 13, 16. *Sittl, Atlas* Taf. 18b, 7. *Baumeister, Denkmäler* unter „Skopas" Taf. 62 Fig. 1744. *Collignon, Hist. de la sculpt. gr.* 2, 443 u. 480. Man hat das schöne Werk in Zusammenhang mit der noch zu besprechenden Gruppe des Skopas bringen wollen. *Collignon* betont aber mit Recht den selbständigen Charakter der Frieskomposition und versetzt es in den Anfang des 3. Jahrhunderts, wozu auch die Aufgabe der vollständigen Bekleidung bei einer Nereide stimmt. — b) In einem Mosaik aus Constantine, *Explor. scientif. de l'Algérie. Archéol. pl.* 139—141. *Arch. Ztg.* 1860 Taf. 144 sind Poseidon und Amphitrite auf einem von 4 feurigen Seerossen gezogenen Wagen dargestellt, umgeben von 2 Schiffen, allerlei Seetieren und -pflanzen und 2 Nereiden (s. Abb. 1). Diese tauchen, mit Schilfkränzen im Haar und mit Halsbändern geschmückt, auf Delphine gelehnt, aus dem Meere auf; in der einen Hand halten beide eine Art von Guirlande. Ähnliche Darstellung auf einem römischen Mosaik b. *Bartoli pict. ant.* 18. Weitere Mosaiken mit Seegeschöpfen aller Art zählt *O. Jahn, Arch.*



2) Nereiden, Europa begleitend, Berliner Vase nr. 3241 (nach *Gerhard, Apul. Vasenbilder* Taf. 7)

Ztg. 1860 S. 115 A. 3 auf. — c) Inmitten von Meeresgottheiten waren Poseidon und Amphitrite in einer grofsartigen Weihgeschenksgruppe des Herodes Atticus im Heiligtum des P. auf dem Isthmus dargestellt, *Paus.* 2, 1. 7 f.: die nächsten Begleiterinnen zu beiden Seiten des Viergespanns waren die Nereiden; die nachher besonders genannte Galene scheint nicht mehr zu diesem Werk gehört zu haben.

Auch die besonders in Sicilien und Grofsgriechenland beliebte Sage von dem Liebeswerben des Kyklopen Polyphem um Galateia (s. d.) und deren neckischem Spiel mit dem Unhold giebt der Kunst zuweilen Gelegenheit, in deren Gesellschaft Nereiden erscheinen zu lassen.

4) Bei der Befreiung der Andromeda durch Perseus sehen wir zwei Nereiden zugegen auf zwei Vasenbildern in Neapel. *Vasensamml.* nr. 3225 und *Santang.* nr. 708, letzteres abgeb. *Mon. d. Inst.* 9 Taf. 38, *Engelmann, Atlas* zu *Ov. Met.* (4, 670) nr. 49. Vgl. *Heydemann, Nereiden* Anm. 36. Die Mutter der Andromeda, Kassiopeia, hatte sich in stolzer Vermessenheit gerühmt, schöner zu sein als die Nereiden. Auf ihre Veranlassung sendet Poseidon ein Meerunheuer: *Eratosth. Katast.* 16, nach *Soph.* '*Andromeda*', *Apollod.* 2, 4, 3, 2. Andromeda wird dem Untier zum Fraſse ausgesetzt, aber von Perseus befreit. Wenn nun auf dem Vasenbild Nereiden bei der Befreiung der Jungfrau anwesend sind, die doch ihrer Rachsucht zum Opfer fallen soll, so bedeutet das entweder, dafs sie inzwischen milder gestimmt sind und Mitleid mit der Unschuldigen haben, oder der Vasenmaler wollte durch ihre Gegenwart nur als Lokal das Meeresufer andeuten. Die eine reitet auf einem Seepferd, die andere schwimmt auf einen Delphin gestützt und macht eine Gebärde gegen Andromeda, die für jene Auffassung zu sprechen scheint. Auch Skylla ist bei dem Vorgang zugegen.

5) So werden in späteren Zeiten auch der Europa auf ihrer Meerfahrt nach Kreta Nereiden beigegeben, wie sie bald auf Hippokampen oder Seedrachen sitzend, bald auf einem Delphinengespann stehend mit Fächer und Tympanon oder Ball spielend die vom Stiere getragene Königstochter begleiten. Vgl. die Vasenbilder Berlin 3241 (Abb. 2), treffliche Zeichnung, abgeb. *Gerhard, Apul. Vasenb.* Taf. 7. *Overbeck, Atlas z. Kunstmyth.* 6, 18. *Petersb. Ermitage* nr. 1799. 1800, beide aus der Krim, ebd. 1915 (abgeb. *Compte-rendu* 1866 Taf. 3. *Overbeck, Atlas z. Kunstmyth.* 6, 20 a, Text Bd. 2, 439 ff. Beschreibungen dieser Meerfahrt *Mosch. Id.* 2, 115 ff. *Luc. Dial. mar.* 15, 3 (παρίππευον ἐπὶ τῶν δελφίνων). S. *Heydemann, Nereiden* S. 7 f. Anm. 35.

6) Mit Staunen sehen die Nereiden das erste Schiff in die Wogen gleiten beim Argonautenzug, mit Staunen die sterblichen Augen zum erstenmal die Nymphen des Meeres aus der dunkeln Flut auftauchen (*Catull.* 64, 12 ff.). Auf der Heimfahrt geleiten die Nereiden unter Thetis' Führung die Argo als rettende Schutzgottheiten durch die Plankten, wovon *Apollon. Rhod.* 4, 842 ff. eine anschauliche Schilderung entwirft. Vgl. *Apollod.* 1, 9, 25, 2.



3) Nereiden mit Thetis von Peleus überrascht, Vase von Kameiros (nach *Wiener Vorlegeblätter* 2 Taf. 6, 2).

7) Am beliebtesten in Poesie und Kunst ist die Herbeiziehung des Chores oder einiger der Nereiden bei den Schicksalen ihrer Schwester Thetis und ihres Sohnes Achilleus, zunächst bei dem Ringkampf des Peleus mit Thetis. Hier lassen sich in den bildlichen Darstellungen verschiedene Stadien des Vorgangs unterscheiden: s. *Gräf, Jahrb. d. Arch. Inst.* 1886 S. 201 ff. und die Art. Peleus und Thetis. Hierbei werden die Nereiden in verschiedenster Weise zur Belebung des Vorgangs verwendet: als erschreckte Zuschauerinnen, oder fliehend und dem Vater Botschaft bringend, s. *Overbeck, Gall. her. Bildw.* T. 7 u. 8. *Engelmann, Atlas zu Ov. Met.* (11, 227) nr. 125. *Schlie, Zu den Kyprien* S. 16 u. 44. Es läfst sich aus den älteren Vasendarstellungen schliefsen, dafs auch schon in den Kyprien die übrigen Nereiden in den in den Bildern angedeuteten Richtungen mitfühlend oder thätig geschildert waren. Vgl. besonders die schöne Vase aus Kameiros, *Wien. Vorlegebl.* 2, 6, 2 (s. Abb. 3). — Ebensowenig fehlen sie bei dem Hochzeitszuge der Schwester. Gerne erwähnen die Dichter den Aufzug der



4) Nereiden mit den Waffen des Achill, Amphora der Sammlung Jatta in Ruvo (nach *Heydemann, Nereiden* u. s. w. Taf. 3).

Götter bei diesem vielverherrlichten Feste, z. B. *Eurip. Iph. Ant.* 1058. *Qu. Smyrn.* 5, 73 ff. (hier als Schmuck am Schilde des Achill geschildert), *Catull* c. 64. Auffallenderweise sind in diesem Gedicht gerade die Nereiden nicht besonders erwähnt und ebenso fehlen sie in dem berühmten Hochzeitszug auf der Françoisvase, wo sie den Horen, Musen, Chariten und Moiren den Vortritt lassen müssen. — Die Nereiden geleiten sodann den Achill nach Troia, *Eurip. El.* 433. *Heydemann* S. 5. Besonders aber treten sie im Epos hervor in den letzten Lebens-

5) Skylla (oben links) und Nereiden von der Amphora Jatta, Fortsetzung des vorigen Bildes (nach *Heydemann* a. a. O. Taf. 4)

tagen des Achill. Bei dessen **Klage um Patroklos** kommen sie im Gefolge der Thetis (*Il.* 18, 36 ff). Und diese Scene wiederholt sich bei der **Klage der Thetis um ihren toten Sohn** (*Odyss.* 24, 47), wo die Achaier ob ihrem Klagegeschrei solcher Schrecken ergriff, daſs sie auf die Schiffe fliehen wollten; *Qu. Smyrn.* 3, 581 nach der *Aithiopis* des *Arktinos.* — Eine ganz besonders reiche Ausbildung aber hat in der bildenden Kunst im Lauf der Jahrhunderte, während das Heldenlied davon schweigt, die **Überbringung der neuen, von Hephaist geschmiedeten Waffen an Achill** durch die Nereiden gefunden. Das älteste Denkmal, auf dem Nereiden als Gefährtinnen der Thetis schon bei der **Abholung** der Waffen erwähnt werden, ist der Kypselos-



kasten in Olympia (*Paus.* 5, 18, 9), und zwar erscheinen sie hier auf Zweigespannen mit Flügelrossen. Auch auf der Tabula Iliaca (*Jahn, Griech. Bilderchr.* A, Taf. 1, zu Σ = Scene 36) erscheint bei der Hoplopoiia hinter Thetis eine gleichgekleidete Frauengestalt, die viel-

leicht als Nereide zu fassen ist, wie ähnlich bei der Wappnung Achills in *T* = Scene 37. In der älteren Kunst erscheinen die Nereiden noch zu Fuſs, Waffenstücke tragend und sie dem Achill übergebend, so *Overbeck, Gall. her. Bildwerke* 18, 12. *Mon. d. Inst.* 11, 8. *Engelmann, Atlas zu Homers Ilias* nr. 86. Tab. Iliaca zu *T* s. o. — Weit zahlreicher sind die Darstellungen des **Zugs der Nereiden übers Meer mit den fertigen Waffen**, aber erst in späterer Zeit, besonders seit in der Mitte des 4. Jahrhunderts Skopas seine groſse Gruppe Poseidon, Thetis und Achill, Nereiden auf Delphinen, Meerdrachen und Hippokampen, Tritonen u. s. w. geschaffen (*Plin. N. H.* 36, 26. *Overbeck S.-Q.* nr. 1175), gefällt sich die griechische Kunst, besonders Reliefbildner und Vasenmaler, in der Wiedergabe der Nereiden, wie sie auf solchen Meerwesen sitzend das Meer durchziehen, die Waffenstücke der Rüstung des Achill tragend. Es wird also hier ein von Skopas, wie es scheint, zur Darstellung des Triumphzugs des apotheosierten Achill nach der Insel Leuke geschaffener Typus auf einen speziell mythologischen Vorgang aus der Heldensage angewendet. *Heydemann* hat in der Gratulationsschrift der Universität Halle zum 50jährig. Jubiläum des archäologischen Instituts ausführlich über die „Nereiden mit den Waffen des Achill“ gehandelt und einige schöne Vasenbilder dieses Gegenstandes publiziert: 1) groſse Prachtamphora des Mus. Jatta in Ruvo 24, auf Taf. 1 u. 2, danach *Baumeister, Denkm. d. a. K.* 2 S. 732 f.;



6) Nereiden mit den Waffen Achills, von der Marmorvase der Münchener Glyptothek nr. 82 (nach *Monum. dell' Inst.* 3 tav. 19).

2) groſse Amphora derselben Sammlung nr. 1500 Taf. 3 u. 4 (s. Abb. 4 u. 5). 3) Krater derselben Sammlung nr. 1496 Taf. 5, 1, weniger gut bei *Overbeck, Gall.* 18, 13. 4) Deckel einer Schale aus Canosa Taf. 5, 2. *Heydemann* unterscheidet: I) Nereiden zu Fuſs mit den Waffen des Achill a—g. II) Mit den Waffen auf Seetieren A—U, wovon A—I

publiziert sind. III) Aufserdem noch denselben Gegenstand auf Marmorwerken 4 Nummern (1 Marmorvase und 3 Sarkophage), Terrakotten 7 Nummern, Wandbilder aus Pompeji 3, Bronzen 5—6, Goldsachen 2, Münzen 3. Geschnittene Steine 7 Nummern. Unter den Marmorwerken verdient besondere Hervorhebung die Münchener Vase aus Rhodos (Glyptothek nr. 82, abgeb. *Mon. d. Inst.* 3, 19, darnach Abb. 6), und das Sarkophagdeckelrelief im Louvre, abgeb. bei *Clarac, Musée de Sc.* 208, 195; *Baumeister, Denkm.* 2 S. 1011, verkleinert 1, S. 36 oben, wo die Nacktheit zweier Nereiden ungewöhnlich ist. Der Knabe in der Mitte ist wohl ein ungeflügelter Eros. Die Erklärung der Scene als Nereiden mit den Waffen des Achill ist übrigens, wie schon *Heydemann* S. 17 gezeigt hat, nicht zutreffend. Die Waffen sind Köcher und Bogen, und der Deckel gehört dem bekannten Aktäonsarkophag an. Über Nereiden überhaupt als Sarkophagschmuck s. u.

Leuke erwähnt, *Philostr. Heroic.* p. 327,27 *Kayser*. — Endlich weihen die Nereiden dieselbe Teilnahme wie dem Achill auch dessen Sohne Pyrrhos, bei dessen Brautfahrt nach Sparta sie bei Kardamyle in Lakonien aus dem Meer aufgestiegen sein sollen, um ihn zu sehen, *Paus.* 3, 26, 7.

Sonstige Darstellungen der Nereiden.

Ohne Zusammenhang mit mythologischen Vorgängen begegnen uns die Nereiden in der bildenden Kunst selten als selbständige Kunstwerke, sondern mehr nur als dekorative Beiwerke, sei es an Werken der Baukunst, als plastischer Schmuck oder Wanddekoration, sei es an Vasen oder Sarkophagen und allerlei Geräten, sei es endlich in rein ornamentaler Verwendung, in allerlei Rankenwerk. Die früheste Verwendung dieser Art dürften die beiden Nereiden von Epidauros sein, die auf sehr kurz gebauten, aus den Wellen aufstei-





7) Zwei Nereiden zu Pferd. Vom Asklepieion zu Epidauros (nach *Overbeck, Gesch. d. gr. Plastik*[4] 2, 127).

An die Totenklage um Achill schliefst die Aethiopis und in weiterer Ausschmückung spätere Schriftsteller die Apotheose Achills und seine Überführung auf die Insel Leuke im Pontos Euxeinos, vgl. *Quint. Sm.* 3, 770 ff. *Kinkel, Ep. Cycl.* S. 34, dazu *O. Jahn, Griech. Bilderchr.* S. 28. Die Nereiden kommen hierbei nur insoweit in Betracht, als sie eben auch den Zug begleiten, und dadurch den Künstlern mehr als den Dichtern Gelegenheit zur Entfaltung eines grofsartigen Meerthiasos geben. Bahnbrechend und vorbildlich scheint in dieser Beziehung Skopas mit der schon oben erwähnten grofsen Gruppe von Meeresgottheiten gewesen zu sein. Wenigstens werden in dem wenig älteren Nereidenmonument in Xanthos die Nereiden noch nicht in dieser Weise, sondern auf den Wellen tanzend und schwebend dargestellt. Über Nereidenstatuen zu Pferd vom Asklepieion zu Epidauros s. u. In späterer Zeit werden sie auch bei der Vermählung Achills mit Helena auf der Insel

genden Rossen sitzend die Eckakroterien des Asklepieions schmückten. Nach Frauenart reitend, sind sie beide bekleidet dargestellt, doch hat die eine die rechte Brust entblöfst. Sie gehören dem ersten Viertel des 4. Jahrhunderts an und sind nach Entwürfen des Künstlers Timotheos gemacht, wenn auch vielleicht nicht von ihm selbst ausgeführt (vgl. *Collignon, Sculpt. grecque* 2, 195 ff. Abbild. der linken Fig. 93. *Overbeck, Gesch. d. gr. Plast.* 2[4], 127, wo beide, aber wohl unrichtig gegen einander reitend abgebildet sind; darnach Abb. 7). — Nicht viel späterer Zeit, nach *Furtwängler* und *Wolters* sogar noch dem 5. Jahrh., gehört das sog. Nereidenmonument in Xanthos an, das seine Benennung einer dabei gefundenen Anzahl von Frauenstatuen mit Attributen von Meergottheiten verdankt. Man nimmt gewöhnlich an, dafs sie in den Intercolumnien des tempelartigen Heroons aufgestellt waren. Es sind 12 mehr oder weniger stark fragmentierte Statuen erhalten, die nach ihren Attributen,

Fisch, Delphin, Seeschnecke, Seekrebs, Wasservogel nur Nereiden sein können. Vgl. *Michaelis*, *Annali d. Inst.* 1874 S. 216 ff. 1875 S. 68 ff. *Monumenti* 10 Taf. 11–18. (Darnach Abb. 8 a–e). *Furtwängler, Arch. Ztg.* 1882, 347. 359. *Wolters, Gipsabgüsse* nr. 987–990. *Murray, Hist. of gr. sculpt.* 2, 203 Taf. 18. 19. *Overbeck, Gr. Plast.*[4] 2, 192 ff. *Collignon, Sculpt. gr.* 2, 225 ff. Fig. 111. 112. 113. Fig. 111 auch bei *Sittl, Atlas* Taf. 11 c, 3, irrtümlich als Nike von Epidauros bezeichnet.



8 a—d) Nereiden vom Nereidenmonument in Xanthos (nach *Monum. d. Inst.* 10 tav. 11).

Dies sind die drei besterhaltenen. *Wolters* sagt über diese Statuen S. 314: „Äufserst charakteristisch ist für sie die Art zu laufen. Denn offenbar befinden sie sich nicht auf festem Boden, sie huschen über die Wellen dahin und berühren sie kaum mit der Spitze des Fufses. Die Eilfertigkeit und Hast ist in den stark bewegten Gestalten gut ausgedrückt, der Wind scheint die Gewänder zurückzutreiben, sodafs der Körper ganz deutlich hervortritt, und die Mäntel, welche die Mädchen halten, bauschen sich hinter ihnen wie Segel auf und bilden einen wirkungsvollen Hintergrund.“ Die Giebelakroterien stellen in kleineren Mafsen beiderseits den Raub einer Jung-



8 e) Nereide vom Nereidenmonument in Xanthos.

frau dar. Da die fluchtartige Eile der Nereiden, wenn sie nicht ein Charakteristikum der Nereiden selbst sein soll, doch eine Veranlassung haben mufs, so liegt es am nächsten, in den Akroteriengruppen an den Raub von Nereiden zu denken, und da bieten sich eigentlich nur 2 Fälle dar, der Raub der Thetis durch Peleus und der der Oreithyia durch Boreas, der dann allerdings hier, was nichts Auffallendes hätte, jugendlich gebildet wäre, und der auch in Delos in einer Akroteriengruppe dargestellt war, wo Oreithyia offenbar nicht die attische Prinzessin, sondern eben eine Nereide ist (s. o.), sodafs auch die Begleiterinnen dieser Gruppe Nereiden wären.

Dekorativ sind auch die Nereiden-



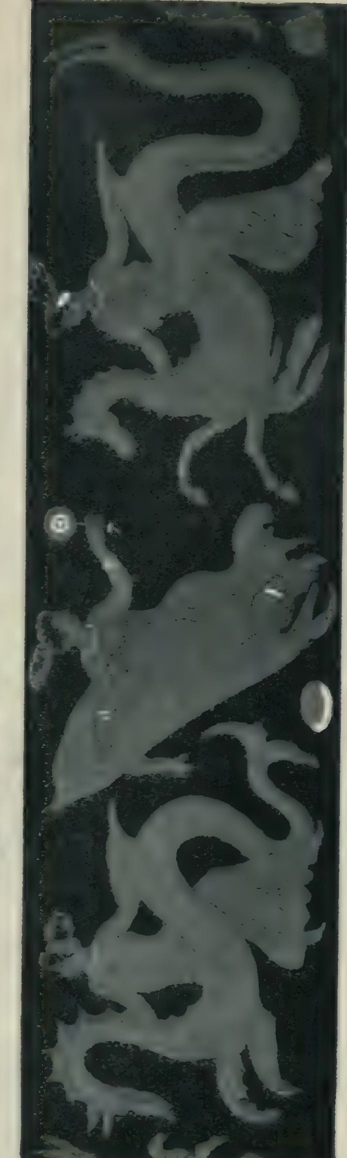


9 a) Nereiden mit Tritonen und Seetieren. Bruchstück eines Marmorfrieses von Lamia (oder Thermopylae) (nach *Heydemann*, *Die antiken Marmorbildwerke in Athen* nr. 250).

darstellungen in einem in **Delos** gefundenen Fries von fast lebensgrofsen **Nereiden**, die langbekleidet auf Seetieren reiten, aus der frühhellenistischen Zeit, *Furtwängler, Arch. Ztg.* 1882 S. 365, in dem Münchener Poseidonfries und in der Münchener Marmorvase aus Rhodos (s. o.). Ebenso in dem schönen Fries mit Seewesen, gefunden in der Nähe der **Thermopylen** j. in Athen, *Heydemann, Die antiken Marmorbildwerke zu Athen* nr. 250. 251 (mit Abb., darnach Abb. 9a u. b), *Wolters, Gipsabg.* 1907. 1908, und an der Berliner Amphora nr. 3258 (*Gerhard, Apul. Vasenbilder* Taf. 8—10), wo auf dem Fufse rings umlaufend ein Zug von 4 Nereiden nach links, zwei neben Delphinen, zwei neben Seedrachen schwimmend, dargestellt ist; alle in langen ungegürteten Chitonen und mit Spiegeln (s. Abb. 10). Als Gefolge der übers Wasser fahrenden Aphrodite unter anderen 2 Nereiden auf der sehr fein gezeichneten Berliner Kanne nr. 2660 aus Athen. — **Geflügelte Nereiden** auf Fischen auf dem Deckelbild einer praenestinischen Ciste, *Mon. d. Inst.* 6 u. 7 Taf. 63 (s. Abb. 11). — Ein Fragment eines Nereidenfrieses Berliner Vasens. nr. 4122 — Einzelstatuen von Nereiden, die erhalten sind, gehörten ursprünglich wohl einem gröfserem Komplex an, oder dienten als Schmuck von Brunnenanlagen, Bassins u. dgl. In Florenz, Uffizien, befindet sich eine Nereide auf einem Seepferd reitend, der Unterkörper leicht mit dem Mantel umhüllt, *Amelung, Führer d. d. Antiken von Florenz* S. 77 nr. 108, abgeb. *H. Meyers Gesch. d. bild. Künste* Taf. 10 A. Im **Vatikan** zwei Nereiden auf Seepferden, *Friederichs-Wolters, Gipsabg.* 1546. 1547; ein Fragment in Ince Blundell Hall, *Michaelis, Arch. Ztg.* 1874 S. 27 nr. 83, auf einem Hippokampen seitwärts sitzend. Ob in der vatikanischen Gruppe des eine sich sträubende Frauengestalt raubenden Tritons eine Nereide zu erkennen ist, ist zweifelhaft, s. *Baumeister, Denkmäler* 3 S. 1864. *Müller, Handbuch* § 402, 3. — Besonders finden wir Nereiden nicht selten als **Sarkophagschmuck** verwendet. 4 solche Darstellungen, N. mit den Waffen des Achill, sind schon oben erwähnt; weiter sind zu nennen 5) ein Sarkophagbruchstück in Turin, *Wolters* nr. 1834 (*Millin, Gall. mythol.* Taf. 49, 303), 6) ein römischer Sarkophag aus Medina Sidonia mit den Bildnissen von Mann und Frau in einem von Tritonen und Nereiden umgebenen Medaillon, nebst Barken und Ruderern (*Hübner, Ant. Bildw. in Madr.* S. 318). 7) Nereiden und Meerdämonen auf einem Sarkophag der Galleria Corsini in Rom (*Mon. d. Inst.* 6 Taf. 26). 8) Tritonen und Nereiden an einer Urne, Relief, *Mus.*



9 b) Nereide auf einem Seekentauren, Bruchstück desselben Frieses *Heydemann* a. a. O. nr. 251.





10) Nereidenzug vom Fufs einer Berliner Amphora nr. 3258 (nach *Gerhard, Apul. Vasenbilder* Taf. 10).

Pio-Clem. 4 tav. 33, erotischen Charakters. 9) Sarkophagrelief aus Rom, Venus Anadyomene unter Meeresdämonen, *Gerhard, Ant. Bildw.* Taf. 100, 1 (s. Abb. 12). 10) Ebenda Taf. 100, 2. Sarkophag aus Villa Miollis in Rom: Nereiden und Tritonen um die Maske eines Flufsgottes versammelt. Weiteres vgl. *Müller, Handb.* § 402, 3. *Clarac, Mus. de sculpt.* pl. 206—209. *Millin, Gal. mythol.* 73, 298. Endlich sind diese Meerjungfrauen im Verein mit Seewesen aller Art auch sehr beliebt in der Wandmalerei, sowohl in ganzen Zügen, als in Einzelgruppen, als endlich in rein ornamentaler Art, verflochten und übergehend in Rankenwerk; *Sittl, Atlas* Taf. 19, 7 (Pomp. Wandgemälde) und 19, 2 (Stuckrelief vom Grab der Valerier in Rom). Die Vorstellung von Nereiden mit Fischschwänzen, die man aus *Plin. N. H.* 9, 4 entnehmen will, scheint der griechischen Kunst fremd und die vereinzelten Beispiele solcher fischschwänzigen Frauen z. B. ein Relief *Gal. Giust.* 2, 142, *Friederichs-Wolters* 186, Bronzefigur von einem Geräte, gefunden bei Perugia, werden als Tritoninnen zu fassen sein.

11) Geflügelte Nereiden. Deckelbild einer pränest. Cista (nach *Mon. d. Inst.* 6/7 Taf. 63).

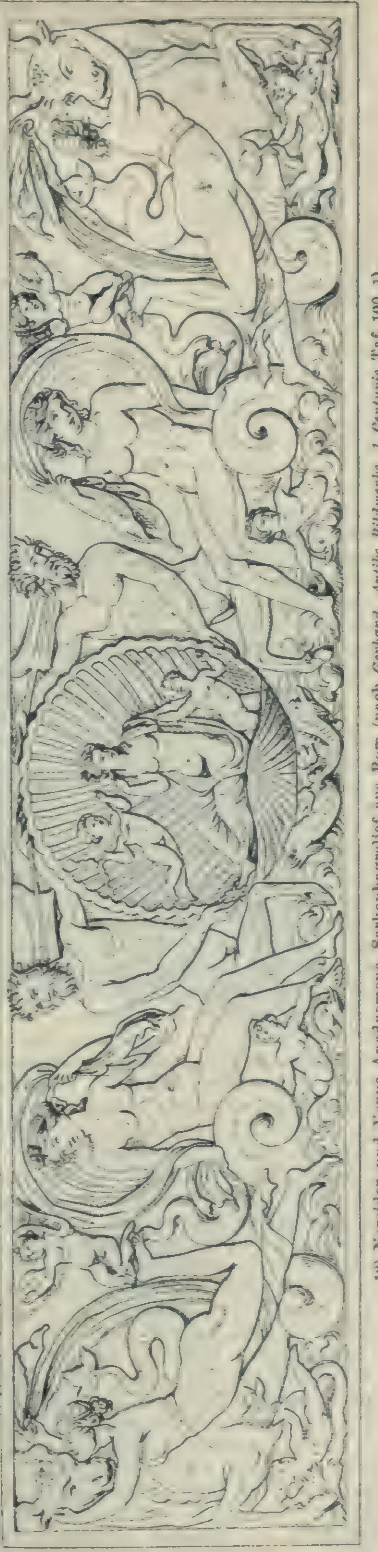
Kultus.

Wie tief der Nereidenglaube in der griechischen Volksseele wurzelte, sieht man teils in dem Fortleben desselben bei den Neugriechen, teils aus der litterarischen und monumentalen Überlieferung. Gerade die häufige Verwendung von Nereiden auf Sarkophagen ist ein Beweis für diesen Glauben, vgl. *Martha, Quid significaverint sepulcrales Nereidum figurae.* Paris 1882. Ihr Aufzug ist eine Erinnerung an das Geleite, das sie einst dem Achill zur Insel Leuke, bei seinem Eingang in die Unsterblichkeit gegeben haben, also ein Sinnbild des Unsterblichkeitsglaubens. Häufig begegnen wir, namentlich wo es sich um glückliche Fahrt handelt, Anrufungen der Nereiden, z. B. *Soph. Phil.* 1470. *Eurip. Hel.* 1586. *Arist. Thesm.* 325. *Orph. Hym.* 24. *Anthol. gr.* 6, 349 u. a. Die Seeleute opfern Poseidon, Amphitrite und den Nereiden, *Arrian de ven.* 35 und Alexander d. Gr. bei seiner Überfahrt über den Hellespont und über den Hydaspes, *Arrian Anab.* 1, 11, 6, *Indica* 18, 11. Als Kultstätten sind bezeugt Kap **Sepias**, *Herod.* 7, 191, das dort als ihr eigentliches Gebiet bezeichnet wird. *Eurip. Androm.* 16—20. **Lesbos**, *Plut. Sept. Sap. Conv.* 20. **Delos**, *Athen.* 7 p. 296 C, der **Isthmus** von Korinth, *Pind. Isthm.* 5(6), 6, *Paus.* 2, 1, 8, wo es heifst: ταύταις καὶ ἑτέρωθι τῆς Ἑλλάδος βωμοὺς οἶδα ὄντας, τοὺς δὲ καὶ τεμένη σφίσιν ἀναθέντας ποιμαίνισιν (l. πρὸς λιμέσιν oder πρὸς ἠϊόσιν)

nach *Schol. Ap. Rhod.* 2, 658, *Preller-Robert* 1, 557, 5, Kardamyle, *Paus.* 3, 26, 7, Kerkyra, *Schol. Ap. Rhod.* 4, 1217, Erythrae in Verbindung mit Achill, *Dittenberger, Sylloge Epigr.* 376, 52. 76. Ein Kult der Doto allein bestand in Gabala, *Paus.* 2, 1, 8. Wie die mitgeteilte Pausaniasstelle lehrt, war aber ihr Kult in ganz Griechenland verbreitet, und wenn man sich um ihre Huld bemühte, so liegt darin, daſs man sie nicht bloſs als huldvolle Mächte verehrte, sondern auch ihren Groll abwenden zu müssen glaubte. Denn daſs sie auch furchtbare Mächte denen werden, die sie verachten, das zeigen die Vorstellungen, die von ihnen bis in unsere Tage im Griechenvolke fortleben.

Volksglaube der Neugriechen.
(Nach *Bernhard Schmidt, Das Volksleben der Neugriechen* 1, 98—130).

Der neugriechische Begriff Neraiden ist umfassender als der alte, und begreift auch Najaden, Dryaden und Oreaden in sich. Sie werden auch kurzweg die Mädchen und euphemistisch die guten Fräulein genannt. In Wuchs, Schönheit und äuſserer Erscheinung (weiſse Gewänder, Blumenschmuck, weiſse Kopftücher) gleichen die Neraiden des heutigen Volksglaubens ganz den Darstellungen auf antiken Bildwerken, z. B. *Monum. d. Inst.* 6, 26. Die Vorstellung, daſs ihre Schönheit durch tierische Bildung der Füſse (Ziegen- und Eselsfüſse) beeinträchtigt werde, ist vereinzelt, vorherrschend die Vorstellung vollkommen menschlicher Gestalt. Die Fischweibchen mit einem Schiff auf der Hand, die an Seeplätzen zuweilen als Wandbilder zu sehen sind, dürften kaum für Neraiden des Volksglaubens zu halten sein. Dieser spricht den Neraiden dieselben Eigenschaften zu, die den alten Nereiden zukamen, leichte Beweglichkeit, Behendigkeit, das Vermögen sich auf der Stelle unsichtbar zu machen und auch sich in die Luft zu schwingen. (Damit vergleiche man (Abb. 11) die geflügelten Nereiden auf dem praenestinischen Cistendeckel, *Mon. d. Inst.* 6 u. 7 Taf. 63). Auch haben sie die Fähigkeit, sich in verschiedene Gestalten zu verwandeln, ja selbst durch Schlüssellöcher zu schlüpfen. Sie spinnen und weben noch wie die goldenspindligen Nereustöchter des *Pindar*: Neraidengarn nennt man eine Schlingpflanze an Bäumen, Neraidenspindeln durchlöcherte Steinchen (vgl. unsere sog. Glückssteine), die als Amulette gegen Dämonen getragen werden. Ebenso haben sie die Gabe der Weissagung, und bezaubernd ist ihr Gesang. In manchen Gegenden haben sie noch eine Gebieterin ἡ μεγάλη κυρά oder Πρώτη ἡ μεγαλίτερη genannt, die milder und menschenfreundlicher ist als die übrigen. *B. Schmidt* vermutet darin eine groſse Gottheit der antiken Mythologie, wahrscheinlich Artemis. Eher dürfte dabei an Thetis zu denken sein, die δέσποινα der Nereiden des alten Glaubens. In Elis heiſst sie Lamia. Vielfach erscheinen die Neraiden als Frauen von Dämonen und Teufeln. Vorherrschend ist jedoch die Vorstellung jugendlicher Mädchenhaftigkeit und herber Jungfräulichkeit: in einer kretischen Sage stoſsen sie eine Gefährtin, die



12) Nereiden und Venus Anadyomene, Sarkophagrelief aus Rom (nach *Gerhard, Antike Bildwerke, 1. Centurie* Taf. 100, 1).

sich mit einem jungen Landmann verbunden hat, aus ihrer Gemeinschaft aus. Sie lieben aber Fröhlichkeit und Lust, Musik und Tanz, besonders bei Nacht auf den Tennen der Landleute. Die Dämonen, die ihnen zu ihren nächtlichen Tänzen aufspielen, sind eine Erinnerung an Pan und die Satyrn. Die Neraiden versammeln sich gern um musicierende Hirten und beginnen fröhliche Reigen (Kephalonia, Kreta). Man erzählt, dafs sie nicht selten Sterblichen ihre Liebe schenken und verschmäht schwere Rache nehmen, gegen wirkliche Vermählung mit Sterblichen aber eine Abneigung haben. Doch kann man sie zur Ehe zwingen, wenn man ihnen einen Gegenstand, ihr Kopftuch oder einen Ring oder (in Euboia vereinzelt) ihre abgelegten Flügel entreifst. Erinnern schon diese Züge an Thetis und Peleus, so noch mehr eine kretische Sage, wonach ein Jüngling eine Neraide dadurch gewinnt, dafs er sie um den Hahnenschrei bei den Haaren fafst und trotz Verwandlung in einen Hund, Schlange, Kamel, Feuer nicht fahren läfst. Die so in die Ehe Gezwungenen verlieren aber ihre Fröhlichkeit, verweigern die Sprache und suchen auf alle Weise sich wieder zu befreien. Von manchen Familien glaubt man, dafs sie aus solcher Neraidenehe stammen. Soweit stimmen die modernen Vorstellungen mit dem alten Nereidenglauben im wesentlichen überein. Die weiteren Vorstellungen sind gröfstenteils von andern antiken Gottheiten wie Najaden, Striglen und Harpyien auf die Neraiden übertragen. In manchen Gegenden spielen sie eine ähnliche Rolle wie die Heinzelmännchen, doch stören sie auch zuweilen die Arbeit der Menschen, besonders das Spinnen, durch nächtliche Verwirrung des Garns. Sie sind den wohlgestalteten Kindern der Menschen gefährlich, die sie gern rauben oder ihnen nächtlich Blut aussaugen (vgl. Empusa, Striglen, Vampyrglauben). Besonders gefährlich sind die Neraiden um die Mittagsstunde, zumal im Sommer, in der Nähe von Brunnen, überhaupt am Wasser, unter Bäumen und an Kreuzwegen. Da wird der Mensch leicht von ihnen „ergriffen“, d. h. er erhält einen Schlag, einen plötzlichen geistigen oder körperlichen Schaden, oder verliert den Verstand; besonders bedroht sind dabei Kinder, Jünglinge, Jungfrauen, Neuvermählte und Schwangere. (Vgl. *νυμφόληπτος Plut. Arist.* 11 im Sinne von verrückt und die verwandte Vorstellung *Theokr. Id.* 1, 15, wonach um die Mittagszeit Pan schläft und nicht gestört werden darf, will man nicht seinen Zorn erregen.) Ebenso gefährlich ist Mitternacht, wo die Neraiden ihre Mahlzeit halten und nicht gern von Menschen gestört werden. Bei jungen hübschen Personen äufsert sich diese Einwirkung der Neraiden bisweilen in einer Schwermut, die sie in die Einsamkeit treibt und endlich den Tod herbeiführt. Die Neraiden holen so den Bezauberten zu sich (Anklang an die Hylassage). Diese Vorstellung findet oft in antiken Grabschriften ihren Ausdruck, z. B. *C. I. Gr.* 1, 6201: *παῖδα γὰρ ἐσθλὴν ἥρπασαν ὡς τερπνὴν Ναΐδες, οὐ θάνατος*; in 997 sind es die Oreaden, in 6293 die *Νύμφαι κρηναῖαι*, *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1, 719, 1; ähnlich die Sage von Dryope, *Ant. Lib.* 32. Nach rhodischer Sage erscheinen die Neraiden nächtlichen Wanderern beim Überschreiten von Flüssen und verkünden ihnen schnellen Tod. Manchmal befragen sie einen Menschen und machen ihn, wenn er antwortet, stumm.

Ferner gelten die Neraiden als Urheberinnen des Wirbelwindes, in dem sie den Unglücklichen, welcher darein gerät, entführen. Beim Wirbelwind sagt man „die Neraiden tanzen“. Hier scheinen die Vorstellungen von den Harpyien auf die Neraiden übertragen zu sein. So mischen sich in dem neugriechischen Volksglauben zwei Vorstellungen, eine freundlichere, noch heidnische, und eine unter dem Einflufs des Christentums verfinsterte, die jetzt überwiegt. Denn sie erscheinen oftmals als reine Teufelinnen, *ὀργαὶ θεοῦ — διάβολοι*, sie verschwinden beim Krähen des Hahnes. Ihre Opfer sind dieselben, wie im Altertum an Nymphen, Eumeniden u. a.: Milch und Honig, oft an ganz bestimmten Plätzen: Höhle am Musenhügel, bei Kephisia; schon durch die Beschwörungsformel *μέλι καὶ γάλα στὸν δρόμο σου* kann man ihren Einflufs abwehren. An Dreiwegen wird ihnen Zuckerwerk, von Zauberinnen bereitet, geopfert, auch Ziegen werden gebracht, um die bösen Geister zu versöhnen, ebenso Spindeln, was wieder mehr an die alten Nereiden, die Spinnerinnen im Palaste des Nereus, erinnert. [Siehe über die Nereiden auch *Politis, Μελέτη ἐπὶ τ. βίου τῶν νεωτέρων Ἑλλήνων. Τόμος* 1. Athen 1871 p. 81—126. *Rennell Rodd, The customs and lore in Modern Greece.* London 1892 p. 173--185. *Μιχαήλ, Μακεδονικά, ἤτοι νεώτερα ἑλληνικὰ ἤθη ἐν Μακεδονίᾳ ἐν σχέσει πρὸς τὰ ἀρχαῖα.* Hermupolis 1879. *Tatarakis*, in den *Νεολληνικὰ Ἀνάλεκτα.* 1. 1872 p.322—324 (Melos). *Bent, The Cyclades* p. 12—16 (Seriphos). *Γεώργιος Σ. Φραγκούδη, Κυπρίς.* Athen 1890 p. 74. *Mannhardt, A. W. F. K.* 36 ff. Drexler.] [Weizsäcker.]

Nereus (*Νηρεύς*). Dafs wir es in *Νηρεύς* mit einem Meergotte zu thun haben, geht schon aus dem Namen aufs deutlichste hervor. Er geht auf dieselbe Wurzel zurück wie *νέω, ναῦς, νᾶμα, νῆσος* und das neugriechische Wort für Wasser *νερό*. Am nächsten steht der Bildung nach das in guter Zeit nur bei den Tragikern nachweisbare Adjektiv *ναρός*, *Äschyl. frgm.* 347; *Soph. frgm.* 569 (*Nauck*[2]). Die Bedeutung dieses Wortes geben *Phot. Lex.* 286, 8 ff.. *Etym. M.* 597, 45. *Schol. Hom. Σ* 38 als *ῥευστικός* bezw. *ὑγρός*; vgl. auch *Curtius, Grundz. d. gr. Etym.*[5] S. 319. *Fick, Wörterb. d. indog. Spr.* 1 S. 123. 250. Die richtige Etymologie des Namens finden wir in dem erwähnten *Iliasscholion*, ebenso bei *Eustath. ad Hom.* 87, 5 und 1625, 54, während er ebenda 437, 15 von *νάειν* und *ῥέειν* und bei *Cornut.* 23 von *νέομαι* abgeleitet wird.

Die Götterlehre sieht in Nereus eines der ältesten göttlichen Wesen, jedenfalls einen älteren Beherrscher des Meeres als Poseidon. Der älteste unter den Meergöttern ist er nach *Orph. Argon.* 336. Die *hesiodische Theogonie* macht ihn zum Sohne des Pontos (v. 233),

welcher sich niemals von der elementaren Abstraktion zur belebten Personifikation entwickelt hat. Wenn *Phil. Bybl.* bei *Euseb. Praep. ev.* 1, 10, 26 Nereus den Vater des Pontos nennt, so ist dies natürlich nur eine falsche Übertragung semitischer Götternamen. Ohne mythologischen Wert ist es ferner, wenn *Plaut. Trin.* 4, 1, 1 Nereus zum Bruder des Poseidon macht. Dafs Nereus wie die übrigen Pontoskinder Gaia zur Mutter habe, geht aus *Hesiod* a. a. O. nicht hervor; doch fafsten es so auf *Apollod. Bibl.* 1, 2, 6; *Hyg. Praef.*; *Philargyr. ad Verg. Georg.* 4, 92. Nereus' Gattin ist Doris, mit welcher er die Nereiden erzeugt, s. d. Von einem Sohne dieses Paares, Nerites, der durch seine Schönheit bald seine Jugendgespielin Aphrodite, bald Poseidon bestrickte, berichten nur die bei *Älian. Hist. an.* 14, 28 wiedererzählten Fischermärchen. Da sie alle mit der Verwandlung dieses Sohnes in die *νηρίτης* genannte Muschel schliefsen, darf man annehmen, dafs erst der Anklang des Namens an Nereus den Anstofs zu diesen Erfindungen gegeben. Unwahrscheinlich ist die Deutung einer Terrakottagruppe aus Ägina auf Aphrodite und Nerites, *Arch. Zeit.* 1865 Taf. 200; vgl. S. 71 ff. (*Stark*).

Nereus spielt in der griechischen Mythologie eine weit bescheidenere Rolle als vielfach angenommen wird, z. B. von *Preller-Robert, Gr. Myth.* S. 554. In der Volksvorstellung trat seine Gestalt gänzlich hinter der des jüngeren Meerbeherrschers Poseidon zurück, während seine Töchter, die Nereiden, allezeit die hellenische Phantasie stark in Anspruch nahmen. Ja, Nereus spielt fast nur als Vater der Nereiden eine Rolle, so dafs der Schlufs nahe liegt, er sei der erst durch Rückschlufs aus diesen überhaupt entstandene „Meeresalte", Ἅλιος γέρων. [Vgl. *Kuruniotis, Herakles mit Halios geron u. Triton* S. 6 ff.] Damit verträgt sich freilich nicht *Welckers* Ansicht (*Gr. Götterl.* 1 S. 618), dafs in der ältesten Mythologie Thetis die einzige Nereustochter gewesen sei; die Verkörperung der Meereswellen durch eine grofse Mädchenschar ist eine ebenso natürliche Vorstellung, als eine Einzelgestalt an dieser Stelle bedeutungslos wäre.

Vielmehr mufs man annehmen, dafs Thetis von vornherein eine Einzelgestalt war; aber zur Nereustochter wurde sie erst, als sie schon längst die Mutter des Achilleus war, um diesem göttlichen Ursprung zu verleihen.

Die Bezeichnung „Meergreis" Ἅλιος γέρων ist „Kollektivname der vor Poseidon zurücktretenden Gottheiten, der depossedierten Meeresfürsten", (*Escher, Triton und seine Bekämpfung durch Herakles* S. 7). Nereus teilte ihn mit Triton (s. d.), Glaukos, Phorkys u. Proteus; zu den bei *Escher* a. a. O. S. 1 ff. angeführten Belegstellen vgl. auch *Schol. Vict.* zu *Hom.* Σ 38. Nicht für alle diese Gestalten ist *Eschers* Folgerung berechtigt, dafs die Sondernamen älter sein müfsten als der gemeinsame. Der letztere ist natürlich von einem vorposeidonischen Meergotte erst auf die anderen übertragen worden; aber ursprünglich ist er doch wohl an einer Stelle aufgekommen, wo der „ältere Meergott" einen besonderen Namen nicht führte. Dafs ἅλιος γέρων zuerst sich mit Nereus gedeckt, ist darum wahrscheinlich, weil erstens, wie oben erwähnt, Nereus erst seinen Töchtern seine mythologische Existenz d. h. auch zugleich seinen Namen zu verdanken scheint, und zweitens, weil an seiner Gestalt hauptsächlich die greisenhaften Züge, das Verständige, Wohlwollende aber auch das Kraftlose ausgebildet sind. Dafs man diesen älteren Meergöttern greisenhaftes Aussehen



1) Herakles und Nereus, umgeben von 2 Nereiden (nach *Gerhard, Auserl. Vasenb.* Taf. 112); vgl. Sp. 246, 10 ff.

andichtete, leiteten die alten Gelehrten von dem Schaume der sich brechenden Wogen ab, *Cornut.* 23. *Schol. Hom. A* 358. *Eustath. ad Hom.* 116, 25. *Serv. ad Verg. Georg.* 9, 403, vgl. *Schömann, Opusc. ac.* 2 S. 211. Da jedoch bei Poseidon dieser Zug völlig fehlt, kann man ihn nur auf die Einreihung der „Meeresalten“ in die göttliche Genealogie zurückführen, in welcher sie der gleichen Generation angehören, wie die Titanen.

Als Meergott genoſs Nereus immer einen gewissen, wenn auch bescheidenen Kult. *Paus.* 3, 21, 9 erzählt, daſs die Gytheaten einen *Γέρων* verehren, *οἰκεῖν ἐν θαλάσσῃ φάμενοι*, und daſs er in ihm den Nereus wiedererkannt habe, vgl. *Wide, Lakonische Kulte* S. 222 ff. — *Gaedechens* (*Glaukos d. Meergott* S. 189 ff. und in *Roschers Lexikon* 1 Sp. 1682) ebenso *Welcker, Gr. Götterl.* 3 S. 187 hielten *Pausanias'* Ansicht für falsch und identifizierten Glaukos mit dem gytheatischen Geron. *Escher* a. a. O. S. 3 hat mit Recht hervorgehoben, daſs nach *Pausanias'* Worten das Bild des Geron rein menschliche Züge, ja nicht einmal ein charakteristisches Attribut trug, was bei Nereus durchaus der Gepflogenheit entspricht, während es bei den anderen Meeresalten, zumal bei Glaukos, unzulässig ist. So ist Nereus auch der *ἅλιος γέρων* der Kolchoskanne (Berlin 1732. *Klein, Meistersign.* S. 48. *Gerhard, Auserl. Vasenb.* Taf. 122. *Wiener Vorl.-Bl.* 1889 Taf. 1, 20). — Sonst wird Nereus nur in später Zeit und selten als Meerbeherrscher angerufen, so *Orph. Hymn.* 23. *Oppian. Hal.* 2, 36. *Cyneg.* 1, 77. Den Dreizack führt er bei *Verg. Aen.* 2, 418 und mehrfach in Vasenbildern, so *Gerhard, Auserl. Vasenb.* Taf. 8. *Wiener Vorl.-Bl.* Ser. 7 Taf. 2, während die mischgestaltigen Wesen, welche ihn führen, zu Unrecht von *Gerhard* a. a O. 1 S. 37 auf Nereus bezogen sind. Öfter wird das Meer als sein Bereich und Wohnsitz bezeichnet, so schon *Hom. A* 358. *Eur. Androm.* 161. *Alexis* bei *Athen.* 3, 107 A. *Phanias* bei *Athen.* 1, 6 F. Metonymisch braucht Nereus für Meer zuerst *Kallim. Hymn.* 1, 40 (vgl. *Schneider, Callimachea* 1 S. 147), später (*Tibull*), 4, 1, 58. *Ovid. Met.* 1, 187. *Orph. Lith.* 584. *Anonym. Alleg.* bei *Westermann, Myth. gr.* S. 228. *Nonn. Dionys.*, der 6, 216; 32, 194; 36, 96 von einem *Ἄραψ Νηρεύς*, 25, 51 von einem *Λίβυς N.* spricht.

Nereus ist, wie schon bemerkt, ausgezeichnet

2) Nereus und Herakles, Thondiskus (nach *Benndorf, Griech. u. sicil. Vasenbilder* Taf. 37, 4b); vgl. Sp. 247, 1 ff.

durch den Zug des väterlichen Wohlwollens, der besonders in dem innigen Verhältnisse zu seinen Töchtern sich ausspricht, und nur ausnahmsweise erscheint auch er einmal als feindlich stürmischer Dämon, *Verg. Aen.* 2, 418 f. Die Vorstellung von ihm hing in der späteren Zeit hauptsächlich von seiner Charakterisierung in der *hesiodischen Theogonie* ab:

v. 233. *Νηρέα δ' ἀψευδέα καὶ ἀληθέα γείνατο Πόντος*
πρεσβύτατον παίδων· αὐτὰρ καλέουσι γέροντα
οὕνεκα νημερτής τε καὶ ἤπιος οὐδὲ θεμιστῶν
λήθεται ἀλλὰ δίκαια καὶ ἤπια δήνεα οἶδεν.

Neue Nahrung gab dieser Vorstellung *Pind. Pyth.* 3, 94 ff.:

μὴ λόγον βλάπτων ἁλίοιο γέροντος κρυπτέτω
κεῖνος αἰνεῖν καὶ τὸν ἐχθρὸν παντὶ θυμῷ σύν γε δίκᾳ καλὰ ῥέζοντ' ἔννεπεν,

wozu das *Scholion* bemerkt, daſs dieser Grundsatz, auch dem Gegner Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, ein *λόγος Νηρέως* wäre. In der Fassung des *Scholions* will *Escher* a. a. O. S. 3 ein Citat aus einem Epos eingeschlossen sehen. Wahrscheinlich liegt ein solches schon den Worten *Pindars* zu Grunde, die sich mit leichter Mühe in episches Versmaſs umsetzen lassen.*)

Wie Glaukos, Proteus und andere Wassergottheiten, z. B. die Meertöchter im Nibelungenliede, besitzt Nereus auch mantische Kraft. So sagt er nach *Hor. Carm.* 1, 15 Paris das Unglück Troias voraus, wie *Heyne, Observ. ad Apollod.* S. 171 vermutet, nach der Version eines griechischen Dichters. *Welckers* Einsetzung des *Bakchylides* beruht jedoch auf einem Irrtum. Nach *Porphyr.* zu *Hor. Od.* 1, 15 ahmt *Horaz* hier wohl den *Bakchylides* nach, doch wird bei diesem Troias Fall von Kassandra prophezeit. Bei *Apoll. Rhod.* 1, 1310 prophezeit als *ὑποφήτης* des Nereus den Argonauten Glaukos, welcher nach *Nikandros* (*Athen.* 7, 296 F.; *frgm.* 25 *Schneider*) in einem Liebesverhältnisse zu ihm steht. Auf Nereus mantische Kraft beziehen sich auch seine Epitheta *εὔβουλος* bei *Pind. Pyth.* 3, 98; *Bacchyl. frgm.* 6 (*Kenyon*), *ἀψευδής*, *νημερτής* bei *Hes.*

*) Etwa so:
Καὶ τοὺς ἐχθροὺς κεῖνος ἐπαινεῖν ἔννεπε παντὶ θυμῷ σύν γε δίκᾳ καλὰ ῥέζοντας.

Theog. a. a. O., wie auch die Namen einiger Nereiden hierauf anspielen: Νημερτής, Ἀψευδής bei *Hom.* Σ 46, Θεμιστώ, Προνόη, Νημερτής bei *Hes. Theog.* 261 f. — Die mit der Mantik nahe verbundene Iatrik vertritt der sicherlich in diesen Kreis gehörige, in der Troas verehrte Neryllinos, dessen Bild χρηματίζειν καὶ ἰᾶσθαι νοσοῦντας νομίζεται; *Athenag. Leg.* 23, vgl. *Lobeck, Aglaoph.* 1171.

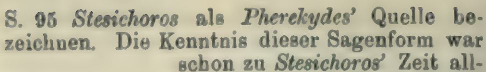
In den Götter- und Heroenmythen tritt Nereus nur sehr selten auf, gewöhnlich als freundlicher Gönner. Aphrodite wird in seinem Hause aufgezogen, *Lucian. Tragodop.* 87. *Älian. Hist. An.* 14, 28. Als Herakles des Sonnenbechers bedarf, erhält er diesen nach *Panyassis* von Nereus, nach *Peisandros* von Okeanos, *Athen.* 11, 469 D. Eine lustige Travestie dieses Zuges finden wir bei *Ptolem. Hephaest.* 6 (*Westermann, Mythogr. gr.* S. 196, 8): Als alle Götter dem Peleus Geschenke bringen, spendet ihm sein Schwiegervater Nereus ein „Göttersalz“, ein unfehlbares Mittel für πολυφαγία, ὄρεξις und πέψις; jedenfalls geht dieser Einfall auf ein Satyrstück oder eine Komödie, allenfalls auch auf ein Epigramm zurück, wie überhaupt *Ptolemäus Hephästion* weitaus besser ist als sein Ruf.

Auch der einzige Kampf des Nereus, von welchem wir hören, zeigt ihn im Grunde als hilfreichen Gott; nur mufs er in diesem Falle erst gezwungen werden seine Wohlthat zu erweisen. Als Herakles ausgezogen war die goldenen Äpfel zu holen, so erzählte *Pherecydes* (*frgm.* 33 in *Müller, Fragm. hist. gr.* 1 S. 78. *Apollod. Bibl.* 2, 5, 11, 5. *Schol. Apoll. Rh.* 4, 1396), gelangte er an den Eridanos. Die Nymphen daselbst, Töchter des Zeus und der Themis (also Moiren), verraten ihm, dafs Nereus den Weg zu den goldenen Äpfeln wisse. Herakles überfällt ihn darum im Schlafe und hält ihn trotz Verwandlung in mancherlei Ge-



3) Herakles bei Nereus (nach *Annali dell' Instituto* 1878 Tav. d'agg. E); vgl. Sp. 247, 9 ff.

4) Nereus. Aus einem Peleus-Thetisbilde (nach *Gerhard. Auserl. Vasenb.* Taf. 178 9); vgl. Sp. 247, 23 ff.



stalten, z. B. Wasser und Feuer, fest, bis er ihm Bescheid gegeben. Da *Stesichoros* bei *Keller,*



5) Nereus und Doris. Von einer Schale des Duris (nach *Wiener Vorlegeblätter* Ser. 7 Taf. 2); vgl. Sp. 247, 41.

Rer. nat. script. S. 110 von Verwandlungen des Nereus erzählte, nahm *Wilamowitz, Herakles*[1] 1



6) Nereus auf Hippokamp (nach *Gerhard, Auserl. Vasenb.* Taf. 8); vgl. Sp. 247, 66 ff.

S. 272 mit Wahrscheinlichkeit an, daſs er diesen Kampf gegen Herakles behandelt habe. Schwerlich darf man aber darum schon mit *Escher* a. a. O. S. 95 *Stesichoros* als *Pherekydes'* Quelle bezeichnen. Die Kenntnis dieser Sagenform war schon zu *Stesichoros'* Zeit allgemein. Ein schwarzfiguriges Pariser Vasenbild, das sicherlich noch in die erste Hälfte des sechsten Jahrhunderts gehört, stimmt mit jenem Berichte nicht nur überein, sondern stellt diesen Kampf noch ausführlicher dar (*Gerhard, Auserl. Vasenb.* Taf. 112, danach *Baumeister, Denkmäler* S. 1017). Durch Wellenlinien und Delphine ist der Schauplatz als das Meeresufer charakterisiert. Nereus, greisenhaft, bekleidet mit Chiton und Himation, will nach rechts enteilen, aber Herakles hat ihn bereits erreicht und umklammert ihn mit Aufbietung aller Kraft. Vier von Nereus' Rücken ausgehende Strahlen deuten die Verwandlung in Wasser oder Feuer an. Rechts und links von dieser Gruppe entweicht je eine weibliche Gestalt; die zur Linken hält einen Löwen, während an der anderen ein Panther heraufklettert: Zwei Nereiden haben versucht dem Alten zu helfen und sich wie Thetis oder Proteus in Ungetüme verwandelt, ohne jedoch damit etwas erreichen zu können. Dieses Eingreifen der Nereiden als Erfindung des Vasenmalers gelten zu lassen ist gewiſs unzulässig; es muſs in der Volkssage oder im Epos schon vorgekommen sein. — Ohne Verwandlung findet die Ergreifung des Nereus sich auf einer schwarzfigurigen Lekythos in Athen, vgl. Bd. 1 Sp. 2193, während *Gerhard* a. a. O. Taf. 113 aus diesem Zusammenhange zu streichen ist, vgl. *Klügmann, Ann. dell' Inst.* 1878 S. 39, Anm.

Von den drei rotfigurigen Vasenbildern dieses Gegenstandes halten zwei am alten Typus fest, vgl. Bd. 1 Sp. 2230, das Bild einer Hydria des *Brit. Mus.* 716 und das eines wahrscheinlich zum Aufhängen bestimmten

Thondiskus, *Benndorf, Griech. u. sic. Vasenb.* Taf. 32, 4 b. Auf dem ersteren hat Nereus weifses Haar und einen langen weifsen Bart, und auch Herakles ist bärtig; auf dem zweiten ist Herakles jugendlich, und nur durch die Spärlichkeit von Haupt- und Barthaar ist das Greisenhafte an Nereus ausgedrückt. — Ganz eigentümlich ist die (Fig. 3) Scene in dem dritten Bilde, *Ann. d. Inst.* 1878 tav. d'agg. E. Herakles, jugendlich, tobt im Inneren eines Hauses. Er hat, nach den Krügen und Kannen zu schliefsen, in Nereus' Hause eine gute Aufnahme gefunden, sich dann des Dreizacks bemächtigt und ist im Begriffe mit diesem Mobilien und Gefäfse zusammenzuschlagen, sicherlich in der Absicht von Nereus das Geheimnis zu erpressen. Dieser, mit weifsem Haupt- und Barthaar und einer grofsen Glatze, steht dabei und scheint auf den Gast zu schelten. Das Vasenbild ist nicht so alt, dafs eine Abhängigkeit vom Satyrspiele, dem die Scene in der Auffassung am nächsten steht, ausgeschlossen wäre.

Von Kunstdarstellungen kommen für Nereus fast ausschliefslich Vasenbilder in Betracht. Er ist eine häufige Nebenfigur bei Herakles' Kampfe mit dem anderen „Meergreis“, dem Triton; die betreffenden Denkmäler sind zusammengestellt von *Petersen, Ann. d. Inst.* 1882 S. 86 f.; vgl. *Escher* a. a. O. S. 137; u. d. Art. Herakles. Ferner boten die Darstellungen vom Liebeskampfe des Peleus mit Thetis oft Gelegenheit Nereus als Nebenfigur zu verwenden. Gewöhnlich finden wir in den Schalenbildern ihn auf dem Reverse stehend oder sitzend, während ihm seine Töchter oder auch Hermes die Nachricht von dem Vorfalle überbringen. Die letzte und vollständigste Zusammenstellung der Denkmäler bietet *Gräf, Jahrbuch d. arch. Inst.* 1 S. 201 ff. In fast allen Fällen ist Nereus greisenhaft gebildet — eine Ausnahme bildet (Fig. 5) die Durisschale des Louvre (*Klein, Meistersign.* S. 158, 15, abgeb. *Wiener Vorl.-Bl.* Ser. 7 Taf. 2) —, bekleidet mit Chiton und Himation, meist durch einen Stab oder Scepter, selten durch den Dreizack ausgezeichnet, dagegen öfter durch Delphine kenntlich. —

Einen litterarisch nicht bezeugten Mythus stellt ein Vasenbild (*Bull. Nap.* N. S. 5 Taf. 2. *Brunns Vorlegebl.* Taf. 12) dar. Auf dem Meeresgrund thronen Nereus und Thetis, zwischen ihnen stehen zwei Nereiden. Achilleus, knabenhaft, der von Hermes hereingeleitet wird, soll von Nereus ein Diadem empfangen. Alle Figuren sind inschriftlich bezeichnet, auch die Nereiden als Kymathoe und Psamathe. In der Situation zeigt diese Darstellung eine überaus grofse Verwandtschaft mit den Bildern von Theseus' Anerkennung durch Poseidon, so dafs man auch hier wohl eine Anerkennung von Achills göttlicher Abkunft erblicken darf; zum Pfande derselben soll das von Nereus dargebotene Diadem dienen. *Minervinis* Erklärung (*Bull. Nap.* a. a. O. S. 17) auf Achills Empfang in Leuke scheitert an der ausgesprochen knabenhaften Erscheinung.

Nereus allein sehen wir in dem auf einem Hippokampen reitenden, einen Dreizack haltenden Greise (Fig. 6) auf mehreren schwarzfigurigen Vasen (*Lenormant et de Witte, Élite céram.* 3 Taf. 1—3. *Gerhard, Auserl. Vasenb.* Taf. 8).

Auf dem pergamenischen Gigantenfriese endlich war der inschriftlich bezeichnete Nereus durch eine, wie es scheint, aus „Fischhaut“ gefertigte Mütze charakterisiert (*Beschreibung der pergamen. Bildwerke* S. 23).

[Bloch.]

Nergal*), babylonische Gottheit. Die Aussprache ist gesichert durch die hebräische (נֵרְגַל, 2. *Kön.* 17, 30. *Jer.* 39, 3. 13), syrische, mandäische (s. u. Sp. 268) und phönizische (*Corp. Inscr. semit.* 119) Transskription, sowie durch die griechische in den Namen *Νηριγλίσαρος* (*Berosus*) und *Νήργιλος*. Nergal, der Stadtgott von Kutha (II R 60, 12 a u 11 b — so zusammengehörig) ist seiner Naturgrundlage nach Gottheit der verzehrenden Sonnenglut**); dann übertragen der Kriegsgott, der mit seinem Schreckensglanz dem Feinde tödliche Seuchen und Verderben bringt. In beiden Eigenschaften erscheint er als Löwengott. Schliefslich wird ihm als einem Gemahl der Höllengöttin auch die Herrschaft in der Unterwelt zugewiesen.

I. Der Kultus des Nergal im altbabylonischen, assyrischen und chaldäo-babylonischen Reiche.

Die zufällige Reihe der Buchstaben ergiebt es, dafs im mythologischen Lexikon nach Marduk, dem Stadtgott von Babel, und Nebo, dem Stadtgott von Borsippa, nunmehr Nergal, der Stadtgott von Kutha, der dritte im Bunde der kultisch wichtigsten babylonischen Götter, zur Behandlung kommt. Durch alle Epochen babylonisch-assyrischer Geschichte, ja darüber hinaus, spielt Kutha mit seinem Nergalkultus neben Babylon und Borsippa eine bedeutende politische Rolle (warum? ist noch nicht festgestellt; s. vorläufig *Winckler, Altorient. Forsch.* 1, 3 S. 218 f.).

Die Stadt Kutha wurde durch *Rassam* in dem fünf Stunden östlich von Babylon gelegenen Ruinenhügel Tel Ibrahim gefunden, wo schon *H. Rawlinson* und *G. Smith* sie vermutet hatten. Der Tempel des Nergal in Kutha hiefs Ešitlam. Auf Grund des bisher bekannt gewordenen Inschriftenmaterials können wir die Baugeschichte des wieder aufgefundenen Tempels bis in die sog. erste Dynastie der Könige von Ur verfolgen (ca. Mitte des 3. Jahrtausends), die sich im Bauen von Tempeln besonders hervorgethan hat. Dungi, König von Ur, König von Sumer und Akkad, wird als Er-

*) Es ist der Wunsch ausgesprochen worden, dafs die Bd. 2 Sp. 773 angekündigte Reihe von Aufsätzen über babylonisch-assyrische Gottheiten erweitert und womöglich vervollständigt werden möge. Es werden neben den bereits erschienenen Artikeln Izdubar, Marduk, Moloch (Anhang), Nebo, Nergal noch folgende erscheinen: Ninib (Adar, Nindar), Nusku, Oannes (Ea), Papsukal, Ramman, Samas, Sin, Tammuz, Tiamat, Zu und (in den Nachträgen) Anu, Anunnaki, Aralu, Aruru, Asur, Bel, Cherub, Dagon, Etana, Gibil, Gula, Istar, Kingu, Martu. [Alfred Jeremias.]

**) Ähnlich wie der griechische Apollon und der italische Mars, vgl. *Roscher, Apollon und Mars.* Leipzig 1873 und die Artikel Apollon und Mars.

bauer (was freilich auch Renovator bedeuten kann) des Nergaltempels Ešitlam in Kutha bezeichnet (*KB* III, 1 S. 80f.). Auf einer in assyrischer Sprache in Nineveh gefundenen Inschrift heifst es: „Dungi, der Mächtige, König von Ur und König der vier Weltgegenden, Erbauer von Ešitlam, dem Tempel des Nergal, seines Herrn, in [.....]a-ki." Wahrscheinlich ist der Name zu Gu-du-a-ki, d. i. Kutha zu ergänzen. Dungi, dessen Einflufs sich bis in jene Gegend erstreckte, hielt den Tempelbau für wichtig genug, ihn auch in der fernen Gegend gebührend zu erwähnen. Vielleicht aber ist [Ninu]-aki d. i. Nineveh zu ergänzen, dann hätte Dungi in Nineveh einen Nergaltempel erbaut, wie Gudea dort einen Istartempel baute (damit erweitere ich meine in *Beitr. z. Assyr.* 3, 1 S. 108 geäufserte Ansicht). Einen anderen Tempelbau aus der Dynastie von Uruk (Singâmil) zu Ehren des Nergal, des Königs der Unterwelt (?), erwähnt ein Alabastertäfelchen des Britischen Museums (*KB* III, 1 S. 84f.). Nach dem Tempel Šit-lam in Kutha wird Nergal schon in altbabylonischen Urkunden mit Vorliebe von Ḫammurabi Šidlamtauddua genannt. So schon in der altbabylonischen Legende IV R 35 nr. 2 und *Coll. de Clercq* nr. 125. Vielleicht ist auch auf der von *Hilprecht* entdeckten und restituierten Vaseninschrift des Lugalzaggisi (3. Jahrtausend, s. *Thureau-Dangin, Revue sémitique* 1897 S. 270) der Z. 30 erwähnte Gott Šid Abkürzung für Šidlamtauddua.

[In den Urkunden der ältesten uns bekannten babyl. Zeit scheinen die Götter Ninib und Ningirsu (d. i. Herr von Girsu, der politischen und religiösen Metropole der Patesi von Lagasch) nahe verwandt, wenn nicht identisch (so *Fr. Hommel*) mit Nergal zu sein. Ningirsu, der schon bei dem südbabylonischen semitischen Könige Eanadu eine hervorragende Rolle spielt (s. *Thureau-Dangin,* a. a. O. 1897 S. 263ff.), ebenso in altbabylonischen Eigennamen (s. *Meifsner, Altbabylon. Privatrecht* nr. 65. 69. 108) und Siegeln (*de Clercq* nr. 197 u. ö.) und in den Gudea-Inschriften, wird auf der Ur-Bau-Inschrift *de Sarzec* pl. VIII als „der mächtige Krieger" des Gottes Enlilla (d. i. Bel) angerufen. Aber nicht nur die Eigenschaft als Kriegsgott hat er mit Nergal gemeinsam, sondern auch die Eigenschaft als chthonischer Gott; der Bauer heifst „Knecht des Ningirsu" und auf dem Fragment K 48 wird von Ningirsu gesagt, dafs ohne seine Vermittelung „Feld und Kanal kein Gelingen giebt und keinen Halm erzeugt". Bei *de Clercq* nr. 125 bleibt es zweifelhaft, ob das neben Ningirsu stehende Šidlamtauddua (Bezeichnung für Nergal) Apposition ist oder ob hier die beiden neben einander aufgezählt sind. Andererseits bezeugt II R 57, 74c die nahe Verwandtschaft zwischen Ningirsu und dem Kriegsgott Ninib (dafs beide identisch sind, beweist die Liste meiner Ansicht nach nicht). Nimmt man hinzu, dafs in altbabylonischer Zeit Ninib und Nergal schwer zu trennen sind (s. *Fr. Hommel, Assyriol. Notes* in *Proc. of the Soc. of Bibl. Arch.* Dez. 1897), so ist die Verwandtschaftskette zwischen Ningirsu, Nergal, Ninib, die alle drei ur-sag lag-ga des Gottes Bel heifsen, geschlossen.]

Sehr alt ist die Bezeichnung des Nergal als Ne-uru-gal, d. h. (Volksetymologie) „Herr des grofsen Landes", d. i. der Unterwelt. Schon auf den altbabyl. Siegeln *de Clercq* nr. 200 u. 243 heifst er so. In der Sintflutlegende aber dürfte En-nu-gi, d. i. wohl dasselbe wie En-kur-nu-gi, „Herr des Landes ohne Heimkehr" Nergal sein*). In der vorhin erwähnten Urkunde des Singamil ist die Bezeichnung als König der Unterwelt wahrscheinlich.

In den uns bekannten Inschriften *Hammurabi's* wird (gewifs zufällig) Nergal nicht erwähnt, wohl aber bei *Samsu-iluna* (*KB* III, 1, 132f.). Aber im ganzen erscheint er selten und nur beiläufig in den historischen Inschriften des altbabylonischen Reiches. *Šamaššumukin* hebt bei der Schilderung des Akitufestes das Kommen des Nergal, des Gewaltigen und Erhabenen, der unter Jauchzen und Frohlocken aus Ešitlam nach Babylon zieht, besonders hervor und nennt ihn in der Prozession neben Bel, dem „Herrn der Herren" (*Lehmann, Šamaššumukin* L⁴ col. III). Dem Wesen des Nergal entspricht es auch, wenn *S.* an anderer Stelle derselben Inschrift sagt: während er von Marduk und Nebo seine Weisheit habe, verdanke er Nergal die Kraft der Männlichkeit und unvergleichlichen Verstand. In den Texten von Tell-el-Amarna erscheint Nergal (London 5. 82) zum ersten Male in der ideographischen Schreibung, die kaum anders als „Gott des Eisens" gedeutet werden kann. Da die Inschriften in den Beginn der Eisenperiode fallen, so würde dies von besonderem kulturgeschichtlichen Interesse sein.

Im assyrischen Reiche können wir den Nergalkultus nicht weiter als bis ins 9. Jahrh. hinauf verfolgen. Die Haupteigenschaft des Nergal, die das kriegslustige Assyrervolk interessieren mufste, war durch den assyrischen Götterkönig Asur genügend vertreten. Jedoch kann man deutlich verfolgen, wie im Ringen mit Babylonien der Kultus des waffengewaltigen Nergal auch bei den Assyrern zur Geltung kam. Theophore Namen mit Nergal gebildet finden sich nicht selten in den Eponymenlisten. *Asurnaṣirpal* (885—860) sieht in Nergal den Kampfgewaltigen, der seine Waffen zum Sieg führt (*KB* I S. 74f.), Ninib und Nergal sind die Schutzgötter seiner königlichen Jagdunternehmungen (ib. S. 122f.); *Salmanassar II.* (860—825) nennt ihn bei Aufzählung der grofsen Götter als „König der Schlacht" (*KB* I, 130f. vgl. 158f. 168f.), und bei seinen babylonischen Feldzügen opfert er in Babylon, Borsippa und Kutha und stiftet dort den grofsen Göttern (Marduk, Nebo, Nergal) Geschenke und Opfer (ib. S. 138f. 200ff.). *Rammanirari* (812—783) opfert ebenfalls in Kutha und rühmt sich, dafs er die Aufträge dieser drei Götter entgegennimmt (ib. S. 192f.). *Tiglatpileser III.* opfert den babylonischen Hauptgöttern, unter besonderer Her-

*) In der Serie Šurpu (herausgegeben von *H. Zimmern*) 4, 82 erscheint dieser Enugi allerdings neben Nergal als Gott der Vegetation, wie Ningirsu. Vielleicht ist dies auf eine spätere Differenzierung zurückzuführen.

vorhebung des Nergal und seiner Gemahlin Laz, im Tempel Charsagkalama. *Sargon II.* erzählt, daſs er in Kelach einen Tempel renoviert habe, in dem Kriegsbeute aufgestapelt und wo neben den Göttern von Kelach auch dem Nergal und dem Ramman Opfer gebracht und Feste gefeiert würden. *Sanherib* nennt Nergal unter den Göttern seines Vertrauens (*KB* II, 106f.), *Asarhaddon* übergeht ihn zwar zuweilen bei Aufzählung der 7 Schutzgötter (ib. S. 124f. 134f. vgl. aber 142f.), rechnet ihn aber (*Beitr. z. Assyr.* 3, 2, 229) zu den 12 groſsen Göttern und sagt: Als Asur ihn zum König ernannte, habe ihm Anu seine Krone (ib. S. 237), Bel seinen Thron, Ninib seine Waffe, Nergal seinen Schreckensglanz (s. u. Sp. 256) verliehen. *Asurbanipal* aber, der ebenfalls Nergal zu den groſsen Göttern zählt und ihm Opfer in Kutha darbringt, sagt, er habe den *šurinnu* im Hause des Nergal von Tarbiṣu, der seit uralter Zeit nicht bestanden, aufgestellt. Unter den Nachfolgern Asurbanipals gilt vom Nergalkultus dasselbe, was oben Sp. 51f. vom Kultus des Marduk und Nebo gesagt wurde: die babylonischen Hauptgötter sollten die sinkende Macht Assyriens stützen helfen. Daſs den kuthäischen Kulten der assyrischen Könige ebenso wie denen zu Babylon und Borsippa ein politischer Sinn zu Grunde liegt, ist sicher (s. *Winckler* a. a. O.). Am wahrscheinlichsten bleibt es, daſs der Kult von Kutha, der bis in die Seleucidenzeit aufs innigste mit dem von Babylon und Borsippa verbunden war, in Beziehung zur babylonischen Königswürde stand.

Bei den chaldäo-babylonischen Königen *Nabopolassar* und *Nebukadnezar* wird Nergal zunächst nur beiläufig erwähnt. Sie „befaſsten sich beständig" mit den Tempeln des Marduk und Nebo. In einer der Bauinschriften Nebukadnezars wird die Befestigung und der Neubau der Umfassungsmauern von Eśitlam erwähnt und vom Einzug der kuthäischen Götter in ihre Tempel berichtet. Es scheint darnach, daſs Kutha samt seinem Tempel vorher in Verfall geraten war. Einer der Nachfolger Nebukadnezars, der als groſser Geschäftsmann und Glied der königlichen Familie vor seiner Thronbesteigung schon eine Rolle spielte (*Winckler, Geschichte* S. 338), heiſst Nergal-šar-uṣur (d. h. Nergal schütze den König). Auch der letzte babylonische König holt sich Orakel bei Nergal (*KB* III, 2, 90f. neben Samas und Ramman). Daſs der Kultus des Nergal noch in der Seleucidenzeit in Blüte stand, zeigt die oben Sp. 52 erwähnte Schenkung der Laodike an Babylon, Borsippa und Kutha. Auch die mandäische Religion kannte den babylonischen Nergal noch unter dem verstümmelten Namen Nerig und Nergil (s. oben Sp. 59 und unten Sp. 268).

II. Nergal als Gott der verzehrenden Sonnenglut und als Löwengott.

Wie Marduk der Gott der schöpferischen Frühsonne, so ist Nergal der Gott der verderbenbringenden Sonnenglut, und erst in Konsequenz davon Gott des Krieges, der Pest, des Todes, der Unterwelt (die Logik der Reihenfolge zuerst von mir aufgestellt in den „*Babyl.-assyr. Vorstellungen vom Leben nach dem Tode*" S. 68). Daſs er Sonnengott in diesem Sinne ist, beweist ein kossäisch-babylonisches Glossar (s. *Delitzsch* bei *Zeller, Bibl. Handwörterb.* S. 622), welches Nergal identifiziert mit Nusku, dem Gott der alles verheerenden Mittagssonne, als welcher er zugleich mit dem Feuergott eins ist (IV R 24, 54 a wird er geradezu Gibil, d. i. Feuergott „mit glühendem Munde" genannt), und jenes berühmte Götterverzeichnis V R 46 besagt, Nergal werde im Westland, d. h. in Kanaan, Śarrapu (Seraph!) d. h. „Verbrenner, Versenger" genannt (s. Abb.). Auch stimmt dazu, daſs ihm mit Vorliebe „Schreckensglanz" zugeschrieben wird. *Jensen, Kosmologie* S. 484ff. bringt neue Gründe hinzu. Nach dem Sp. 257f. übersetzten Hymnus ist er der Liebling von Duranki, womit ein vom Sonnengott beherrschter kosmischer Ort gemeint ist. Als Gott der Glutsonne erscheint Nergal in Löwengestalt. *Jensen* hat diese althergebrachte Ansicht a. a. O.



1) Geflügelte Genien (Seraphim) aus Nineveh (aus *G. Smith, Assyrian Discoveries* S. 174).*)

S. 489 wieder in Zweifel gezogen. Die übliche Begründung lassen auch wir fallen; die Lesung nergallu für das Löwenideogramm ist allerdings mindestens zweifelhaft. Aber in der Dibbarra-Legende wird ausdrücklich erzählt, daſs der Pestgott, der mit Nergal identisch ist, sich in einen Löwen verwandelt**). Dadurch gewinnt auch der Umstand, daſs Nergal gelegentlich mit einem Epitheton bezeichnet wird, das sonst Löwe bedeutet (urgallu), an Bedeutung. Dann aber dürfen wir in den von *Bezold* veröffentlichten keilinschriftlichen Beschreibungen zu assyrischen Göttertypen (*ZA* 9, 114ff.) Nergal unter folgender Beschreibung erkennen: „Horn eines Stieres, ein Haarbüschel fällt auf seinen Rücken (?) herab; Menschenantlitz und Stärke eines . . . ., Flügel . . . seine Vorderfüſse und einen Löwenleib, der auf vier Füſsen [ruht]". Das stimmt aber genau zu den

*) Vgl. die Verzierung auf dem zweiten Götterthron Sp. 67f.

**) Die Legende übersetzt von *Harper* in *Beitr. z. Assyr.* 2, 425ff. Schon oben Bd. 2 Sp. 806 haben wir auf die Eigentümlichkeit hingewiesen, daſs sich Götter zu bestimmten Zwecken in Tiere verwandeln.

Bildern der in den Thorlaibungen aufgestellten menschenköpfigen Löwenkolosse (s. *Puchstein, Zeitschr. f. Assyr.* 9, 410 ff.). Sind die Löwenkolosse Nergale, so gewinnt die Gleichung Nergal im Westland = Šarrapu von neuem Bedeutung für die Erklärung der jesaianischen Seraphim*). Daſs der Löwe Symbol und Gestalt des Nergal darstellt, ist ja für den Gott der Glutsonne höchst charakteristisch.



2) Löwenkoloſs, den Nergal darstellend.

Der Löwe ist in ganz Vorderasien Symbol der Sonnenglut. Den heiſsesten Monaten Juli und August eignet das Bild des Löwen, die Sonne befindet sich während der Hundstage im Zodiakalbild des Löwen, das selbst die Sonnenglut des Hochsommers symbolisch darstellt (s. *Jensen* a. a. O. S. 66, 478 Anm.). Auch zu Nergal als verderbenbringendem Gott im allgemeinen stimmt das Bild des Löwen. Die Löwen, die die Wüste südlich vom Euphrat bewohnen, waren der Schrecken der Babylonier. Der Held des „Nimrodepos" fürchtet sich vor den Löwen in der Gebirgsschlucht (s. Bd. 2 Sp. 793). Die Bilder verherrlichen ihn und seinen Freund als Löwentöter, und nach dem Verlaufe der Sintflut giebt Ea dem Bel, der die Flut angerichtet, u. a. den Rat: „Anstatt daſs du (künftig) eine Sintflut anrichtest, mögen Löwen kommen und die Menschen vermindern" (vgl. Bd. 2 Sp. 810 Anm. 51 den Hinweis auf die biblischen Parallelen). Die Omina (viele im 3. Bande des Inschriftenwerkes), die besagen, daſs Nergal kommt, um Land und Leute aufzufressen, scheinen, sofern sie nicht Pestilenzen meinen, Löwenplagen anzukündigen. Vielleicht deutet auch die Bezeichnung der Feldzeichen als urugallu auf den Löwengott. Das nr. 4 abgebildete assyrische Feldzeichen ist allerdings das einzige löwengeschmückte, das ich bisher entdecken konnte — und auch hier bilden die Löwenköpfe nicht den Hauptschmuck. — Übrigens zeugt auch



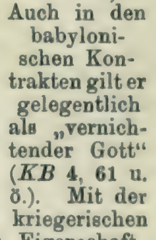
3) Kopf eines geflügelten Löwen (Symbol des Nergal) aus Nineveh (*G. Smith, Nineveh and its remains* S. 127).

*) Auch sonst empfängt die alttestamentliche Engelvorstellung immer neues Licht von Babylonien her. In den 1896 veröffentlichten *Babylonian Tablets* des Britischen Museums begegnet uns häufig die Vorstellung vom Schutzgott, bez. Schutzengel (ilu nâṣirka). Ein assyrischer Brief an die Königin Mutter redet vom „Gnadenboten"

der von *Mme. Jane Dieulafoy, La Perse, la Chaldée et la Susiana* 1887 S. 624 geschilderte und abgebildete Löwe von Babylon (plumpe Basaltskulptur) von der Vorliebe der Babylonier für das Löwensymbol.

III. Nergal als Gott des Krieges und der Pest.

Kriegsgott ist Nergal zunächst nicht in demselben Sinne wie Asur, der Heldengott in dem kampfesfreudigen Volke der Assyrer, sondern, wie der italische Mars als Gottheit, die dem Feinde, gleich der Sonnenglut, Verderben bringt. „Furcht und Schreckensglanz" zieht vor ihm her. Schon bei *Urbau* heiſst er der „Krieger" des Gottes Bel. Das gebräuchlichste Ideogramm bezeichnet ihn als Gott des Schwertes. Auch assyrische Könige, *Asurnaṣirpal* und *Salmanassar II.*, preisen ihn als „König der Schlacht" und versäumen nicht, ihm auf babylonischem Boden wie im eigenen Lande Opfer zu bringen. In einem Hymnus IV R 26, 2a wird er genannt „der Kriegsheld, der grimmige Sturm, der das feindliche Land niederwirft".*) Auch in den babylonischen Kontrakten gilt er gelegentlich als „vernichtender Gott" (*KB* 4, 61 u. ö.). Mit der kriegerischen Eigenschaft verbindet sich von selbst die Vorstellung eines Repräsentanten männlicher, heldenhafter





4) Assyrisches Feldzeichen nach *Rawlinson, The five great Monarchies* I, 461.

(*apil šipri ša dunḳu*) des Merodach und Nebo (*Beitr. z. Assyr.* 1, 190). Trotz der sich erhebenden grammatischen Schwierigkeit dürfte die Angabe, ilu (Gott) werde im Westland (d. i. Kanaan) malaḫû genannt (K 2100, s. *Besold*'s Publikation), durch das hebräische מַלְאָךְ (cf. מַלְאַךְ יהוה) seine Erklärung finden. Auch der Cherub ist babylonisch. Die Mitteilung *Lenormant*'s, der Name Kirûbu sei durch eine Siegelinschrift der *Collection de Clercq* bezeugt, beruht, wie mir Herr *de Clercq* vor Jahren brieflich mitteilte, auf Versehen.

*) Auch ich erkläre jetzt in dem Hymnus mat nukurti als „Feindesland". Aber unmöglich ist die Beziehung auf das Totenreich durchaus nicht (gegen *Jensen* a. a. O. S. 221); es würde dann Nergal als Bezwinger (vgl. die Eriškigal-Legende) des den Menschen kat. exoch. feindlichen Landes angerufen sein; auch nabalkattu kann sehr wohl in diesem Sinne „Feindesland" = Hölle bezeichnen

Kraft. V R 46, nr. 2 heifst Nergal Karradu, d. h. Heldengott; V R 21, 25 ff. c d heifst er (als Mars) „Herr der Kraft"; auch die häufigere Benennung almu, allamu bedeutet wohl dasselbe (s. unt. Sp. 267). Der Heldengott aber ist bei den jagdliebenden Assyrern zugleich Schutzgott der Jagd (s. ob. Sp. 252). Auf den Jagdgott bezieht sich wohl III R 43, col. IV, 121 das Epitheton „Herr der Waffen und der Bogen". Aber vor allem wird dem Nergal als Kriegsgott Verderben zugeschrieben. Nergal ist der Pestgott*). In den Omentafeln werden von ihm die Pestilenzen abgeleitet. In der Serie Šurpu (*Zimmern* S. 25) ist Nergal der Herr der Seuche, der die Dämonen aussendet, welche die verborgensten Örter mit Seuchen schlagen. Seine Spezialität ist die auffallend gefürchtete „Kopfkrankheit" (ṭê'u), die von auctoritativer Seite kürzlich als eine Art Kopfrose erklärt worden ist (Sanitätsrat *Bartels* in *ZA* 8, 179 ff.). Als Pestgott führt er den Namen Urragal. Vielleicht liegt der Name in Abkürzung schon in den mit Urra gebildeten theophoren altbabylonischen Namen vor (*Meifsner* nr. 2. 45; zuweilen auch ohne Götterdeterminativ, wie in Arad-Urra nr. 12 und Urra-nâṣir nr. 103 f.); der letztere Name würde dann den Pestgott mit dem bekannten Euphemismus als Schutzgott bezeichnen In einer altbabylonischen Legende erscheinen in Begleitung Nergals vierzehn Ungeheuer, wie Blitz, Fieber, Gluthitze, entsprechend seinem Charakter als Gott aller Schrecken (s. unten Sp. 263).

Hymnus
auf Nergal den Schreckensgott.

IV R 24 nr. 1 bietet einen leider nur fragmentarisch erhaltenen Hymnus auf Nergal. Auch die erhaltenen Bruchstücke bieten unlösbare Schwierigkeiten. Nergal wird als Gott aller Schrecken geschildert. „...Oberster, dessen Angesicht glänzend, dessen Mund glühend — mächtiger Feuergott, geliebter Sohn, Herzensliebling des Gottes von Duranki, grofser Aufseher, Herr der grofsen Götter, dessen Ehrfurcht und Glorie [.....], Beherrscher der Anunnaki, dessen Glanz furchterregend ist, Herr erhobenen Hauptes, Liebling von Ekur, dessen Name [....], Erhabener unter den grofsen Göttern, dem Gericht und Entscheidung [......], erhabener Drache, der du Gift über sie ausspeiest, ... Gliedmafsen, wütende Dämonen, gewaltige zur Rechten [und zur Linken], von riesiger Leibeserscheinung, sodafs sein Schlag den Feind an seiner Seite ...... der [....], bei dessen Fufs-Dröhnen sich das verschlossene Haus [öffnet], der in der Nacht umhergeht, vor dem verschlossene Thüren sich von selbst aufthun, der Mächtige, dessen Geifsel ......, Herr, dessen Macht unentrinnbar ist, gleich dem Traum, der durch die Thürangel nicht [zurückgehalten wird(?)], der Mächtige, der du........ den Feind von Ekur, den Gegner von Duranki ....., ein Sturmwind, der das Land der Ungehorsamen überwältigt......"

Im Anschlufs daran geben wir den Anfang einer Beschwörung aus assyrischer Zeit wieder, der Nergal mit charakteristischen Beinamen belegt und zugleich einige mythologische Rätsel bietet. *King, Babylonian Magic* nr. 27: „Gewaltiger Herr, Erhabener, Erstgeborener des Gottes NU-NAM-NIR, Erster unter den Anunnaki, Herr des Kampfes, Sprofs der Göttin KU-TU-ŠAR, der grofsen Königin, Nergal, Allgewaltiger unter den Göttern, Liebling des Gottes NIN-MIN-NA, du strahlst am glänzenden Himmel, deinem hohen Wohnsitz, du bist grofs in der Unterwelt, ohne Rivalen, mit Ea in der Götterversammlung ist dein Rat hervorragend, mit Sin siehest du alles im Himmel. Bel, dein Vater, hat dir die Schwarzköpfigen, alle Lebewesen, übergeben, das Vieh des Feldes, das Gewürm hat er deiner Hand anvertraut."

IV. Nergal als Höllengott (bez. Gemahl der Höllengöttin) und die babylonischen Höllenfahrten.

Die Hölle der Babylonier wird von einer weiblichen Gottheit, Namens Ereškigal (assyrisch Allatu) beherrscht. Ein Gemahl und Mitherrscher derselben ist Nergal, als solcher auch Irkalla genannt. Nergal ist Herr der Unterwelt — das ist die letzte Konsequenz seiner verderbenbringenden Thätigkeit. Der babylonische Hades wird zuweilen geradezu Kutha genannt nach dem Kultusort des Nergal. Vielleicht vermuteten die Babylonier im Tempel zu Kutha einen Eingang in die Unterwelt; gelten doch die Tempel als Nachahmungen der Götterwohnsitze. Euphemistisch heifst der Hades „Land ohne Heimkehr". Den Namen Nergal erklärte man deshalb künstlich als Ne-uru-gal, d. h. „Machthaber der grofsen Stadt", d. i. der Gräberstadt. In der Götterliste II R 59 wird Nergal in dieser Eigenschaft König von Aralu (d. i. das Totenreich) genannt. Vgl. zu der ganzen Materie meine *„Babylonisch-assyrische Vorstellungen vom Leben nach dem Tode"* (2. Auflage in Vorbereitung). Wegen der hervorragenden Wichtigkeit dieser Materie für die vergleichende Mythologie geben wir schon hier eine verbesserte Übersetzung der „Höllenfahrt der Istar" und im Anschlufs daran eine Besprechung anderer babylonischer Höllenlegenden.

Die Höllenfahrt der Istar.)**

Vorderseite.

An das Land ohne Heimkehr, das Land [.......]
gedachte Istar, die Tochter des Mondgottes.
Des Mondgottes Tochter gedachte
an das Haus der Finsternis, den Sitz Irkalla's (d. i. Nergal),

*) Vgl. Apollon, der als Pestgott seine Pfeile, d. i. die heifsen pestbringenden Sonnenstrahlen herabsendet. s. *Roscher, Apollon und Mars* S. 53 ff. 63 ff.

**) S. hierzu die Bemerkungen Bd. 2 Sp. 816.

an das Haus, dessen Betreter nicht mehr herauskommt,
an den Pfad, dessen Hinweg nicht zurückführt,
an das Haus, dessen Betreter (Bewohner) dem Lichte entrückt ist,
den Ort, da Staub ihre Nahrung, ihre Speise Erde,
da Licht sie nicht schauen, in Finsternis wohnen,
da sie gekleidet sind wie Vögel in ein Flügelgewand,
über Thür und Riegel Staub gebreitet ist.
Als Istar zum Thore des Landes ohne Heimkehr gelangt war,
sprach sie zum Wächter des Thores:
„Du Wächter da, öffne dein Thor,
öffne dein Thor, dafs ich eintreten kann.
Wenn du nicht öffnest das Thor, ich nicht eintreten darf,
werde ich zertrümmern das Thor, den Riegel zerbrechen,
werde zertrümmern die Schwellen und aufreifsen die Thürflügel,
will heraufführen die Toten, dafs sie essen und leben,
zu den Lebendigen sollen sich scharen die Toten."
Der Wächter öffnete seinen Mund, zu sprechen,
kund zu thun der hehren Istar:
„Halt ein, meine Herrin, stürze sie nicht um!
Ich will gehen, deinen Namen melden der Königin Eriškigal."
Es trat ein der Wächter, sprach [zur Königin Eriškigal]:
„Diese da, Istar, deine Schwester, [.......]
...."*)
Als die Göttin Eriškigal dies [gehört], —
wie wenn ein Baum gefällt wird [........],
wie wenn Kunînu-Rohr abgeschnitten wird, [sank sie hin] (und sprach):
„Was mag sie von mir wollen, was [........],
o die hier, ich will mit ihr [........]
anstatt Brot will ich Erde essen, anstatt Wein will ich [Thränen] trinken,
will weinen über die Männer, die ihre Frauen verlassen,
will weinen über die Weiber, die von der Seite ihres Gatten sich [wenden],
über die kleinen Kinder will ich weinen, die vor ihrer Geburt [ein Ende nehmen]. —
Geh, Wächter, öffne ihr dein Thor,
bemächtige dich ihrer gemäfs den alten Gesetzen."

Der Wächter ging, öffnete ihr sein Thor:
„Tritt ein, meine Herrin, Kutha (die Unterwelt) möge jauchzen,
der Palast des Landes ohne Heimkehr möge dich freudig bewillkommnen!"
Das erste Thor liefs er sie betreten, entkleidete sie, die grofse Krone nehmend von ihrem Haupte.
„Warum, o Wächter, nimmst du die grofse Krone von meinem Haupte?"
„Tritt ein, meine Herrin, denn also lauten der Eriškigal Befehle."
Das zweite Thor liefs er sie betreten, entkleidete sie, die Geschmeide nehmend von ihren Ohren.
„Warum, o Wächter, nimmst du die Geschmeide von meinen Ohren?"
„Tritt ein, meine Herrin, denn also lauten der Eriškigal Befehle."
Das dritte Thor liefs er sie betreten, entkleidete sie, die Ketten ihr nehmend vom Nacken.
„Warum, o Wächter, nimmst du die Ketten von meinem Nacken?"
„Tritt ein, meine Herrin, denn also lauten der Eriškigal Befehle."
Das vierte Thor liefs er sie betreten, entkleidete sie, die Schmuckstücke nehmend von ihrer Brust.
„Warum, o Wächter, nimmst du die Schmuckstücke von meiner Brust?"
„Tritt ein, meine Herrin, denn also lauten der Eriškigal Befehle."
Das fünfte Thor liefs er sie betreten, entkleidete sie, den Gürtel mit Edelsteinen nehmend von ihren Hüften.
„Warum, o Wächter, nimmst du den Gürtel mit Edelsteinen von meinen Hüften?"
„Tritt ein, meine Herrin, denn also lauten der Eriškigal Befehle."
Das sechste Thor liefs er sie betreten, entkleidete sie, die Spangen nehmend von ihren Händen und Füfsen
„Warum, o Wächter, nimmst du die Spangen von meinen Händen und Füfsen?"
„Tritt ein, meine Herrin, denn also lauten der Eriškigal Befehle."
Das siebente Thor liefs er sie betreten, entkleidete sie, das Schamgewand nehmend von ihrem Leibe.
„Warum, o Wächter, nimmst du das Schamgewand von meinem Leibe?"
„Tritt ein, meine Herrin, denn also lauten der Eriškigal Befehle."

Als nun Istar hinabgestiegen war zum Lande ohne Heimkehr —
da erblickte sie Eriškigal, fuhr sie wütend an;
Istar, unbesonnen, stürzte sich auf sie —,

*) In dieser Zeile steckt das ungelöste Rätsel von Istars Höllenfahrt

da öffnete Eriškigal ihren Mund, zu sprechen,
Namtar, ihrem Diener, kund zu thun den Befehl:
„Geh, Namtar, öffne mein [.........] und
führe hinaus zur [.........] die Göttin Istar,
mit Krankheit an den Augen [schlage?] sie,
mit Krankheit an den Hüften [schlage sie],
mit Krankheit an den Füſsen [schlage sie],
mit Krankheit am Herzen [schlage sie],
mit Krankheit am Kopfe [schlage sie],
auf sie, in ihrer ganzen Person [.........]. —

Nachdem Istar, die Herrin [.........],
bespringt die Kuh nicht mehr der Stier,
über die Eselin beugt sich der Esel nicht mehr,
über das Weib auf der Straſse beugt sich der Mann nicht mehr nieder.
Es schlief ein der Herr in seinem Gemache,
es schlief ein die Magd auf ihrer [.........]. —

Rückseite.

Pap-sukal, der Diener der groſsen Götter, senkte sein Antlitz vor [Samas],
in ein Trauergewand bekleidet mit zerzausten (?) Haaren.
Es ging Samas vor Sin, seinen Vater, wei[nend],
vor Ea, dem König, Thränen zu vergieſsen:
„Istar ist in die Unterwelt hinabgestiegen und ist nicht wieder heraufgekommen.
Seitdem Istar ins Land ohne Heimkehr hinabgestiegen ist,
bespringt die Kuh nicht mehr der Stier, beugt sich über die Eselin der Esel nicht mehr,
über das Weib auf der Straſse beugt sich der Mann nicht mehr nieder.
Es schläft ein der Herr in seinem Gemache
es schläft ein die Magd auf ihrer [.........].“
Da schuf Ea in der Weisheit seines Herzens ein männliches Wesen,
schuf den Uddušunâmir, den Götterdiener:
„Wohlan, Uddušunâmir, nach dem Thore des Landes ohne Heimkehr richte dein Antlitz,
die sieben Thore des Landes ohne Heimkehr mögen sich vor dir öffnen,
Eriškigal möge dich sehen, möge dich freudig bewillkommnen.
Sobald ihr Herz sich beruhigen und ihr Gemüt sich aufheitern wird,
so beschwöre sie mit dem Namen der groſsen Götter,
hebe hoch deine Häupter, auf den Quellort (?) richte deinen Sinn (und sprich):
‘Wohlan, Herrin, der Quellort (?) möge mir Wasser geben; daraus will ich trinken.’“

Als Eriškigal dies hörte,
schlug sie ihre Lenden, biss sich in den Finger (und sprach):
„Du hast von mir verlangt ein unerlaubtes Verlangen —
fort Uddušunâmir, ich will dich verfluchen mit einem groſsen Fluche,
die Speisen in den Rinnen der Stadt sollen deine Nahrung sein,
die Gossen der Stadt seien dein Trank,
der Schatten der Mauer deine Wohnung,
eine Steinschwelle dein Aufenthalt,
Gefängnis und Einschlieſsung sollen brechen deine Kraft.“ —

Eriškigal öffnete ihren Mund zu sprechen,
Namtar, ihrem Diener, kund zu thun den Befehl:
„Geh, Namtar, zerschlage den ewigen Palast,
die Schwellen zertrümmere, daſs die .... erbeben;
die Anunnaki führe heraus, setze sie auf einen goldenen Thron,
die Göttin Istar besprenge mit dem Wasser des Lebens; schaffe sie fort von mir!“
Namtar ging, zerschlug den ewigen Palast,
zertrümmerte die Schwellen, daſs die .... erbebten,
die Anunnaki führte er hinaus, setzte sie auf goldenen Thron,
die Göttin Istar besprengte er mit dem Wasser des Lebens und schaffte sie fort:
Das erste Thor führte er sie hinaus, gab ihr zurück das Schamgewand ihres Leibes;
das zweite Thor führte er sie hinaus, gab ihr zurück die Spangen ihrer Hände und Füſse;
das dritte Thor führte er sie hinaus, gab ihr zurück den Gürtel von ihren Hüften, mit Edelsteinen besetzt;
das vierte Thor führte er sie hinaus, gab ihr zurück die Schmuckstücke ihrer Brust;
das fünfte Thor führte er sie hinaus, gab ihr zurück die Kette ihres Halses;
das sechste Thor führte er sie hinaus, gab ihr zurück die Geschmeide ihrer Ohren;
das siebente Thor führte er sie hinaus, gab ihr zurück die groſse Krone ihres Hauptes. —

„Wenn sie ihre Freilassung dir nicht gewährt, so wende zu ihr [dein Antlitz],
dem Tammuz, dem Gemahl ihrer Jugend,
giefse reines Wasser aus; kostbaren Balsam [.........],
mit einem Opfergewand bekleide ihn, eine krystallene Flöte möge er [.........],
die Uhat mögen wehklagen mit schwerer [.........],
es möge zerbrechen die Göttin Belili das Prunkgerät, das sie [.........],
die Diamanten voll von [.........]."
Da vernahm sie die Klage um ihren Bruder, es zerschlug die Göttin Belili das Prunkgerät, das sie [.........],
die Diamanten, mit welchen erfüllt war die [.........].
„Meinen einzigen Bruder richte mir nicht zu Grunde,
in den Tagen des Tammuz spielet mir die krystallene Flöte, auf dem .... Instrument von Edelstein spielet mir seine Totenklage,
seine Totenklage spielet mir, ihr Klagemänner und Klagefrauen,
dafs die Toten emporsteigen und Opferduft atmen!"

Andere babylonische Höllenlegenden.

1. Die Eriškigal-Legende.

Bruchstücke einer Legende von der Höllengöttin Eriškigal*) wurden in den Thontafeln von Tell el Amarna gefunden. Diese Fragmente wurden bereits ob. Bd. 2 Sp. 1586f. von *Drexler* im Artikel Kure Persephone Ereschigal erwähnt. Die Legende berichtet, wie Nergal die Herrschaft über die Unterwelt an sich reifst, indem er die Höllengöttin zwingt, ihn als Gemahl anzuerkennen. „Als die Götter ein Gastmahl veranstalteten, sandten sie einen Boten zu ihrer Schwester Eriškigal (und liefsen sagen): 'Wir möchten wohl zu dir hinabsteigen, wenn du nicht zu uns heraufkommst; sende einen, der deine Speisenportion in Empfang nimmt.' Da sandte Eriškigal den Namtar, ihren Boten, und er stieg empor zum .... des hohen Himmels. Es trat ein (Namtar) ...." Hier folgen 12 zerstörte Zeilen. Im folgenden Stück zieht Nergal mit 7 und 7 Helfershelfern nach den Thoren der Unterwelt, wohin Namtar bereits zurückgekehrt ist. Blitz, Fieber, Gluthitze u. s. w. sind ihre Namen. An den vierzehn Thoren der Unterwelt werden die Helfer Nergals aufgestellt. Nergal fordert vom Thorwächter Einlafs. Die Scene ist ähnlich wie in der Höllenfahrt der Istar. Nur dafs Namtar hier nicht direkt Thorwächter ist, sondern „Oberpförtner" (ein Oberpförtner erscheint auch in dem Höllentext *King* nr. 53). Der Thorwächter geht zu Namtar und meldet, dafs ein Gott vor den Thoren stehe. Eines der Bruchstücke berichtet, wie die Höllengöttin von dem Besuch erfährt und ihm Einlafs gewährt. Nun folgt die Katastrophe: „Innerhalb des Hauses ergriff er Eriškigal bei ihrem Schopf, stiefs sie vom Throne herab auf die Erde, um ihr den Kopf abzuschlagen. 'Töte mich nicht, mein Bruder, ich will dir ein Wort sagen(?).' Als Nergal dies hörte, liefs er seine Hand ab. Sie weinte und schluchzte(?): 'du sollst mein Gatte sein, ich will dein Weib sein, ich will dir die Herrschaft geben in der weiten Unterwelt, ich will dir die Weisheitstafel in deine Hand geben, du sollst Herr sein, ich will Herrin sein.' Als Nergal dies hörte, ergriff er sie, küfste sie, wischte ihre Thränen ab und sagte: 'was du auch immer von mir verlangtest seit fernen Monaten bis jetzt' ...." *Halévy* hat in einem Aufsatz der *Revue sémitique, Le Rapt de Perséphoné ou Proserpine par Pluton chez les Babyloniens* p. 372ff. die Eriškigal-Legende in Zusammenhang mit dem griechischen Sagenkreis gebracht. Dafs die Vergleichung nicht von der Hand zu weisen ist, beweist zur Genüge die Zusammenstellung der Namen in der Anrufung der *Κούρη Περσεφόνη Ἐρεσχιγαλ* (s. Bd. 2 Sp. 1584ff.). Im einzelnen gehen freilich beide Sagen weit auseinander; nur die gewaltsame Eheschliefsung ist ihnen gemeinsam.

2. Die Höllenfahrten im Gilgameš (Nimrod)-Epos.

1) Das babylonische Zwölftafel-Epos läfst seine Helden in den Hades hinabsinken. Den Riesen Eabani verschlingt die Unterwelt. Wahrscheinlich hat Istar mit seinem Tode die ihr widerfahrene Schmach gerächt (s. oben Bd. 2 Sp. 792). Sein Freund Gilgameš (Izdubar), der nicht wie Eabani sterben will, holt sich bei seinem Ahn Heilung vom Aussatz und erfährt das Geheimnis der Seligeninsel; aber die Lebenspflanze, die er zum Geschenk erhielt, wird ihm auf dem Heimweg geraubt. Am Anfang der XII. Tafel klagt er über das Elend der Totenwelt, dem sein Freund verfallen ist (s. a. a. O. Sp. 802). Von einem Tempel zum anderen zieht er mit seiner Totenklage. Endlich wendet er sich an Nergal*), den „Helden und Herrn" selbst, und erreicht sein Ziel: Nergal läfst den Geist des Eabani, den „die Totengeister bannten" und der „vom Weh der Unterwelt erfafst" war, aus der Unterwelt emporsteigen. Dafs Gilgameš selbst in der XII. Tafel zur Unterwelt hinabsteigt (nach *Jensen* bei *Wildeboer, Das Buch Esther* in *Marti*'s Kommentar Lief. 6, 174: um Richter der Totenwelt zu werden), kann ich aus den Fragmenten nicht herauslesen. — Übrigens scheint das von uns mit *Haupt* zur I. Tafel gerechnete Fragment (a. a. O. Sp. 783) von einer Höllenfahrt auf dem Totenflusse zu reden. Die Situation ist ähnlich wie die in der Höllenfahrt der Istar geschilderte: dort ist völlige

*) Früher wurde Ninkigal gelesen. Die Tell el Amarna-Texte schreiben, um den ägyptischen Priestern das Entziffern der babylonischen Schrift zu erleichtern. E-ri-eš-ki-i-ga-a-al. Das wichtigste Fragment veröffentlichte zuletzt *Bezold* in *Oriental Diplomacy* nr. 82.

*) Bei der Gelegenheit wird wiederholt der râbiṣu des Nergal genannt, d. i. wahrscheinlich eins der Ungeheuer, die in seiner Begleitung gedacht sind

Sterilität, hier gänzliche Verwirrung die Folge der Hadesfahrt.

2) Bd. 2 Sp. 804f. haben wir ein Keilschriftfragment besprochen, das in den Bereich der Legende von Gilgameš (Izdubar) gehört, ohne dafs es uns gelingen will, dasselbe in den Zusammenhang des Epos einzufügen. Auf der Vorderseite wird die verführerische Dirne Uḫat in die Hölle verflucht, wobei ein besonderer Strafort (!) im Hades geschildert wird, genau wie in der Höllenfahrt der Istar, während die Rückseite eine Schilderung des „Landes ohne Heimkehr" giebt, die zum Teil wörtlich mit der in Istars Höllenfahrt übereinstimmt, dann aber eine höchst interessante Aufzählung der Unterweltsbewohner giebt. Eriškigal empfängt den Ankömmling, wie oben die Istar. Ihr zur Seite waltet Belit-sêri [so ergänzt *Meifsner* a. a. O. mit Recht], die „Schreiberin der Unterwelt", ihres Amtes. —

Unter den Helden, die nach dem oben besprochenen Fragment in die Unterwelt verbannt sind, befindet sich Etana. Das stimmt vortrefflich zum Schlufs der Etana-Legende, die vom Tode des Etana berichtet und seinem Totengeiste (also in der Unterwelt) eine Herrscherwürde zuerteilt. Der Versuch *Stucken's*, zwei Berichte von einer Himmelfahrt und einer Höllenfahrt Etanas auszugleichen (*Astralmyth.* 2, vgl. *C. Niebuhr* in der *Orient. Lit.-Ztg.* 1 Sp. 116f.) ist gegenstandslos.

3. Die Höllenfahrt des Tammuz und anderer Frühlingsgötter.

Im Hintergrund der Istarlegende steht die Legende von Tammuz (s. Bd. 2 Sp. 808), der in den babylonischen Hades versunken ist, und dessen Befreiung in Scene gesetzt werden soll. Der Legende liegt ein Frühlingsmythus zu Grunde. Tammuz, der schon in den Inschriften des Siniddinam neben dem Sonnengott erscheint, repräsentiert als schöner Jüngling die Frühlingsvegetation, die im Herbst und Winter unter der Erde gleichsam in der Unterwelt verschwindet. In irgend welcher Weise steht der wollüstige Istarkultus damit in Verbindung. Denn nach der 6. Tafel des „Nimrodepos" haben die Buhlkünste der Istar sein jährliches Sterben verschuldet, und beim Tammuzfest übernehmen Priesterinnen der Unzucht die Rolle der Klageweiber. Zwei Hymnen, die vom Hinabsinken des Tammuz in die Unterwelt reden und von denen einer unwillkürlich an die Adonisgärtchen erinnert (s. Art. Adonis Bd. 1 Sp. 75f.), haben wir Bd. 2 Sp. 808 in Übersetzung mitgeteilt. Übrigens wird auch ihm, wie anderen hinabgesunkenen Halbgöttern und Helden, eine Herrscherrolle im Hades zugeteilt. Wiederholt ist von den Hirtenknaben des „Hirten Tammuz" die Rede. Einer derselben weidet die **gelben Ziegen** seines göttlichen Herrn; weiteres s. im Artikel Tammuz. — Einem anderen Mythenkreise scheint der Tammuz der Adapa-Legende anzugehören. Hier erscheint er neben einem anderen Gotte Gišzida (der auch anderswo mit der Unterwelt in Verbindung steht) als Thorwächter des Himmelsgottes Anu. Der Grundzug des Mythus ist übrigens derselbe; die beiden Thorwächter brechen in Wehklagen aus, als Adapa sagt, er trage Trauerkleider, weil zwei Götter von der Erde verschwunden seien. — Auch andere Götter der Vegetation werden in die Hölle versetzt aus demselben Grunde wie Tammuz: so Enmešara, Ningišzida, der Gott der Heilkunst (wohl ursprünglich Gott der heilkräftigen Kräuter).

4. Die kuthäische Sintflutlegende.

In diesem Zusammenhange verdient Erwähnung eine in „Kutha, im Tempel Ešitlam, im Heiligtum Nergals" aufbewahrte Legende, die gewöhnlich kuthäische Schöpfungslegende genannt wird, wohl aber eher eine kuthäische Sintflutsage darstellt (bearbeitet von *H. Zimmern*, *ZA* 11 S. 317ff.). Die Veranlassung zur Sintflut ist eine Horde mischgestaltiger Wesen, ein „nächtliches" Volk, das unter der Leitung von sieben, dem Weltberg entsprossenen Königen steht. Wir vermuten, dafs die Legende von Kutha Riesen der Unterwelt im Sinne hat. Wie von den höllischen Geistern am Schlufs des Nimrod-Epos, so heifst es von diesem „nächtlichen Volke", dafs sie „schmutziges Wasser trinken, reines Wasser nicht trinken". Wir hätten also hier recht eigentlich רפאים vor uns, das sind Riesen und Totengeister zugleich. Diese kuthäische Legende dürfte geeignet sein, neues Licht auf die *Gen.* 6 und im *Buche Josua* berichteten Giganten-Traditionen zu werfen. Auch nach israelitischer Tradition (*Buch Henoch* 106, 14f. *Josephus*, *Antiqu.* 1, 3, 1) ist um der Riesen willen die Sintflut gekommen, und nach *Buch Henoch* Kap. 6 sind sie zum Abgrund der Qual verdammt. Kurios ist, dafs nach *Josephus* 1, 8, 9 Kedorlaomer und seine Genossen Abkömmlinge der Riesengeschlechter in Syrien bekämpfen müssen, ehe sie das Land der Sodomiter erreichen.

5. Endlich ist hier zu erwähnen das Gebet eines Menschen, der von einem Totengeiste besessen ist (*King, Babylonian Magic and Sorcery* nr. 53, s. *Meifsner* in *ZDMG.* 50 S. 750f. und *Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl.* 12 S. 63). Der Totengeist läfst den Kranken Tag und Nacht nicht los, dafs ihm die Haare zu Berge stehen, seine Glieder wie gelähmt sind. Der Sonnengott soll ihn befreien von dem Dämon, möge es nun der Schatten eines Familienmitgliedes oder der eines Ermordeten sein, der sein Wesen treibt. Kleider und Schuhe und Lendengurt habe er ihm schon gegeben (!), auch einen Wasserschlauch und Wegzehrung. Nun möge er nach dem Westen, nach der Unterwelt gehen und dort soll Gott Nedu, der Pförtner der Unterwelt, ihn festhalten, dafs er nicht mehr entrinnen kann.

V. Der Planet Saturn (später Mars) dem Nergal geweiht.

Dafs der Saturn von den babylonischen Astrologen ursprünglich mit Nergal verknüpft wurde und nicht, wie früher allgemein angenommen, der Mars, hat *Fr. Hommel* im *Ausland* 1891 S. 382ff. (zunächst gegen *Jensen*, *Kosmologie*) nachgewiesen. Saturn (Zalbad-Anu

oder simûtu genannt II R 48) ist der eigentliche Unglücksplanet (ursprünglich oder infolge seiner Verbindung mit Nergal?), im siebenstufigen Tempel ist ihm (s. oben Sp. 54) die schwarze Farbe geweiht. Er selbst heifst „der schwarze Stern" oder „der schwarze Gott". Aber die Vergleichung der dem Nergal V R 46, 18ff. cd beigelegten Epitheta mit dem Planeten-Syllabar V R 21, 25ff. cd (die Epitheta beweisen, dafs unter dem bibbu, d. i. Planet, hier Nergal gemeint ist) zeigen, dafs auch Nergal als planetarische Gottheit den Charakter des Kriegshelden beibehält. Er heifst Ningir (bel emûķi, das phonetische Komplement, zeigt an, dafs man semitisch lesen darf), d. h.

zeichnen Mars mit ניריג (etwa Nērīgh zu sprechen) und נירגיל (etwa Nērghíl)*); bei den Syrern wechselt die Bezeichnung Ares mit Nērīgh.

Übrigens gilt auch der „glänzende, strahlende" Mars mit seinem roten Lichte als Unglücksstern; das spiegelt sich in der arabischen Anschauung wieder. — Auch die Zwillinge (Gemini, bab. Tuâmu) wurden von den assyrischen Astrologen mit Nergal (bei den Griechen mit Apollo und Herakles) in Verbindung gebracht, weil sie in der heifsen Zeit heliakisch aufgehen, s. *Jensen* a. a. O. S. 64, eine Beziehung, die auch an einer alttestamentlichen Stelle durchblickt (s. u. Sp. 270).





5) Babylonisch-assyrische Bronzetafel, Himmel, Erde und Unterwelt darstellend (gewöhnlich genannt Hadesrelief). Nach *Perrot et Chipiez, Histoire de l'art.* S. unten Sp. 269 Anm. **.

Herr der Kraft", almu, allamu, d. h. „der Mannbare" (vgl. targ. עלם, auch im syr. und arab. vorliegend) und Ningir-banda, d. h. „Herr der jugendlichen Kraft" (die letzteren beiden Erklärungen mache ich gegenüber den komplizierten Deutungen *Jensen*'s *Kosmologie* S. 185. 64f. geltend). Auch das für kaiwânu übliche Ideogramm dürfte als „Mann" κατ' ἐξοχὴν zu erklären sein. Vielleicht liegt hierin schon der Keim der späteren Vertauschung des Nergal-Saturn mit dem Planeten Mars, der ursprünglich dem Ninib beigegeben war, und der seinerseits wieder unter babylonischem Einflufs mit dem Kriegsgott Ares identificiert wurde. Die mandäischen Planetenlisten be-

VI. Die Gemahlin des Nergal

heifst, wie wir oben sahen, in einem Teile der babylonischen Sagenkreise (II R 59) Eriškigal, d. h. „Herrin des grofsen Landes", der

*) Wie mir Prof. *Noeldeke* freundlichst mitteilt, liegt diese Schreibung bisher nur in der noch ungedruckten, sehr wichtigen Schrift *Dĕrāšē de Malachē*, Pariser Handschrift fol. 76a vor (nach *Eutings* Handschrift; zu der Stelle ist noch ein anderer Codex verglichen). Aufserdem gab *Bîrūnī, Chronol.* 192 (des arabischen Textes) als „syrische Form die Lesung Nirghāl, während der Planet in dem, was wir 'syrisch' (= edessenisch) nennen, in einer Form wiedergegeben wird, die auf die Aussprache Nērīgh (s. oben) führt". Ob das g in allen diesen Formen assimiliert ist (gh), läfst sich übrigens nach *Noeldeke* nicht sicher erweisen.

Unterwelt, assyr. Allatu, d. h. „die Mächtige“.*) Die Hadesreliefs (s. Abbild. 5 u. 6) scheinen eine Abbildung der Höllengöttin darzubieten: das nackte Scheusal auf dem Totenkahne**). Löwenköpfig ist sie vielleicht als Gemahlin Nergals. Die 12. Tafel des „Nimrodepos“ schildert sie an einer leider nur fragmentarisch erhaltenen Stelle: „Die da finster ist, die da finster ist, Mutter (des?) Nin-azu, die da finster ist (d. h. die in der finsteren Unterwelt haust), deren glänzender Leib durch kein Gewand verhüllt ist, deren Brust gleich einem jungen Sappati-Tiere nicht . . . . .“***) Nach der Höllenfahrt der Istar thront sie im Palast der Unterwelt (das unterirdische Kutha), wacht über die uralten Unterweltsgesetze, nimmt aus dem Munde des Wächters die Namen der Ankömmlinge entgegen und verhängt über



6) Babylonisches Hadesrelief, die Göttin Eriškigal darstellend (nach *Lajard. Rech. sur le culte de Vénus* pl. XVII). S. unten Anm. **.

solche, denen sie zürnt, Pest und Verderben. Eifersüchtig bewacht sie den in der Unterwelt in einem besonderen Palaste verborgenen Quell des Lebens, dessen Wasser die Toten ihrer Gewalt entrücken kann. Als Richterin steht ihr eine Schreiberin der Unterwelt zur Seite und als Richterkollegium die Anunnaki, die in einem besonderen Palaste wohnen, als deren Oberster gelegentlich (s. oben Sp. 258) Nergal erscheint. — In der grofsen Beschwörungssammlung K 156 (*Bezold, Catalogue* 1, 41) wird Eriškigal als Zaubergöttin angerufen, damit die bösen Geister weichen und die guten Geister beim Kranken einziehen sollen. Vielleicht ist auch die direkt vorher angerufene Göttin des Reinigungswassers Ninaḫakuddua (s. *Delitzsch, Wörterbuch* S. 79) mit der zauberkräftigen, den Lebensquell behütenden Höllengöttin identisch. — Nach dem Sternverzeichnis V R 46, 20 a b ist der Eriškigal der „Stern des Höhlenvogels“*) geweiht. — Ein assyrischer Tempel der Gemahlin Nergals wird in einem Asarhaddon-Bruchstück K 7599 (s. *Winckler, Altorient. Forsch.* 6 S. 530) erwähnt. — In einem andern in Kutha heimischen Sagenkreise heifst die Gemahlin des Nergal Laz (s. z. B. Sp. 252 f.).

VII. Nergal im Alten Testament.

„Und die Leute von Kuth machten den Nergal (נֵרְגַל)“. Mit diesen Worten bezeugt die israelitische Überlieferung beim Bericht über das assyrische Exil den oben geschilderten Nergalkultus. In einem Kommentar zum Pentateuch beruft sich Nachmonides (12. Jahrh.) auf uralte Bücher der Heiden (er meint nabatäische Schriften), nach welchen die Kuthäer Sonnenkultus trieben (*Babba Bathra* 91 a vgl. *Herrschensohn* שבע חכמות S. 222). Auch diese Tradition ist richtig (s. oben Sp. 253 f.). Im Hinblick auf die israelitischen Exulanten gilt den späteren Juden das Land der Kutim als rein (im Gegensatz zum Heidenland) vgl. *Tractat Mikwot* 6 (*Herrschensohn* a. a. O. S. 139), andererseits werden die Samariter wegen ihrer Vermischung mit den Heiden im Talmud verächtlich Kutim genannt.**) Sonst erscheint im A. T. der Name Nergals nur noch in dem theophoren Namen *Jer.* 39, 13, der dem assyrischen Nergal-šar-uṣur (N. schütze den König), bei *Berosus* Νηριγλήσαρος, entspricht. — Endlich scheint im *Hohenlied* 6, 10 eine Spur der siderischen Beziehungen, die mit dem Namen Nergals verknüpft sind, vorzuliegen. Wenigstens sind wir geneigt, der Vermutung *H. Wincklers, Altor. Forsch.* 1, 3, 293 zuzustimmen, dafs statt נדגלות zu lesen ist נרגלות. „Wer ist, der da

*) Der Name der arabischen Sonnengöttin Alilat klingt vielleicht nicht nur zufällig an.

**) Über die Hadesreliefs (ein Duplikat des bekannten *Clermont-Ganneau*'schen veröffentlichte kürzlich *Scheil* in *Masperos Recueil de Traveaux* vol. XX) handelte zuletzt *Meifsner* in *Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl.* Auf das Abb. 6 einseitig wiedergegebene Relief wies ich bereits in meinen *Vorstell. vom Leben nach dem Tode* S. 79 hin. Auskunft über den Verbleib der Tafel, vor allem eine genaue Untersuchung der Inschrift auf der Rückseite wäre sehr wünschenswert. Einiges ist in der dürftigen Kopie doch zu erkennen. Zweimal ist von àšru rapšu, dem „weiten Orte“ die Rede, die beiden letzten Zeilen scheinen einen Gott Maššil zur Beschwörung für das Gericht des Lebens der grofsen Götter anzurufen. Die Anzeichen häufen sich, dafs die Babylonier mit ihrem Unsterblichkeitsglauben die Anschauung von einem Strafgericht bez. von einer Strafbefreiung nach dem Tode verbunden haben!

***) Bd. 2 Sp. 803 danach zu korrigieren.

*) Zur Deutung des Namens s. II R 37, 33 und vgl. V R 47, 25. Zum „Höhlenvogel“ s. *Delitzsch, Handw.* S. 292.

**) Ein noch ungelöstes mythologisches Rätsel ist mir die Überlieferung (z. B. *Traktat Chulin* 6 a), die Samariter (Kutim) hätten auf Garizim das Bild einer Taube gefunden, das sie anbeteten. Sollte das nur ein müfsiger Erklärungsversuch für das rätselhafte חרב היונה (wörtlich „Schwert der Taube“) sein, womit *Jeremia* 46, 16; 50, 16 vgl. 25, 38 die Herrschaft Babylons bezeichnet? Vielleicht verbirgt sich in dem „Schwert der Taube“ wirklich ein babylonisches Symbol; die traditionelle Erklärung „Schwert des Tyrannen“ läfst sich nicht begründen.

hervorleuchtet gleich der Morgenröte, schön wie der Mond, lauter wie die Sonne, furchtbar wie die Nergale?" Gemeint sind die Zwillinge am Sternenhimmel, die dem Nergal geweiht sind — das Epitheton „furchtbar" erinnert an den mythologischen Ursprung.
[Alfred Jeremias.]

Neria = Nerio (s. d.).

Neriene, Nerienes = Nerio (s. d.).

Nerine = Nerio (s. d.).

Nerio, alte Kultgenossin des Mars, die in den Gebetsformeln als Nerio Martis (so die *libri sacerdotum populi Romani* bei *Gell.* 13, 23, 2 und noch *Enn. ann. frg.* 70 *Baehr. Nerienem Mavortis et Herem*) ebenso angerufen wurde wie Lua Saturni, Salacia Neptuni, Hora Quirini u. s. w. Was wir von dieser altrömischen Göttin wissen, verdanken wir fast ausschliefslich dem aus guter Quelle stammenden *Gelliuskapitel* 13, 23. Danach ist die richtige Namensform Nĕrio, Genet. Neriēnis (wie Anio, Anienis); doch hatte *Varro* (*sat. Menipp.* 506 *Buech.*) den Nominativ Nerienes gebildet, der Annalist *Cn. Gellius* (*frg.* 15 *Peter*) in dem Gebete der Hersilia die Form Neria Martis gebraucht. *Νερίνη* hat *Lyd. de mens.* 4, 42, Neriene (als Nom.) *Porph.* zu *Hor. epist.* 2, 2, 209; bei *Mart. Cap.* 1, 4 steht Nerienis Nerinae (Gen.) neben einander. Das Wort hängt zweifellos zusammen mit Nero, das angeblich sabinisch, in der That aber gemeinitalisch (*Buecheler, Lexic. ital.* p. XVII f.) = fortis, strenuus ist (*Suet. Tib.* 1; vgl. *Hor. carm.* 4, 4, 29; *epist.* 1, 9, 13), bedeutet also virtus, *ἀνδρεία* (*Gell.* a. a. O. § 7. *Lyd.* a. a. O.). Der Nachricht, dafs von den Marsfesten des altrömischen Kalenders insbesondere das Tubilustrium am 23. März (*C. I. L.* 1² p. 313) aufser dem Mars auch der Nerio gilt (*Lyd.* a. a. O. *τῇ πρὸ δέκα καλανδῶν Ἀπριλίων καθαρμὸς σάλπιγγος καὶ κίνησις τῶν ὅπλων καὶ τιμαὶ Ἄρεος καὶ Νερίνης*; dasselbe meint *Ovid. fast.* 3, 849 f. *summa dies e quinque tubas lustrare canoras admonet et forti sacrificare deae*), haben wir keinen Anlafs den Glauben zu versagen. Damit ist aber unser Wissen von der Göttin erschöpft. Die Dichter machen sie unter dem Einflusse der griechischen Vorstellung von Götterehen zur Gattin des Mars, so *Plaut. Truc.* 515: *Mars peregre adveniens salutat Nerienem uxorem suam, Licinius Imbrex* (*Ribbeck Com. frg.*² p. 35): *Nolo ego Neaeram te vocent sed Nerienem, cum quidem Mavorti es in conubium data* und *Cn. Gellius* im Gebete der Hersilia (bei *Gell.* a. a. O. § 13) *Neria Martis te obsecro . . . quod de tui coniugis consilio contigit.* Daher hat man sie später bald mit Minerva bald mit Venus gleichgesetzt (*Lyd. de mens.* 4, 42; mit *Bellona August. c. d.* 6, 10) und die Namen Minerva und Nerio einfach mit einander vertauscht (Nerio und Minerva neben einander bei *Varro Sat. Men.* 506 *Buech.: Nerienes ⟨et⟩ Minerva, Fortuna ac Ceres*). So ist bei *Liv.* 45, 33, 2, wo als Gottheiten, *quibus spolia hostium dicare ius fasque est,* Mars, Minerva und Lua mater (s. d. Art.) genannt werden, Minerva wahrscheinlich an die Stelle der Nerio getreten. Auf der andern Seite hat das von *Ovid. fast.* 3, 681 ff. erzählte griechische Märchen von der Liebeswerbung des Ares-Mars um Athena-Minerva und seiner Täuschung durch Unterschiebung eines alten Mütterchens (sicher ebensowenig italische Sage wie der von *F. Marx, Arch. Zeit.* 43, 1885, 169 ff. nachgewiesene Ares-Mythus) späterer Gelehrsamkeit Anlafs gegeben, dies auf Mars und Nerio zu übertragen (*Porph.* zu *Hor. epist.* 2, 2, 209 *Maio mense religio est nubere, et item Martio, in quo de nuptiis habito certamine a Minerva Mars victus est, et obtenta virginitate Minerva Neriene est appellata;* dasselbe meint wohl *Mart. Cap.* 1, 4 *Gradivum Nerienis [Nerinae] coniugis amore torreri*); die weitgehenden Kombinationen, die *A. Reifferscheid* (*Annali d. Inst.* 1867, 359) und *H. Usener* (*Rhein. Mus.* 30, 1875, S. 221 ff.) an diese Nachrichten angeknüpft haben, entbehren daher, soweit sie sich auf „italische Mythen" beziehen, des Fundamentes. [Wissowa.]

Nerites (*Νηρίτης*), der einzige Sohn des Nereus, Bruder der Nereiden, von dem *Homer* und *Hesiod* nichts wissen, während zwei verschiedene Schiffersagen (*λόγοι θαλάττιοι*) von seiner Verwandlung in eine Muschel berichten. So lange Aphrodite noch im Meere lebte, liebte sie den schönen Jüngling. Als sie aber unter die Olympier aufgenommen werden sollte, wünschte sie den Gefährten mitzunehmen, er aber wollte lieber bei den Seinen in der Tiefe bleiben. Und da er die ihr von der Göttin (offenbar zu diesem Zweck) verliehenen Flügel verschmähte, verwandelte ihn Aphrodite in die nach ihm benannte Muschel und nahm sich statt seiner den Eros zum Begleiter, dem sie zugleich die Flügel des Nerites gab. Nach andrer Sage liebte Poseidon den Nerites und dieser ihn wieder, woraus Anteros hervorging. Erzürnt über die Schnelligkeit, mit der er dem Poseidon durch das ihm überall ausweichende Meer folgte, verwandelte ihn Helios (dem gegenüber er sich jedenfalls seiner Schnelligkeit gerühmt oder gar in einen Wettlauf eingelassen hatte), *Ael. Hist. anim.* 14, 28. *Herodian* b. *Etym. m.* s. v. *ἀνηρίτης* und *νηρίτης*. *Engel, Kypros* 2, 71. *Gerhard, Griech. Myth.* 1 § 384, 3. 526, 6. *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1⁴, 558. Die erste Sage hat dadurch ein gewisses Interesse, dafs hier, wie dies in Schiffersagen leicht wirklich geschehen sein kann, mit einem Vorleben der schaumentstiegenen Göttin im Meere Ernst gemacht wird, wobei natürlich ein dem Eros entsprechender Begleiter nicht fehlen darf. Auf einer Terrakottengruppe aus Aigina glaubte *Stark* Aphrodite mit Nerites zu erkennen (*Arch. Ztg.* 1865, 71 ff. t. 200). [Wagner.]

Neritos (*Νήριτος*) hatte mit Ithakos und Polyktor bei der Stadt Ithaka einen Brunnen hergerichtet, aus welchem die Bürger ihr Wasser holten, *Od.* 17, 207. Nach *Akusilaos* b. *Schol. Od.* a. a. O. waren die drei genannten Heroen Brüder aus dem Geschlechte des Zeus, Söhne des Pterelaos und der Amphimede, die von Kephallenia nach der Insel Ithaka übersiedelten und die Stadt Ithaka gründeten, die nach dem einen benannt ward; nach Neritos

wurde der Berg Neriton auf Ithaka (*Od.* 9, 22) genannt, nach Polyktor Polyktorion, ein Ort auf Ithaka. Vgl. *Eustath. Hom.* p. 1815, 48. *Fick, Griech. Personennam.*[2] 365. Nach *Lupercus* hiefs auch die sonst Nerikos benannte Stadt Akarnaniens Neritos oder Neriton, *Steph. Byz.* s. v. *Νήρικος*. Und so las auch *Strabo* den Namen in der *Homerstelle Od.* 24, 377, *Strab.* 1, 59. 10, 452. [Wagner.]

Nerius, der Gott der Thermen von Néris-les-Bains, den alten Aquae Neri (*Tab. Peut.*, auch Neriomagus genannt, s. *Pauly-Wissowa, Realencykl.* s. *Aquae* nr. 59). *Greppo, Etude archéol. sur les eaux thermales de la Gaule* p. 122 ff. Ein dort gefundenes Inschriftfragment lautet *[numini]b(us) Aug(ustorum) et Nerio deo,* und derselbe oder ein ähnlicher Text scheint auf einer zweiten ebenfalls fragmentierten Inschrift gestanden zu haben (ob echt?). Vgl. *Mowat, Revue archéol.* n. s. 35, 189. *Allmer, Revue épigr. du midi* 1891 p. 140 nr. 887. Ein Zusammenhang zwischen diesem Namen und der Sabinischen Nerio Martis erscheint nicht wohl glaublich. [M. Ihm.]

Nersihenae, Beiname der Matronae auf der „im Jülicher Lande" gefundenen Inschrift *Brambach C. I. Rh.* 626 (= *Bonn. Jahrb.* 83 p. 152 nr. 314): *Matro[nis] Vatuiab[us] Nersihenis Priminia Iustina pro se et suis ex imperio ip(sarum) l(ubens) m(erito).* Der Name verrät eine so auffallende Verwandtschaft mit dem Ort Neersen (Kreis Gladbach) und dem hier fliefsenden Flufs Neers oder Niers, dafs sie wohl hierauf bezogen werden müssen. *Bonn. Jahrb.* 83, 22 (vgl. p. 71). *F. Kauffmann, Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* 1892 p. 44. [M. Ihm.]

Nerteroi, Nerteroi Theoi (*νέρτεροι, νέρτεροι θεοί*), Gesamtbezeichnung aller in der Erdtiefe waltenden Götter, *Aesch. Pers.* 620 K; *Soph. Oid. Kol.* 1661; *Antig.* 661 f.; *Eur. Alk.* 1145; *Or.* 620; *Rohde, Psyche*[2] 2, 240, 7; zumal heifst Hades, der *βασιλεὺς ἐνέρων* (= *νερτέρων*) *Aesch. Pers.* 627, oder *ἄναξ ἐνέρων Hom. Il.* 61; *Kaibel, Inscr. Graec. Sicil.* 1842, oder *ἐνέροισιν ἀνάσσων, νέρτερος, Eur. Hel.* 969. Wie der griechische Hades heifst auch der ägyptische Herr der Seelen, Osiris *ὁ ἔχων τὴν κατεξουσίαν καὶ τὸ βασίλειον τῶν νερτέρων θεῶν*, *Kaibel* a. a. O. 1047; *Rohde* 2, 391; Persephone, *ἁ κατὰ χθονὸς νερτέρων καλλίπαις ἄνασσα, Eur. Or.* 964, heifst *ἡ νερτέρα θεός* bei *Soph. Oid. K.* 1548; Hekate, die *νερτέρων πρύτανις*, *Sophron* im *Schol. Theokr.* 2, 12, ähnlich *νερτερίη*, *Orph. Hymn.* p. 294, 47 *Abel* (*Pap. Paris.* 2854). Auch Echidna, die bei *Arist. ran.* 473 als hundertköpfiges Ungeheuer der Unterwelt erscheint und in Hierapolis einen chthonischen Kultus besafs, *Gutschmid, Rhein. Mus.* 19, 398 ff.; *Rohde, Psyche*[2] 1, 213, 1, führt den Beinamen *νέρτερος*, *Eur. Phoen.* 1020. Medea schwört *μὰ τοὺς παρ' Ἅιδῃ νερτέρους ἀλάστορας* (s. d. A. Alastor und dazu *Rohde* 2, 230, 3. 409. 413; *Paus.* 1, 30, 1), *Eur. Med.* 1059. Von den Titanen sagt *Hesychios*: *νέρτεροι καὶ νερτέριοι οἱ Τιτᾶνες, διὰ τὸ καταταρταρῶσθαι*, wie sie auch *οἱ καταχθόνιοι δαίμονες* heifsen, *M. Mayer, Gig. u. Tit.* 103, 121; vgl. d. A. Chthonios Bd. 1 Sp. 908, 14. Aufser den erwähnten werden als Unterweltsgottheiten bezeichnet die Erinyen (*χθόνιοι θεαί* s. Bd. 1, Sp. 1325, 51 ff.; vgl. *Eur. Or.* 261), Thanatos, Kerberos, Hermes Chthonios (Bd. 1, 2374 f.), Ara, *Soph. Oid. K.* 1568 ff., vgl. mit *El.* 110 ff., Eurynomos, *δαίμων τῶν ἐν Ἅιδου*, *Paus.* 10, 28, 7, in dem *Welcker, Kl. Schriften* 5, 117, eine rein allegorische Gestalt, die „Verwesung" sieht, während *Rohde* 1, 318, 3 ihn „als einen ganz concret gedachten, mit einem euphemistischen Beinamen benannten Höllengeist" bezeichnet, wie Lamia, Mormo, Gorgyra, Empusa, Gorgo, Mormolyke, Baubo, Gello, Keren, Harpyien (s. über diese *Rohde* 2, 409 ff. u. *Roscher, Kynanthropie* 40 ff. 68 ff. 85 [Eurynomos]). Eine ziemlich grofse Zahl *χθόνιοι* zählt *Artemidor Oneir.* 2, 34, vgl. 39, auf: *Πλούτων καὶ Περσεφόνη καὶ Δημητηρ καὶ Κόρη καὶ Ἴακχος καὶ Σάραπις* (*ebd.* 4, 26. 5, 93. 94) *καὶ Ἶσις καὶ Ἄνουβις καὶ Ἁρποκράτης καὶ Ἑκάτη χθονία καὶ Ἐριννύες καὶ Δαίμονες οἱ περὶ τούτους καὶ Φόβος καὶ Δεῖμος . . . αὐτὸν δὲ τὸν Ἄρη πῇ μὲν ἐν τοῖς ἐπιγείοις πῇ δὲ ἐν τοῖς χθονίοις κατατακτέον*; über Demeter *χθονία* s. d. A. Kora u. Demeter 1333 ff., über Men *καταχθόνιος* Bd. 2, 999, 49 ff. 2768, 28 ff.; *Γαῖα νερτερίη C. I. G.* 6273; *Kaibel, Epigr. Graec.* 572, 2, vgl. d. A. Gaia Bd. 1, 1571, 24 ff. Vgl. im allgemeinen die Artikel Chthonios, Katachthonioi, wo nachzutragen sind die vielen von *Rohde* 2, 342 f., vgl. 424, gesammelten Belegstellen und *ebd.* 204—215 *Kultus der chthonischen Götter.* — Das Wort *νέρτερος* selbst wird im *Schol. Eur. Phoen.* 1020 mit *καταχθόνιος* umschrieben; die *νέρτεροι* sind also = *καταχθόνοι*; als gleichbedeutend führt *Pollux* 1, 24 an *θεοὶ . . ὑπόγειοι, χθόνιοι καὶ ὑποχθόνιοι* (*Hesiod. op.* 141 und dazu *Rohde* 1, 100, 2; *C. I. G.* 3915) *καὶ καταχθόνιοι*. Noch andere Benennungen der Unterweltsgötter sind *οἱ κάτωθε θεοί*, *Soph. Ant.* 1070 (Hades: *ὁ κάτωθεν ἄσπονδος θεός*, *Eur. Alk.* 424); *οἱ κάτω θεοί*, *Soph. El.* 292 (vgl. *οἱ κάτω Κόρη ἄναξ τε*, *Eur. Alk.* 851 f.; vgl. auch *Soph. Ant.* 75. 542); *οἱ ἔνερθε θεοί*, *Hom. Il.* 14, 274; vgl. *Eur. H. f.* 608; *οἱ γῆς ἔνερθε δαίμονες*, *Aesch. Choeph.* 119; vgl. auch *G. Iwanowitsch, Opiniones Homeri et Trag. Graec. de inferis, Berl. Stud. f. Philol. u. Arch.* 16 (1894), 1, 77 ff. Oft ist es nicht zu entscheiden, ob mit den *νέρτεροι* die Unterweltsgötter oder nur die Toten in der Unterwelt gemeint sind (*νερτέρων πύλαι*, *Eur. Hipp.* 1447; *φάσμα νερτέρων*, *Alk.* 1127; *σπένδειν νερτέροις χοάς*, *Or.* 1322, *Aesch. Pers.* 618; *νερτέρων στέφη*, *Troad.* 1247; *δωρήματα νερτέρων*, *Or.* 123; *νερτέρων ἀγάλματα*, *Alk.* 613; *θύματα νερτέρων*, *Ion* 1235 etc.); vgl. *G. Hermann* zu *Soph. Ant.* 598 p. 136 f. [Höfer.]

Nerthus. Nachdem *Tacitus Germ.* 40 die gröfstenteils auf der kimbrischen Halbinsel anzusetzenden germanischen Völker der Reudigni, Aviones, Anglii, Varini, Eudoses, Suardones und Nuithones kurz erwähnt hat, spricht er ausführlicher von einer Göttin *Nerthus*, deren Kult diesen Stämmen gemeinsam, und

die nach römischer Auslegung als *Terra mater* aufzufassen sei (*nec quicquam notabile in singulis* [nämlich die aufgezählten Völker], *nisi quod in commune Nerthum id est Terram matrem colunt*). Über dieses Kapitel ist sehr viel geschrieben worden (s. die Erklärer des *Tac.*); eingehend und scharfsinnig äufsert sich namentlich *Wilhelm Mannhardt* (*der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme* p. 567—602), dessen Darlegungen für das Verständnis von besonderer Wichtigkeit sind. Über manche Punkte herrscht aber immer noch Zweifel. Schon die Worte *in commune Nerthum colunt* können verschieden aufgefafst werden. *Tacitus* selbst scheint sagen zu wollen, dafs diese Völker ein gemeinsames Heiligtum oder Fest einer Göttin Nerthus gehabt hätten. In diesem Falle wäre der Kult nur an einem Orte ausgeübt worden. So spricht auch *Müllenhoff* (*Schmidts Zeitschr. f. Geschichte* 8 p. 227 ff.) von dem gemeinsamen Heiligtum der Ingaevonen, in dem die Göttin verehrt ward. Die andere Auffassung, der *Mannhardt* zuneigt und die viel für sich hat, geht dahin, dafs die Nerthusverehrung eine diesen sieben Stämmen gemeinsame Eigentümlichkeit gewesen sei, die sie von andern Völkerschaften unterschied, so dafs in diesem Fall der Kult nicht an einem einzigen Orte ausgeübt, sondern an vielen Stellen zugleich, nur auf gleiche oder ähnliche Weise vollzogen sein könnte. Der thatsächliche Inhalt des Taciteischen Berichts ist dann folgender. Die Göttin übt auf die Angelegenheiten der Menschen einen bestimmten Einflufs aus und hält einen Umzug bei den Völkern (*eamque intervenire rebus hominum, invehi populis arbitrantur*), was wohl zu bestimmten, regelmäfsig wiederkehrenden Zeiten geschah. Ähnliche Umzüge (Prozessionen) lassen sich auch sonst noch bei Germanen und andern Völkern nachweisen, *Mannhardt* führt viele Beispiele aus älterer und neuerer Zeit auf (a. O. p. 581 ff.). Aber wie wir uns die Nerthusumfahrt zu denken haben, ob der eine Wagen durch alle sieben Gaue fuhr oder ob sich bei den einzelnen Völkern ein gleichartiger Aufzug wiederholte, bleibt unklar (*Mannhardt* a. O. p. 592 ff.). Die Prozession nahm ihren Ausgang von einem auf einer Insel des Ozeans gelegenen heiligen Hain (*est in insula Oceani castum nemus*); welche Insel gemeint ist, wird nicht berichtet, keinenfalls die Insel Rügen, an die Frühere gedacht haben. Wenn der Priester (*sacerdos*, nicht Priesterin) an gewissen Zeichen wahrnahm, dafs die Gottheit in ihrem Heiligtum zugegen sei, begann der Umzug (*is adesse penetrali deam intellegit;* unter penetrale kann sowohl der heilige Hain, als auch der heilige Wagen, der in dem Hain stand — *dicatumque in eo vehiculum* — verstanden werden). Die Gottheit wurde auf dem mit Kleidern oder Decken verhüllten Wagen (*veste contectum*), den nur der eine Priester berühren durfte (*attintingere uni sacerdoti concessum*), von Kühen zum Festort gefahren (*vectamque bubus feminis multa cum veneratione prosequitur*, scil. sacerdos). Wie der Wagen von der Insel auf das Festland gelangte, berichtet *Tacitus* nicht. Da wo die Gottheit hinkommt, wird sie gastlich empfangen und freudig begrüfst; ihr zu Ehren werden mehrtägige Feste gefeiert, und es herrscht Gottesfriede im ganzen Lande (*laeti tunc dies, festa loca, quaecumque adventu hospitioque dignatur. non bella ineunt, non arma sumunt; clausum omne ferrum, pax et quies tunc tantum nota, tunc tantum amata*). Dann geleitet der Priester die Göttin zu ihrem Heiligtum zurück (*donec idem sacerdos satiatam conversatione mortalium deam templo reddat*), badet mit seinen Gehilfen in einem abgelegenen See den Wagen, die Decken und wohl auch das *numen* selbst, worunter irgend ein Symbol, nicht ein Götterbild zu verstehen sein wird (*mox vehiculum et vestes et, si credere velis, numen ipsum secreto lacu abluitur*); die Knechte, die bei dieser Prozedur hilfreiche Hand geleistet, werden dann vom See verschlungen (*servi ministrant, quos statim idem lacus haurit. arcanus hinc terror sanctaque ignorantia, quid sit illud quod tantum perituri vident*).

Was die römische Auffassung der Nerthus als Terra mater anlangt, so ist fraglich, ob darunter die römische Tellus zu verstehen ist (vgl. *Preller-Jordan, Röm. Mythol.* 2, 2. *Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde* 2, 28 f.) oder die Phrygische Magna mater, Mater deum. *Mannhardt* (a. O. p. 571 ff.) entscheidet sich für das letzte, da die Gebräuche bei den jährlichen Festen der Kybele (besonders beim Märzfest) in so vielen Stücken dem Nerthuskult gleichen, dafs dies dem römischen Beobachter sofort auffallen mufste (s. dieses *Lex.* Bd. 2 Sp. 1667 ff.).

Die Deutung des Namens ist gleichfalls strittig. Abzuweisen ist jedenfalls die Lesart *Hertham* (für *Nerthum*, hss. Variante *neithum*), mit der z. B. *Karl Barth* (*Hertha und über die Religion der Weltmutter im alten Teutschland*, Augsburg 1828) operiert (*Müllenhoff, Haupts Zeitschr.* 9, 256). Ältere Etymologieen verzeichnet *O. Schade, Altdeutsches Wörterbuch* 2. Aufl. 1 p. 645 f., neuere *Golther, Handbuch der germanischen Mythologie* p. 219. Lautlich entspricht *Nerthus* dem altnordischen Gott Njörðr (*Grimm, Deutsche Mythol.* 1[4] p. 208 ff. *Mannhardt* a. O. p. 570 f.), und es ist längst nachgewiesen, dafs in dessen, sowie seiner Kinder Freyr (über Beovulf als Stellvertreter des Freyr s. *Müllenhoff* in *Zeitschr. f. d. Alt.* 7 p. 419 ff. 440 f. und in seinem *Beovulf* p. 11 f.) und Freyja Kult sich ganz ähnliche Gebräuche wiederholten, wie im Nerthuskulte. So ist nach *Simrock* (*Mythol.*[3] p. 309 ff.) Njörðr der Vater der Freyja, Nerthus ihre Mutter, während nach *Müllenhoff* (*de chorica poesi* p. 8 u. *Allgemeine Zeitschrift f. Geschichte* 8, 1847 p. 227 ff.) Nerthus eine deutsche Freyja unter einem älteren Namen darstellt. *Mannhardt* (a. O. p. 571) und *Müllenhoff* (*Zeitschrift f. deutsches Altertum* 23, 11) kommen darin überein, dafs Nerthus im wesentlichen mit dem keltischen *nertos* (Kraft, Stärke, vgl. *Glück, Keltische Namen* p. 81. 97) zusammenfalle, dafs Nerthus (= Njörðr) die Mannheit, die in der Mannhaftigkeit sich erweisende Kraft bedeute.

Schwierigkeit macht die Gleichsetzung von Nerthus und Njörđr nur insofern, als Njörđr ein männlicher, Nerthus dagegen aller Wahrscheinlichkeit nach (trotz der Einwände *Mannhardts*) ein weiblicher Name ist. Die Fragen, wie es kommt, daſs Tacitus nur von einer weiblichen Nerthus spricht, während die isländische Mythologie nur einen männlichen Njörđr kennt, und ferner, wie es komme, daſs der Kult der Göttin Nerthus in späteren Zeiten wesentlich als Kult des Gottes Freyr auftritt, während die Göttin Freyja eine mehr untergeordnete Stellung einnimmt, sucht *Axel Kock* in der *Zeitschrift für deutsche Philologie* 28 (1895) 289 ff. zu beantworten. Er glaubt, daſs es die Veränderung der Sprache gewesen ist, die hierbei eine wesentliche Rolle gespielt habe. *Nerthus* ist weiblicher *u*-Stamm, und in den nordischen Sprachen sind die weiblichen *u*-Stämme gänzlich ausgestorben, nur männliche vorhanden. So sei aus der weiblichen Nerthus ein männlicher Njörđr geworden. Schlieſslich sei erwähnt, daſs auch die von *Tacitus Germ.* 9 *Isis* getaufte Suebengöttin mit der Nerthus zusammengestellt worden ist (*Drexler* in diesem Lex. Bd. 2 Sp. 549; vgl. *Falch, Blätter f. bayer. Gymnasialwesen* 16, (1880) 407—413; *Much, Zeitschrift f. deutsches Altertum* 35, 327), daſs *Grienberger* (ebenda p. 396) in der Göttin Vagdavercustis einen Beinamen der Terra mater (= Nerthus) vermuten zu können glaubt, daſs *Much* (a. a. O.) Nerthus, Gefjon, Nehalennia und Sandraudiga zusammenwirft (vgl. *J. W. Wolf, Beiträge zur deutschen Mythologie* 1 (1852) 150 f. 160), und daſs endlich nach *Siebs* (*Zeitschrift. f. deutsche Philol.* 24, 458) die friesische Hludana der Nerthus als 'Meeresgöttin' entsprechen soll. — Vgl. auch *E. Mogk* in *Pauls Grundriss der germanischen Philologie* 1 p. 1101 ff. *R. Koegel, Geschichte der deutschen Litteratur* 1, 1 p. 20 ff. *Wolfgang Golther, Handb. d. german. Mythol.* (Leipzig 1895) p. 218 f. 456 ff. [M. Ihm.]

Nertus(?). Einen Gott dieses Namens glaubte man auf einer in Brugg (Aargau) gefundenen Inschrift zu erkennen: ARAM NERT | MMASTER : MIL·LEG·XI CPF | Ↄ CRISPI LIBES POSVIT. *Anzeiger f. Schweiz. Alt.* 1882 p. 265. 329. *Korr.-Bl. d. Westd. Zeitschr.* 2 p. 1. *Bonn. Jahrb.* 77 p. 194. — *Zangemeister, Korr.-Bl. d. Westdeutsch. Zeitschr.* 8 p. 224 hat den Stein aufs Neue untersucht und glaubt, daſs in der ersten Zeile eher AIERT als NERT zu lesen sei; doch giebt er zu, daſs sich mit Sicherheit nicht sagen lasse, ob AI (er dachte an *Avertentibus*) oder N eingehauen sei. Ist N richtig, so kann man die Inschrift lesen *Aram Nert(i) M. M(. . . .) Aster* [so eher als *M. Mas. Ter(tius)*, was *Mommsen* vorgeschlagen hat] *mil(es) leg(ionis) XI C(laudiae) p(iae) f(idelis) (centuria) Crispi libe(n)s posuit.* Nertus ist als gallischer Eigenname bekannt (ein *Nertus Dumnotali filius* auf einer Inschrift aus Alt-Ofen, *Arch. epigr. Mittheil. aus Oest.* 7, 91), vgl. die zahlreichen Komposita, wie Nertomarus, Cobnertus, Esunertus, Nertobriga u. a. Keltisch *nert* ist begrifflich = lat. *virtus* (vis, robur), vgl. *Glück, Keltische Namen bei Cäsar* p. 81. 97. *Bacmeister, Keltische Briefe* p. 2. [M. Ihm.]

Nerullinus s. Neryllinos.

Nervini (oder Nervinae), Gottheiten, deren Name auf den Volksstamm der Nervii hinweist. Die eine Inschrift, die sie erwähnt (*Nervinis C. Iul. Tertius v. s. l. m.*), ist im Gebiet der Nervier gefunden worden, in Bavai. *Mowat, Revue archéol.* 1880 p. 48. *Desjardins, Monum. épigr. de Bavai* p. 32 pl. IV 7. *Bonn. Jahrb.* 83 p. 174 nr. 463. Ob *Matres Nervinae* zu verstehen sind, läſst sich mit Sicherheit nicht entscheiden (*Bonn. Jahrb.* a. O. p. 103). [M. Ihm].

Neryllinos (*Νερυλλῖνος*), ein Heros in Troas, wo man ihm opferte und ihn als medizinisches Orakel befragte. Und zwar war diese Befragung an ein bestimmtes Standbild des Heros gebunden: *οἱ μὲν ἄλλοι ἀνδριάντες τοῦ Νερυλλίνου κόσμημά εἰσι δημόσιον· εἷς δὲ αὐτῶν καὶ χρηματίζειν καὶ ἰᾶσθαι νοσοῦντας νομίζεται, καὶ θύουσιν αὐτῷ καὶ χρυσῷ περιαλείφουσι καὶ στεφανοῦσι τὸν ἀνδριάντα οἱ Τρωαδεῖς*, *Athenag. apol.* 26 p. 107. *Lobeck, Aglaoph.* 1171. *Rohde, Psyche* 640. Von einem Zusammenhang mit Nereus (*Gerhard, Griech. Myth.* 1 § 526) kann keine Rede sein, schon weil *Athenagoras* ihn als *ἀνὴρ τῶν καθ' ἡμᾶς* bezeichnet. [Wagner.]

Der Name ist entschieden römisch. Neryllinos war möglicherweise ein Statthalter der Provinz Asia. Freilich wird ein Prokonsul von Asia Namens Nerullinus nur durch eine von *Morellus* unter Familie Suillia und nach ihm von *Mionnet, S.* 6, 335, 1661 mitgeteilte Münze des Vespasian von Smyrna mit der Reversaufschrift ΕΠ · Μ · ΣΥΙΛΛΙΟΥ · ΝΕΡΟΥΛΙΝΟΥ · ΑΝΘΥΠΑΤΟΥ · ΣΜΥΡ belegt, s. *W. H. Waddington, Fastes des provinces asiatiques de l'empire romain depuis leur origine jusqu'au règne de Dioclétien.* Première partie. Paris 1872 p. 141 f. Man würde den Nerullinus der Münze mit dem *Νερυλλῖνος* des *Athenagoras* unbedenklich identifizieren können, wenn letzterer nicht von *Athenagoras* als Zeitgenosse bezeichnet würde, der freilich nach dem Schluſs von cap. 26 zur Zeit als *Athenagoras* die *πρεσβεία* schrieb, nicht mehr am Leben war. Da bereits der Vater des auf der Münze von Smyrna genannten Nerullinus Prokonsul von Asien gewesen war, s. *Waddington* a. a. O., so wäre es nicht undenkbar, daſs ein Sohn des Prokonsuls der flavischen Periode unter den Antoninen die Statthalterschaft von Asia bekleidet hätte. Vgl. auch *De Vit, Onom.* s. v. Nerullinus u. Neryll. [Drexler.]

Nesaie (*Νησαίη*), Tochter des Nereus und der Doris, *Il.* 18, 40 (*Eustath.* p. 1130, 54). *Hes. Theog.* 249. *Lykophr.* 399 mit *Schol.* u. *Tzetz. Apollod.* 1, 2, 7 (*ἠσαίη* u. *ἰσαίη codd.*). *Verg. Georg.* 4, 338. *Aen.* 5, 826 (Nisaee). *Propert.* 3, 26, 16. *Hyg. fab. praef.* p. 10 *Schmidt*; dargestellt auf einer rotfigurigen Vase *C. I. G.* 8362 c. *Neapel* nr. 2296 (Genrescene mit Nereidennamen). Vgl. *Schömann, Opusc. acad.* 2, 168 (Insulana). *Braun, Griech. Götterl.* § 80, 97. *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1[4], 556. Es ist einer der Nereidennamen, die in allen Verzeichnissen wiederkehren. [Wagner.]

Nesepteitis (?). Von einem Hügel bei Byblos

stammt ein Altärchen mit der von *Renan, Miss. de Phénicie* p. 200 ff., Pl. 22 nr. 11 (vgl. *Rev. arch.* 1861, I p. 171 f. p. 327) veröffentlichten Inschrift: ΘΕΑ | ΝΕΣΕΠΤΕΙΤΙΣ. *Renan* hält diese Nesepteitis für eine ägyptische Göttin. *Fröhner,* welcher die Inschrift *Philologus* 19 p. 136 nr. 8 und *Les inscr. grecques* [du Musée du Louvre]. Paris 1865 p. 30 f. nr. 19 verzeichnet, giebt das Denkmal zwar unter der Überschrift *„autel consacré à Nésépteitis"* und übersetzt die Inschrift *„La déesse Nésépteitis"*, aber er bemerkt dazu, dafs der unzweifelhaft ägyptische Name vielleicht bedeute Ns-Ptah *„attachée à Ptah"* oder Senepteitis *„fille de Nephthys"* und dafs man dann zu lesen habe *θεᾷ Νεσεπτειτίς* „Nesepteitis widmet dieses Denkmal der Göttin". Dieser Vermutung schliefst sich an *Clermont-Ganneau, Le dieu Satrape et les Phéniciens dans le Péloponnèse, Journal asiatique* 7[e] sér. t. 10. Paris 1877 (p. 157—236) p. 165 f. Anm. 5, der mit dem Namen vergleicht die ägyptischen Personennamen Nes-ta-neb-tà-ti und Nes-paud-tà-ti und die Vermutung äufsert, dafs er zusammengesetzt sei mit dem Namen des Gottes Seb, etwa Nes-seb-ta-ti oder mit dem der Göttin Sepet (Sothis): Nes-sepet-ta-ti. Auch *E. Ledrain, Notice sommaire des monuments phéniciens du Musée du Louvre.* Paris 1888 p. 50 nr. 103 ist der Ansicht, dafs die Inschrift zu übersetzen sei *„Neseipteitis à la déesse"*; er erklärt das Wort für einen ägyptischen Personennamen mit der Bedeutung *„attachée au dieu Ptah"*. [Drexler.]

Nesimachos? (*Νησίμαχος?*), Argiver, Vater des Hippomedon, eines der sieben Führer gegen Theben, den ihm Mythidike, die Tochter des Talaos, Schwester des Adrastos, gebar, *Hyg. fab.* 70. *Schol. Stat. Theb.* 1, 44. Vielleicht ist mit *Bunte* zu schreiben Aristomachos nach *Apollod.* 3, 6, 3, 1, wo Hippomedon auch direkt als Sohn des Talaos bezeichnet wird. *Niebuhr* vermutete Nausimachos. [Wagner.]

Nesis (*Νῆσις*), nach *Suid.* s. v. Name einer Göttin und einer Stadt. [Stoll.]

Neso (*Νησώ*), 1) Tochter des Nereus und der Doris, *Hes. Theog.* 261. *Schoemann, Opusc. acad.* 2, 168 (Insulia). *Braun, Gr. Götterl.* § 89. — 2) Mutter der Sibylla, *Lykophr.* 1465 mit *Schol.* u. *Tzetz.* Nach *Arrian* (*Eustath.* zu *Il.* 2, 814 p. 356, 28. *Müller, F. H. G.* 3, 598) war sie eine Tochter des Teukros, vermählt mit Dardanos. [Stoll.]

Nesoi (*Νῆσοι*). Bei *Kallim. hymn. in Del.* 18, wo es heifst, dafs Delos allen voran ist, wenn sich bei Okeanos und Tethys die *Νῆσοι* versammeln, erkennt *Maafs, Hermes* 25 (1890), 404 in den *νῆσοι* einerseits eine Personifikation der Nesoi, andererseits die eponymen Nymphen dieser Inseln. [Höfer.]

Nesos (*Νῆσος*), ein Grieche aus Mykene, vor Troia von Eurypylos getötet, *Quint. Sm.* 6, 616. [Stoll.]

Nesson (*Νέσσων*), Sohn des Thessalos, nach welchem Thessalien einst Nessonis hiefs, *Strab.* 9, 444. Denselben Namen führte der bei Larisa gelegene See *Strab.* 9, 430; auch hiefs eine Stadt Thessaliens Nesson nach *Dionysios* im 3. Buch der *Gigantias* bei *Steph. Byz.* und *Suid.* s. v. (vgl. *A. F. Pott, Jahrb. f. Philol.* Suppl. 3, 314). [Wagner.]

Nessos (*Νέσσος*, *Νέτ[τ]ος* auf einer altattischen Amphora, *Ant. Denkmäler* 1, 57; durch Vermittelung der Form *Νέστος* [s. u. 1] zu der Wurzel *νεδ* „brüllen, rauschen" gestellt von *A. F. Pott, Jahrb. f. class. Phil. Suppl.* 3, 313. *Curtius, Grundz.*[5] 243 f. *Usener, Der Stoff des griechischen Epos* 1897 S. 8).

1) Stromgott in Thrakien, Sohn des Okeanos und der Tethys, *Hes. Theog.* 341. Der Flufs heifst sonst, z. B. *Herodot* 7, 109, meist Nestos (s. d.).

2) Kentaur, Sohn des Ixion und der Nephele, *Hyg. fab.* 34. *Sen. Herc. Oet.* 492. In dem Kampfe des Herakles gegen die Kentauren bei der Höhle des Pholos war er dem Tode entgangen und hatte sich am Flusse Euenos niedergelassen, *Apollod.* 2, 5, 4, 6. Dort trug er gegen Lohn die Reisenden über den Flufs, und zwar behauptete er (jedenfalls dem Herakles gegenüber), die Götter selbst hätten ihm wegen seiner Gerechtigkeit diesen Fährmannsdienst übertragen, *Apollod.* 2, 7, 6, 4. Als Herakles auf seiner Reise von Kalydon nach Trachis an den Euenos kam, übergab er ihm, während er selbst hinüberschwamm, seine Gattin Deianeira, um sie über den Flufs zu tragen. Dabei erfrechte sich Nessos, ihr Gewalt anthun zu wollen, und wurde von Herakles erschossen. Um sich an Herakles zu rächen, übergab er ihr sterbend als angeblichen Liebeszauber sein von dem Pfeile des Herakles vergiftetes Blut, welches sie mit dem ihm entfallenen Samen vermischen sollte (so *Apollod.* u. *Diod.*, bereits angedeutet b. *Sophokles Trach.* 580 f. *προσβαλοῦσ' ὅσα ζῶν κεῖνος εἶπε*, also alt); andere erwähnen aus begreiflichen Gründen nur das Blut, *Ovid. Met.* 9, 132 *calido velamina tincta cruore*). So kam es, dafs Herakles später, als Deianeira wegen Iole den Zauber anwenden zu sollen glaubte, durch das Gift seiner eigenen Pfeile den Tod fand (s. u. *Herakles*). Der älteste Zeuge für diese aitolische Sage ist *Archilochos, Schol. Apoll. Rhod.* 1, 1212, *Frgm.* 147, der sie mit einer gewissen Ausführlichkeit behandelt haben mufs; denn *Dio Chrysost.* berichtet in seiner Nessos betitelten 60. Rede von einer *ἀπορία* (des *Aristoteles* nach *Schneidewins* Vermutung): man tadle den Archilochos, weil er die Deianeira in ihrer Bedrängnis sich in einer längeren Rede hilfeflehend an Herakles wenden lasse (*πρὸς τὸν Ἡρακλέα ῥαψῳδοῦσαν, ἀναμιμνήσκουσαν τῆς τοῦ Ἀχελῴου μνηστείας καὶ τῶν τότε γενομένων, ὥστε πολλὴν σχολὴν εἶναι τῷ Νέσσῳ ὅ τι ἐβούλετο πρᾶξαι*). Mit Recht zieht *Schneidewin* (*Philol.* 1, 148 ff.) auch *Fragm.* 41 *ἀμισθὶ γάρ σε πάμπαν οὐ διάξομεν* als Worte des Nessos heran*). Dafs *Sophokles,* dessen

*) Das zweitälteste Zeugnis bietet jetzt die 16. Ode des Bakchylides, welche den Tod des Herakles schilderte und offenbar dem *Sophokles* als Quelle gedient hat. Die Worte (16, 34 f. *Kenyon*) lauten: *ὅτ' ἐπὶ ποταμῷ ῥοδόεντι Λυκόρμᾳ* (d. h. *Εὐήνῳ*, s. u. Euenos nr. 2) *δέξατο Νέσσου πάρα δαιμόνιον τέρ[ας]*. Leider bricht das Gedicht gerade an dieser Stelle ab, sodafs sich nicht entscheiden läfst, ob das Ereignis ausführlicher erzählt war. Der Zusammenhang macht es wahrscheinlich, dafs sich der Dichter auf die blofse Erwähnung beschränkte.

Trachinierinnen die Nessossage zu Grunde liegt, den *Archilochos* benutzt hat, läfst sich nur vermuten (v. 555 ff. 680 ff. 831 ff. 1141 f., vgl. *Schneidewin, Soph. Trach.*[5] p. 8). Weiter erzählen die Sage (aus epischer Quelle nach *Pherekydes?*) *Apollod.* 2, 7, 6 (daraus *argum. Trachin. Zenob.* 1, 33. *Tzetz. Lykophr.* 50 und *Chil.* 2, 458 ff.). *Diod.* 4, 36 (zum Teil wörtlich mit *Apollod.* übereinstimmend). *Hyg. fab.* 34 (vgl. 31. 36. 240. 243). *Strab.* 10, 451. *Lucian. de salt.* 50. *Liban. narr.* 51 (*Westerm. Mythogr.* p. 371). *Serv. Verg. Aen.* 8, 300. *Schol. Stat. Theb.* 11, 235. *Myth. Vat.* 1, 58 und 171. 2, 165. *Ovid. Met.* 9, 101 ff. *Her.* 9, 141 ff. *Senec. Herc. Oet.* 491 ff. *Quint. Smyrn.* 5, 644. 6, 283 ff. (als eine der Heraklesdarstellungen auf dem Schilde des Eurypylos). *Sophokles* setzt die Vermählung des Herakles mit Deianeira, wie es nach v. 34 scheint (vgl. *Schneidewin* a. a. O. p. 7), in den Anfang seiner Laufbahn und läfst ihn gleich nach der Vermählung von Kalydon aufbrechen, so dafs Deianeira in ganz jugendlichem Alter (παῖς ἔτ' οὖσα 557) das Abenteuer mit Nessos erlebt, wobei freilich unberücksichtigt bleibt, dafs Herakles damals sein Pfeilgift von der Hydra noch nicht gewonnen hatte. Nach *Pindar* (*Schol. Hom. Il.* 21, 194) dagegen fand seine Vermählung nach seiner Rückkehr aus dem Hades statt, nach den zusammenhängenden Darstellungen bei *Apollod.* und *Diod.* erst gegen das Ende seines Lebens, und zwar hielt er sich erst eine Zeit lang (drei Jahre nach *Diod.*) bei Oineus auf, ehe er auf der Reise nach Trachis an den Euenos kam. Sonst zeigt sich nur in einem Punkte eine schon im Altertum bemerkte Verschiedenheit in der Erzählung des Nessosabenteuers: Nach *Dio Chrysost.* a. a. O. wurde *Sophokles* (v. 564 ff.) getadelt, weil er den Herakles nach Nessos schiefsen läfst, während dieser noch mitten im Flusse ist, so dafs dadurch zugleich das Leben der Deianeira bedroht ist. Damit hängt es offenbar zusammen, dafs *Apollodor*, *Diodor*, *Ovid* und *Seneca* ausdrücklich hervorheben, Herakles habe erst dann sein Geschofs entsendet, als Nessos am jenseitigen Ufer angelangt war. (*Ptolem. Heph.* 2 p. 184, 26 *West.* weifs zu berichten, Aphrodite habe, wegen Adonis auf Herakles eifersüchtig, den Nessos über das Mittel Herakles zu verderben belehrt.)

Pausanias (10, 38, 2, vgl. *Plut. Quaest. Gr.* 15) berichtet, Nessos sei nach seiner Verwundung durch Herakles noch lebend ins Gebiet der ozolischen Lokrer geflüchtet und dort erst gestorben und unbestattet verwest. Von dem schlechten Geruch, den die Leiche verbreitete, sei, nach einer Angabe, der Name der ozolischen Lokrer abgeleitet. Dies erklärt sich aus der genaueren Angabe des *Strabo* (9, 427) über den unweit der Euenosmündung an der aitolisch-lokrischen Grenze gelegenen Berg Taphiassos (Taphios bei *Antig. hist. mir.* 117; vgl. *Bursian, Geogr. v. Griech.* 1, 133 f.): auf ihm habe sich das Grabmal des Nessos und der übrigen Kentauren befunden, und aus ihren verwesenden Leibern seien die übelriechenden Quellen am Fufse des Berges entsprungen. Auch der lokrische Flufs Ozon soll seinen Namen von der Vermischung mit dem Blute des verwundeten Nessos erhalten haben, *Schol. Hom. Il.* 2, 527 (vgl. *Roscher* u. *Kentauren* Bd. 2 Sp. 1044, 1049, 1085). Ebenda wird Sp. 1049 mit Recht hervorgehoben, wie wichtig diese Beziehungen eines der hervorragenderen Kentauren zum Euenosflufs und zu jenen Quellen für die Deutung der Kentauren im allgemeinen sind (vgl. Nessos 1). [Wagner.]

Über die Kunstdarstellungen der Sage handeln bereits *Furtwängler* unter 'Herakles' (Bd. 1 Sp. 2194 f. 2229 u. 2244 f) und *Sauer* unter 'Kentauren' (Bd. 2 Sp. 1049 f.). Es wird deshalb im folgenden von einer — doch nur wiederholenden — Aufzählung und Besprechung der erhaltenen Denkmäler abgesehen und nur ein kurzer Nachtrag zu den beiden genannten Artikeln gegeben. Derselbe beschränkt sich auf eine neue Beleuchtung des Verhältnisses der Schriftquellen zu den Monumenten sowie auf eine Beschreibung des unten abgebildeten, *Furtwängler* und *Sauer* noch unbekannten Madrider Mosaiks.

I. Den meisten bisherigen Bearbeitern der Nessossage ist es mit Recht aufgefallen, dafs die älteren Denkmäler, besonders die Vasenbilder, dieselbe nicht in der — wie man bisher glaubte — bereits seit *Archilochos* litterarisch nachweisbaren Form wiedergeben, wonach der Angriff des Kentauren auf Deianeira mitten im Flusse und infolgedessen die Bestrafung durch Herakles mittelst Pfeil und Bogen stattfindet. Auf keinem der uns erhaltenen, zahlreichen archaischen Vasengemälde ist irgend welche Andeutung des Wassers vorhanden*), auf keinem wird die Bestrafung mit Pfeil und Bogen vollzogen; vielmehr kehrt typisch die Darstellung des fliehenden Nessos wieder, welchen Herakles soeben erreicht hat und mit Schwert oder Keule bearbeitet.

Es ist eine Selbsttäuschung, wenn man, wie es bisher vielfach geschah, diesen Widerspruch zwischen der litterarischen und der monumentalen Tradition durch die Annahme zu erklären sucht, es hätten der sagengetreuen Wiedergabe des Vorganges auf engem Raume in der älteren Kunst Schwierigkeiten entgegengestanden; denn es bedarf nur eines Hinweises einerseits auf die bekannte, einfache Manier**)

*) Auch nicht auf dem Innenbilde der Schale *Millin. Gal. myth.* (Deutsch von *Tölken*; Berlin 1820) Tafel 118 Nr. 456, obwohl es im Texte heifst, es sei Nessos dargestellt „wie er die . . . Deianeira auf dem Rücken durch das Wasser trägt . . .“

**) Nur wenige Beispiele: Laufender Hund und Fische: Würzburger Phineusschale, abgeb. Bd. 1 Sp. 2723. Laufender Hund allein: noch auf dem Innenbild einer Vase des 4. Jahrh. v. Chr.: Bd. 1 Sp. 2675. Wellenlinien: Bd. 1 Sp. 2204 und ganz vorzüglich mit Versuch der Perspektive *Gerhard*, *Auserles. Vasenb.* 2, 112. Fische und andere Tiere: Metope v. Selinus, abgeb. *Lützow. Ztschr. f. bild. Kunst* 4 (1893) S. 159; ferner *Gerhard* a. a O. 1, 49 und schliefslich bei den Darstellungen der Europasage (s. d.), die von besonderem Interesse sind, weil sie mit denen des Nessos-Mythos am meisten typische Ähnlichkeit haben. Übrigens kommt die Europasage auf den ältesten Denkmälern z. T. ebenfalls ohne Andeutung des Wassers vor; es wäre natürlich unrichtig, daraus irgend welche Schlüsse auf die Abbildungen der Deianeira-Nessossage ziehen zu wollen, da diese bei weitem mehr

der archaischen Künstler, das Wasser durch Wellenlinien (oft nach Art eines „laufenden Hundes“), durch Fische und andere Tiere etc. anzudeuten, andrerseits auf die in Bd. 1 Sp. 2140 gegebene Aufzählung der Denkmäler der älteren Kunst, welche Herakles bogenschiefsend darstellen*), um diesen Erklärungsversuch sofort als unhaltbar zu kennzeichnen.

Die Lösung des Widerspruches kann vielmehr nur eine neue, sorgfältige Prüfung unserer litterarischen Quellen und besonders jener einzigen liefern, welche wir aus archaischer Zeit besitzen, des *Archilochos.* Diese Prüfung hat sich in erster Linie auf die Frage zu erstrecken, wo der Angriff des Kentauren stattfindet, ob im Flusse oder erst nach Erreichung des Ufers. Nach diesem Gesichtspunkte gruppieren sich die litterarischen Berichte wie folgt: **A.** *Soph. Trach.* 555 ff.; vgl. *Dio Chrys.* 60, 1. *Hygin. fab.* 34. *Ovid. Heroid.* 9, 1, 137. *Ps.-Apollod. Bibl.* 2, 7, 5. *Schol. Stat. Theb.* 4, 838. — **B.** *Archiloch. Schol. Apoll. Rhod.* 1, 1212. *Dio Chrysost* 60,1. *Archil. Fragm.* 41. *Ovid. Metam.* 9, 101 ff. *Diod. Bibl.* 4, 36. *Ps.-Senec. Herc. Oet.* 499 ff. *Philostrat. iun. Imag.* 16. Die übrigen — oben aufgeführten — Schriftsteller, welche die Sage erzählen, kommen für den vorliegenden Zweck nicht in Betracht.

Nach Gruppe **A** schreitet Herakles durch den Strom voran (*Sophokl.: ἐπιστρέψας χεροῖν ἧκεν κομήτην ἰόν· ἐς δὲ πλεύμονας στέρνων διερροίζησεν . . .*), Nessos und Deianeira — von ihm ungesehen, so dafs der Vergewaltigungsversuch sehr erleichtert war — folgen. Dieser findet mitten im Flusse statt und wird sofort bestraft; nur *Ps.-Apollodor* läfst mit Rücksicht auf *Dio. Chrys.* a. a. O. den Herakles mit der Bestrafung geduldig so lange warten, bis auch Nessos das Ufer erreicht hat.

Nach Gruppe **B** schreitet Nessos mit Deianeira voran und Herakles folgt. Der Angriff auf Deianeira findet daher erst am jenseitigen Ufer**) statt, und zwar entweder während Herakles noch mit den Wellen kämpft (*Diod. Senec. Philostrat.*), oder aber (*Ovid*) nachdem auch er an das Ufer gelangt und ein Fluchtversuch des Kentauren mit Deianeira vorhergegangen ist.

Wenn ich entgegen der bisherigen, besonders von *Schneidewin* (*Philologus* 1, 148 ff.) vertretenen, Auffassung *Archilochos* der zweiten Gruppe zuteile, so geschieht dies aus folgenden Gründen:

1) Die Stelle *Dio Chrys.* 60, 1 berechtigt in keiner Weise zur Auslegung, als habe danach der Angriff des Nessos bei *Archilochos* mitten im Strome stattgefunden; im Gegenteil werden hier *Archilochos* und *Sophokles* in einen gewissen Gegensatz gebracht, dergestalt, dafs der eine diese, der andere jene Unwahrscheinlichkeit sich hat zu Schulden kommen lassen. *Archilochos* trifft nur der Vorwurf der langen *ῥῆσις*, *Sophokles* nur der der *πρὸ τοῦ καιροῦ τοξεία*, und wie sehr dieser damit aus der gewöhnlichen, auch dem antiken Kunstkritiker geläufigen Form der Sage herausfällt, zeigt deutlich der Zusatz: „*ἀλλὰ μὴ, καθάπερ εἴωθε, πολὺ παρὰ τὴν δόξαν λέγων καὶ πάντα μᾶλλον ἢ ὅ τις ἂν οἰηθείη.*“ Es ist also durchaus unrichtig, wenn *Schneidewin* a. a. O. aus der besprochenen Stelle schliefst: „Demnach liefs *Archilochos* die Deianeira mitten im Flusse, wo Nessos ungestüm ihr zusetzte, den Herakles an alle Not mahnen, . . .“ Es ergiebt sich daraus vielmehr gerade umgekehrt, dafs sich nur *Sophokles* allein diesen Vorwurf zugezogen hatte, nicht auch *Archilochos,* dafs also in dem Gedichte des letzteren der Gewaltakt des Kentauren zu Lande stattfand.

2) Das *Fragment Archil.* Nr. 41 käme für die Frage, wo sich der Angriff auf Deianeira nach *Archilochos* ereignete, nur dann in Betracht, wenn man darin den Sinn finden könnte: „Ohne Entgelt werde ich dich nicht vollständig durch den Strom tragen“, so dafs derselbe danach mitten im Flusse erfolgt wäre. Dies ist indessen aus dem Grunde nicht möglich, weil dann das Wort *ἀμισθί* lediglich in der Bedeutung gebraucht wäre, welche *Schneidewin* durch die Annahme einer „ironischen Amphibolie“ (*Einleitg. zu Soph. Trach.* S. 8)*) erst hineininterpretiert hat, nämlich „ohne Liebeslohn“. Denn dafs Nessos sie ohne Entrichtung der üblichen Geldgebühr nicht übersetzen würde, das wufste Deianeira schon längst und es brauchte ihr nicht jetzt erst mitten im Strome gesagt oder wiederholt zu werden, da der Fährmann sich natürlich seinen Lohn bereits vor Beginn seiner Thätigkeit von Herakles ausbedungen hatte (vgl. *Apollod.* 2, 7, 6). Auch wäre wohl die *μισθός*-Frage im eigentlichen Sinne kein ausreichender Grund zum *οὐ πάμπαν διάγειν* gewesen. Die Übersetzung der Worte *ἀμισθί* etc. kann also richtig nur lauten: „Ohne Entgelt werde ich dich unter keinen Umständen durch den Strom tragen“, und das Fragment kommt somit für die Frage, wo der Angriff des Kentauren nach *Archilochos*

als jene auf der mythischen Zuthat des Gewässers beruht, ganz abgesehen davon, dafs letztere hier — auf den ältesten Denkmälern — stets, dort nur sehr teilweise fehlt.

*) Vgl. auch Bd. 1 Sp. 2193: „Nicht minder hoch gehen die Darstellungen der Sage vom Kampfe mit den Kentauren in die alte Zeit hinauf. Ein guter Teil der Denkmäler geht ins 7. Jahrh. zurück. Der alte Typus ist folgender: Herakles, noch ohne Löwenfell, meist nur mit dem Bogen oder auch mit der Keule bewaffnet, kniet oder schreitet mit eingesenkten Knieen nach rechts; meist schiefst er mit dem Bogen.“ Auch am Kypseloskasten war Herakles im Kentaurenkampf *τοξεύων* dargestellt.

**) Nach *Archilochos* fand der Angriff auf Deianeira vielleicht auch noch am diesseitigen Ufer statt, nachdem Herakles bereits in den Strom hinein vorangeschritten war. Sicheres wissen wir darüber nicht.

*) Übrigens ist auch diese Annahme eine reine, durch nichts gestützte Vermutung. Denn die von *Schneidewin* zur Erklärung und Erhärtung seiner amphibolischen Deutung angezogenen Stellen beweisen für den Unbefangenen doch nur soviel, dafs *Νέσσος τοὺς παριόντας διεπόρθμευε μισθοῦ* und dafs in diesem Sinne hier auch *ἀμισθί* zu verstehen ist. Dafs sich Nessos mit der Forderung des Tragelohnes an Deianeira und nicht an Herakles wendet, ist nicht auffällig, da auch nach anderen Berichten (z. B. *Hygin.* a. a. O.) sie es war, welche den Kentauren bat, sie überzusetzen. Wer weifs jedoch, ob nicht gar ursprünglich anstatt *σε* das ionische *σφε* (= *αὐτήν*) bei *Archil.* gestanden hat und doch Herakles angeredet war!

stattfand, nicht in Betracht; ebensowenig wie das *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 1212, denn die Worte: „ἀνεῖλεν ἐν Εὐήνῳ Νέσσον Κένταυρον, ὡς καὶ Ἀρχίλοχος ἱστορεῖ“ können sowohl bedeuten: Herakles tötete den Nessos in wie an dem Euenos (vgl. *Il.* 18, 521. *Od.* 5, 466 etc.).

Fassen wir zusammen, so ergiebt sich folgendes: Während *Fragment* 41 und *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 1212 für die Frage, wo in dem Gedichte des *Archilochos* der Vergewaltigungsversuch des Nessos stattfand, ohne Belang sind, darf aus *Dio Chrysost.* 60, 1 mit grofser Wahrscheinlichkeit geschlossen werden, dafs derselbe zu Lande erfolgte und nicht mitten im Strom. Die letztgenannte Version ist demnach, soweit wir sehen können, zuerst von *Sophokles* um das Jahr 420 in die Litteratur eingeführt worden.

Und damit ist der vermeintliche Widerspruch, welcher bisher zwischen der litterarischen und monumentalen Überlieferung der Nessossage bestand, gelöst. Griechische Darstellungen derselben besitzen wir nur aus der Zeit des Archaismus und des strengen Stiles; diese Denkmäler*) geben die Sage natürlich so wieder, wie sie damals gang und gäbe war, d. h. ohne Andeutung des Flusses, da der Angriff des Nessos eben zu Lande erfolgte. Hätten wir griechische Abbildungen des Mythos, die *sophokleisch* beeinflufst sein könnten, also aus der Zeit nach etwa 420, so würde zweifellos auch auf den Vasengemälden die Angabe des Wassers nicht fehlen.

Die ältesten Monumente lassen die Bestrafung des Nessos durch das Schwert oder die Keule geschehen; ob dies auch in dem Gedichte des *Archilochos* der Fall war, vermögen wir nicht zu entscheiden, doch ist es nicht unwahrscheinlich*), da, wenn auch nicht die Notwendigkeit, so doch die Zweckmäfsigkeit, Pfeil und Bogen zu diesem Behufe einzuführen, erst durch die neue *sophokleische* Version gegeben war, wonach das Attentat mitten im Strome stattfand. Wie sehr man gerade diese Modifikation der Sage auch in späteren Zeiten noch als etwas ganz Neues empfand, das beweist, wie schon bemerkt, der Schlufssatz der angezogenen *Dio*stelle, welche den Ausgangspunkt unserer Betrachtung bildete.



Herakles erschiefst den die Deianeira tragenden Nessos (unediertes Mosaik in Madrid nach Originalphotographie).

*) Auch die Darstellung am amykläischen Thron (*Paus.* 3, 18, 12: Ἡρακλῆς ἐπ' Εὐήνῳ τῷ ποταμῷ Νέσσον τιμωρούμενος.)

*) Gerade das spätere Epos und die Lyrik verwenden ja für Herakles die Keule (vgl. Bd. 1 Sp. 2138 ff.), die aufserdem in Ionien nach Ausweis der Denkmäler dortiger Provenienz als seine Waffe besonders beliebt war. Im übrigen ist dieser Punkt für unsere Zwecke durchaus unwesentlich; wir müssen hier viel zu sehr mit der Typik, zumal der älteren Kunst, rechnen, die einen einmal geschaffenen Typus, unbekümmert um litterarische oder andere Variationen der betr. Sage, lange Zeit hindurch festhält (vgl. Bd. 1 Sp. 2194 *Furtwängler* über die Entstehung des Herakles-Nessostypus). Ebenso wie die ältere Kunst aus sich heraus die Nessosdarstellungen (gleich anderen, z. B. denen des Parisurteils u. s. w.) mit Zuthaten versieht (Zuschauer etc.) oder sie nur auszugsweise giebt (Nessos-Deianeira ohne Herakles oder Herakles-Nessos ohne Deianeira), so ist sie möglicherweise auch in der Art der Bewaffnung des Herakles ihre eigenen, von den litterarischen Bearbeitungen der Sage unabhängigen Wege gegangen.

II. Das römische Mosaik, mit einer Darstellung der Nessossage, welches sich (als nr. 3610) im archäologischen Museum zu Madrid befindet und auf Sp. 285/86 zum ersten Male abgebildet erscheint, war bis vor wenigen Jahren ganz unbekannt. *Hübner* (*Die antiken Bildwerke in Madrid.* Berlin 1862) hat es offenbar nicht zu Gesicht bekommen, und ich war wohl der erste, der — im Jahre 1892 — davon Kenntnis erhielt; ich verdanke dieselbe, ebenso wie die Photographie, welche der Abbildung zu Grunde liegt, der Güte des Herrn Sanitätsrats Dr. G. Kispert, Kaiserl. Deutschen Botschaftsarztes in Madrid, durch Vermittlung des Herrn Sanitätsrats Dr. S. Herxheimer in Frankfurt a. M. Im Jahre 1894 publizierte *E. Bethe* im *Archäol. Anzeiger* (8 S. 8) eine kurze Notiz über das Mosaik, die ich zur Beschreibung unseres Bildes hierhersetze: „Landschaft. In der Mitte galoppiert n. r. Nessos, Deianeira auf dem Rücken, sie mit beiden Armen umklammernd. Er schaut n. l. zurück, wo im Hintergrund Herakles auf ihn anlegt." Da im Anhange einer im Laufe des Jahres 1898 erscheinenden gröfseren Arbeit des Verfassers (*Quilling: Aus städtischen und privaten Sammlungen in Frankfurt a. M.*) auch dieses Mosaik besprochen werden wird, so kann hier von eingehenderen Erörterungen über dasselbe abgesehen werden; nur einiges möchte ich der *Bethe*schen Beschreibung noch hinzufügen: Das Mosaik hat (ohne Rahmen gemessen) eine Breite von etwa 48 cm und eine Höhe von 38 cm, ist also sehr klein und kaum auch nur als Stück eines Fufsbodens denkbar; es wird vielmehr wie eine ganze Anzahl anderer, ebenfalls im Madrider archäologischen Museum aufbewahrter Mosaikbilder von vornherein zum Aufhängen an der Wand bestimmt gewesen sein. Die geringfügigen Restaurationen, welche es im Laufe der Zeit erlitt, haben sich im wesentlichen offenbar auf das umrahmende Ornament beschränkt.

Das Motiv der Darstellung nähert sich am meisten der Schilderung *Ovids* in seinen Metamorphosen: Hinter dem Höhenzuge ist jedenfalls der Strom zu denken, welchen soeben zuerst Nessos mit Deianeira, dann Herakles durchschritten haben. Kaum am jenseitigen Ufer angelangt, eilt der Kentaur hinweg über die ihn dem Anblick des Helden nunmehr verdeckende Hügelkette über Felder und Wiesen ins Weite; Herakles indessen, durch die Hilferufe seiner Gemahlin (offener Mund, ausgebreitete Arme) von der ihr drohenden Gefahr unterrichtet, hat seine Schritte beschleunigt und legt soeben auf den Frevler an:

„Haud tamen effugies, quamvis ope fidis equina, vulnere, non pedibus te consequar".

[Quilling.]

Nestis (*Νῆστις*, vgl. *Curtius, Griech. Etym.*[5] 319. *Preller-Robert*, *Griech. Myth.* 1[4], 555), eine sicilische Gottheit nach *Eustath. Il.* 1180, 14 u. *Phot. Lex.* *Νήστης* (l. *Νῆστις*) *Σικελικὴ θεός· Ἄλεξις.* *Empedokles* verwandte diesen Namen zur Bezeichnung eines der Urstoffe, aus denen alles zusammengesetzt ist: *Ζεὺς ἀργής, Ἥρη τε φερέσβιος, ἠδ' Ἀϊδωνεύς, Νῆστις θ', ἣ δακρύοις τέγγει κρούνωμα βρότειον*, wonach Nestis die Personifikation des feuchten Elements (*τὸ σπέρμα καὶ τὸ ὕδωρ* *Stob. ecl.* 1, 10, 11b *Wachsm.*) ist (*Emped.* 33 ff. u. 175 *Stein* bei *Laert. Diog.* 8, 2, 12. *Hippolyt. ref. omn. haer.* 7, 384, vgl. *Sturz, Emped.* 549 ff. 704. *Schneidewin, Philol.* 6, 155 ff. *ten Brink, Philol.* 6, 731 ff. *Zeller, Philos. d. Griech.* 1[5], 2, 758 ff. *Diels, Doxogr.* 89). Einen überraschenden weiteren Ausblick hat jüngst *Dieterichs* Erklärung der vielumstrittenen Aberkios-Inschrift im Lateran eröffnet, indem er feststellte, dafs Z. 12 nicht *πίστις*, was die Handhabe zu einer christlichen Deutung zu bieten schien, sondern *Νῆστις* zu lesen ist. Daraus ergiebt sich, dafs zur Zeit Elagabals Nestis in dem Kultus des „heiligen Hirten" Attis zu Hieropolis in Phrygien eine hervorragende Rolle gespielt hat. Sie leitete (*προῆγε*) den Aberkios auf seiner Reise und sorgte dafür, dafs er überall die seiner Kultgemeinde vorgeschriebene Nahrung fand (*ἰχθὺν ἀπὸ πηγῆς | πανμεγέθη καθαρόν, ὃν ἐδράξατο παρθένος ἄγνη | καὶ τοῦτον ἐπέδωκε φίλοις ἔσθειν διὰ παντὸς | οἶνον χρηστὸν ἔχουσα κέρασμα διδοῦσα μετ' ἄρτον*). Die sicilische Meer- und Fischgottheit, die allen Nahrung spendet (*Hippolyt.* a. a. O.), die aber der Bedeutung ihres Namens entsprechend (*νῆστις* ist auch der Name eines fastenden Fisches) als Fasterin aufgefafst wurde, sorgt dafür, dafs ihr Anhänger überall die ihm gestattete Speise findet (*Dieterich, Die Grabschrift des Aberkios* 1896, 9, 13, 42 ff.). Dagegen erblickt *Hilgenfeld* (*Berl. Philol. Wochenschrift* 1897, 394) in der Fasterin Nestis die um Osiris trauernde Isis. Wenn er dabei die sicilische Nestis mit der von Pluto entführten Persephone gleichsetzt, so kommt er damit auf eine Vermutung *Heynes* zurück, gegen die *Krische* (*Forschungen* 128) Einspruch erhob.

[Wagner.]

[Gegen *Dieterichs* Deutung der Grabschrift des Aberkios wurde sofort oben Bd. 2 Sp. 2880 ff. s. v. Meter Einspruch erhoben. Speziell gegen seine Lesung *Νῆστις* wurde bemerkt, dafs nur ΣΤΙΣ auf dem Steine noch deutlich zu erkennen sei. *Cumont, L'inscription d'Abercius et son dernier exégète [Extr. de la Revue de l'Instruction Publique en Belgique]*, der gleichfalls *Dieterichs* Deutung der Inschrift verwirft, bemerkt p. 93 nach autoptischer Prüfung des Steines: *„Je ne parle pas de cette invraisemblable Nestis, que les mystères de Cybèle avaient empruntée à la philosophie d'Empédocle, car un examen attentif de l'inscription m'a convaincu que la première lettre du mot mutilé ne pouvait pas être un N"*, und in Anm. 2 *„Ce qui aura trompé M. D., c'est que sur ce coin du bloc de pierre il s'est formé un dépôt calcaire de couleur brune, dont un bout semble former la barre transversale du N. Mais ce dépôt ne correspond à aucun trait de gravure. Il se retrouve sur d'autres parties de la stèle et il y affecte les formes les plus diverses. Je suis persuadé que tous ceux qui examineront le marbre mutilé, confirmeront ce diagnostic"*, vgl. p. 90 Anm. 4. — Eine Zusammenstellung der neueren Arbeiten über die Aberkios-Inschrift giebt *Audollent*, *Rev. de l'hist. des religions* Année 18 t. 35 (1897) p. 418—419, der

wie *Zahn* im Artikel Avercius der *Realenc. f. prot. Theol. u. Kirche* an dem christlichen Ursprung der Inschrift festhält. [Drexler.]

Nestor (*Νέστωρ*, etrusk. Nestur; s. d.), jüngster Sohn des Neleus und der Chloris, der Tochter Amphions und der Niobe, daher *Νηληΐδης*, Gemahl der Eurydike, T. des Klymenos, *Od.* 3, 452, oder der Anaxibia, T. des Kratieus, *Apollod.* 1, 9, 9, 3. Als seine Söhne werden genannt (*Odyss.* 3, 413 f. und 111 f.) Perseus, Stratios (= Stratichos *Apollod.*), Arētos, Echephron, Peisistratos, Antilochos und Thrasymedes*), als Tochter (*Od.* 3, 464. *Hes. frgm.* 36 *Rzach*) Polykaste. *Apollod.* a. a. O. nennt aufser ihr noch Peisidike, und auch die *Odyssee* 3, 450 redet von „Töchtern".

Was den Nestor vor allen Helden der Sage kennzeichnet, ist sein aufsergewöhnlich hohes und dabei frisches und rüstiges Alter: zwei Menschenalter hat er sterben gesehen, die mit ihm aufwuchsen und lebten, und herrscht nun im dritten, *Il.* 1, 250; *Od.* 3, 245**). Zur Erklärung dieser aufserordentlichen Erscheinung giebt *Hygin f.* 10 an, Apollo habe ihm, dem Sohne der Chloris, die Zahl der Jahre zugelegt, die er den Brüdern derselben, den Niobiden, durch ihren frühen Tod entrissen. — Wenn man von den nicht zahlreichen späteren Erweiterungen der Sage sowie den gelegentlichen Erwähnungen Nestors in der alten Litteratur absieht und sich an die weitaus ergiebigste Quelle der homerischen Epen unter Beiziehung der Fragmente des *epischen Cyklus* und des auf diesem fufsenden *Quintus Smyrnaeus* hält, so bekommt man den Eindruck, dafs diese Epen in Nestor das Ideal eines Greises zeichnen wollen, der durch sein Alter wie eine Reliquie aus einer älteren noch heldenhafteren Generation in die jüngere hereinragt, der sich durch seinen Reichtum an Erfahrung, durch Einsicht und Gerechtigkeit (*Od.* 3, 244) auszeichnet, der gleichsam der Nachwelt die Weisheit der Vorzeit vermittelt, und dessen Rat daher überall aufgesucht wird, wo die eigene Weisheit nicht mehr ausreicht. Doch nicht blofs als Berater des einzelnen ist er gesucht, sondern namentlich auch in der Versammlung der Fürsten und des Volkes, wo er als *λιγυς ἀγορητής* die Herzen aller Hörer bezwingt. Dabei ist er nicht grämlich, sondern heiter und lebensfroh, bei aller Teilnahme an schmerzlichen Verlusten stets zu trösten bereit, ein Freund frohen Mahles und des sorgenbrechenden Weines. Seine frühere Lebenszeit kommt dabei dem Dichter nur insoweit in Betracht, als er ihn doch auch als Blume der Ritterschaft (*ἱππότα, ἱππόδαμος*) zeichnen will; und da er ihn vor Troja an den Kämpfen nur noch, soweit es sein Alter erlaubt, als Führer und Leiter, und an den ritterlichen Kampfspielen gar nicht mehr teilnehmen läfst, so ergreift er, um ihn auch als Kampfeshelden zu zeigen, das ebenso einfache als glückliche Mittel, den Nestor selbst bei Gelegenheit die Thaten seiner jüngeren Jahre weitläufig erzählen zu lassen und ihn so zugleich als anmutigen Erzähler (*ἡδυεπής*), als gesprächigen Alten, als beredten Lobredner der früheren Zeiten vorzuführen. So ist Nestor eine der ansprechendsten Gestalten des Epos, und da seine „Geschichte" in der Folgezeit keine wesentlichen Veränderungen erfahren hat, so wird sie nachstehend hauptsächlich im Anschlufs an das Epos, jedoch in der natürlichen Folge der Ereignisse erzählt.

In dem Kriege, den Herakles angeblich deshalb gegen Neleus führte, weil ihn dieser nicht vom Morde des Iphitos reinigen wollte, kommen sämtliche Brüder Nestors um; er allein wird gerettet, *Il.* 11, 692, weil er damals in Gerenia abwesend war, wo er auferzogen oder wohin er geflüchtet wurde: *Hes. Katal. frgm.* 33—35 (*Rzach*); *frgm.* 33, von *Schol. Venet.* A zu *Il.* 2, 336 zitiert, um den Beinamen *Γερήνιος* zu erklären. Gerenia war eine Stadt in Messenien, berühmt durch Rossezucht (*ἐν ἱπποδάμοισι Γερήνοις Hes. fr.* 34), daher auch Nestor hier und oft im *Homer* *ἱππότα* genannt wird. Vgl. *Apollod.* 2, 7, 3. *Paus.* 3, 26. *Philostratos* giebt im *Heroikos* (p. 302 *Kayser*) als Grund jenes Krieges an, dafs Neleus und seine Söhne aufser Nestor dem Herakles die Rinder des Geryones wegnahmen. Dem Nestor habe dann Herakles zum Lohn für seine Rechtschaffenheit Messenien geschenkt und ihn mehr geliebt als Hyllos und Abderos. Auch habe Nestor zuerst beim Herakles geschworen, und die Helden vor Troja hätten diese Sitte von ihm angenommen. — *Pausanias* (4, 3, 1) weifs zu berichten, dafs nach dem Tode der Söhne des Aphareus die Herrschaft über die Messenier an Nestor überging, mit Ausnahme derer, die den Söhnen des Asklepios gehorchten.

Als Jüngling schon war Nestor ein in allen Arten des Kampfes geübter Held. Gewöhnlich werden seine Erzählungen aus seinen Jugendjahren von ihm mit dem Wunsche eingeleitet, dafs er noch dieselbe Jugendkraft wie damals haben möchte. So erzählt er bei den Leichenspielen des Patroklos, an denen er selbst nicht mitwirkt (*Il.* 23, 629 ff.), dem Achill, wie er bei den Leichenspielen des Amarynkeus in Buprasion im Faustkampf, Ringkampf, Wettlauf und Speerwurf über namhafte Helden gesiegt, und nur in der Wettfahrt dem Zwillingspaar der Molionen unterlegen sei.

Die Eleier (Epeier) erlauben sich nach der Besiegung des Neleus durch Herakles allerlei Bedrückungen der geschwächten Pylier, halten u. a. Rosse und Wagen des Neleus und anderer Pylier, die diese zu Kampfspielen nach Elis geschickt, zurück und machen Raubzüge ins pylische Gebiet. Da rückt Nestor gegen sie aus, tötet den Itymoneus, des Hypeirochos Sohn, und kehrt mit reicher Beute an Herden zurück, *Il.* 11, 671 ff. Neleus verteilt die Beute, da rücken die Eleier aufs neue heran bis an den Grenzflufs Alpheios und belagern Thryoëssa. Athena verkündet es den Pyliern, und alsbald

*) Über Antilochos und Thrasymedes als Stammväter der attischen Paioniden und Alkmaioniden s. *Paus.* 2, 18, 8 f. und *Toepffer, Att. Geneal.* 225 ff. 228. 237. [Roscher.]

**) Diese Menschenalter (saecula) werden von manchen als Jahrhunderte gefafst: vixi annos bis centum; nunc vivitur tertia aetas, *Ov. Met.* 12, 187 f.

ziehen diese wieder aus. Neleus will den Nestor nicht wieder ausrücken lassen, da er noch zu jung sei, und verbirgt ihm die Rosse. Nestor zieht nun zu Fuſs mit, sie lagern in der letzten Nacht an dem Flüſschen Minyoeis, rücken bis Mittag des nächsten Tages bis vor Thryoëssa und besiegen die Epeier. Nestor tötet des Augeias Eidam Mulios, und selbst die Molionen wären ihm erlegen, wenn nicht Poseidon sie gerettet hätte. Er verfolgt die Feinde bis über Buprasion und kehrt beutebeladen und ruhmgekrönt nach Hause zurück, *Il.* 11, 707—761.

Ein andermal bekriegt er die Arkader am Keladon und tötet den Riesen Ereuthalion, der die Edelsten zum Zweikampf herausgefordert hatte, *Il.* 4, 319; 7, 133 ff.



1) Analogon zum Becher des Nestor (nach *Helbig, D. homer. Epos*[1] S. 272).

Im Kampf der Lapithen (s. d.) mit den Kentauren wird er von jenen zu Hilfe gerufen, kämpft allein, und jene bedienen sich auch seines Rates, *Il.* 1, 260 ff.; vgl. *Ovid Metam.* 12, 210—365. Dagegen an der Kalydonischen Eberjagd und am Argonautenzug lassen ihn erst spätere teilnehmen: *Ov. Met.* 8, 313. *Val. Flacc.* 1, 380. Nach *Homer* ist er zur Zeit des Todes seines Bruders Periklymenos, der den Argonautenzug mitmachte (*Apollon. Rhod.* 1, 156. *Apd.* 1, 9, 16), noch ein Knabe.

Erst ins dritte Menschenalter seines langen Lebens fällt die Zeit seines höchsten Ruhmes als Teilnehmer am trojanischen Kriege. Zwischen jenen früheren Thaten und diesem Zuge ist eine groſse Lücke, da der Hauptzweck des Epikers eben die Verherrlichung des Greises Nestor und die Schilderung jener Jugendthaten nur Nebenzweck ist. Haben in der *Ilias* mehrere Helden ihre besondere Aristeia, so ist bei Nestor sein ganzes Wirken eine einzige ununterbrochene groſse Aristeia. Der Dichter häuft auf ihn alle Ehren, die ein alter Kriegsheld haben kann. Als Ahnherr der Gründer der kleinasiatischen Jonierstädte wird er in besonderem Maſse verherrlicht, s. *Neleus.*

Schon für das Zustandekommen des Kriegszugs ist Nestor in hervorragender Weise thätig. An ihn wendet sich Menelaos zuerst, nachdem er den Raub der Helena erfahren; vgl. *Cypria, Kinkel, frgm. ep. Gr.* S. 18. Bezeichnend für den gesprächigen Alten ist, daſs er auch jetzt dem beleidigten und drängenden Menelaos lange Geschichten von Epōpeus, von Oidipus, von des Herakles Wahnsinn, von Theseus und Ariadne erzählt, und ihm möchte man bei dieser Gelegenheit die Worte des Fragments 10 (*Kinkel* a. a. O. S. 27. *Athen.* 2 p. 35. C) in den Mund legen:

> Οἶνόν τοι, Μενέλαε, θεοὶ ποίησαν ἄριστον
> θνητοῖς ἀνθρώποισιν ἀποσκεδάσαι μελεδῶνα.

Nahm er ja doch seinen lieben Becher, ein merkwürdiges Kunstwerk von respektabler Gröſse, mit nach Troja (*Il.* 11, 632 ff.) und vertrieb sich auch im Lager die Grillen und Sorgen beim Becher, 14, 1 ff. und sonst. Über diesen Becher vgl. *Helbig, Das hom. Epos*[1] S. 272 ff., *Schuchardt, Schliemanns Ausgrabungen* S. 277. Der daselbst abgebildete c. 19 cm hohe Becher mit zwei Henkeln, zwei Tauben und zwei Henkelstützen kann uns ein annäherndes Bild geben von dem Riesenhumpen des Nestor, der seiner Gröſse und Schwere entsprechend am unteren Teil des eigentlichen Behälters noch ein Paar gleicher Henkel hatte, damit der schwere Becher, wenn er halb geleert war, leichter geneigt werden konnte.

Nestor zieht dann mit Menelaos in Griechenland umher, um die Führer zu sammeln, *Cypr.* a. a. O. Mit Odysseus kommt er nach Phthia, um Achill und Patroklos zum Auszug zu bewegen, *Il.* 11, 767 ff. Das eigene Aufgebot Nestors umfaſste nach *Il.* 2, 602 neunzig, nach *Apollodor Epit.* 3, 12 *Wagner* vierzig Schiffe, auch begleiteten ihn seine Söhne Antilochos und Thrasymedes. (Anders *Philostr. hero.* a. a. O.)

Von dem Anteil der Beute des Achilleus von seinem Zug nach Tenedos erhält Nestor Hekamede, des Arsinoos Tochter, *Il.* 11, 624.

Überall tritt er mit Rat und That helfend ein. Er sucht den Streit des Achill mit Agamemnon wegen Briseis zu schlichten, *Il.* 1, 247 ff. Auf der ilischen Tafel (*Jahn-Michaelis, Griech. Bilderchroniken* A, Taf. I S. 11 nr. 5) sitzt er auf einem Sessel zwischen den Streitenden.

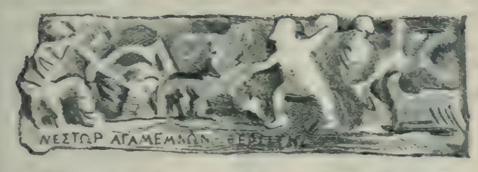
(S. Abb. 2 nach der älteren Zeichnung von *Fedor*, da deren Richtigkeit im allgemeinen bestätigt wird durch *Robert, Arch. Ztg.* 32, 106. S. *Engelmann, Bilderatlas z. Homer, Ilias* Taf. 2.) — In der auf den Streit folgenden Beratung spielt Nestor gleichfalls eine wichtige Rolle; vgl. *Jahn-Michaelis* S. 13 Nr. 8 (Taf. III C[1]): Nestor und Agamemnon sitzen in der Agora, daneben



2) Nestor den Streit zwischen Agamemnon und Achill schlichtend. Von der Tabula Iliaca A.

sieht man Thersites von Odysseus gezüchtigt. S. Abb. 3.

Im vierten Buch der *Ilias* 294 ff. ermuntert N. die Seinigen zum Kampf, giebt ihnen Ratschläge aus seiner Erfahrung und erzählt seinen Kampf mit Ereuthalion. — Wie Hektor die Griechenhelden zum Einzelkampf herausfordert,



3) Nestor und Agamemnon in der Agora, Odysseus züchtigt den Thersites. Tabula Iliaca C[1].

erklärt Nestor, er würde sich gerne selbst dem Hektor im Kampfe stellen, wenn er noch jünger wäre, *Il.* 7, 125 ff. Da melden sich alsbald neun Helden, und er läfst sie losen. Diese Szene war der Gegenstand einer grofsen W e i h g e s c h e n k s g r u p p e d e r A c h a i e r in O l y m-



4) Nestor von Hektor verfolgt. Tabula Iliaca B (nach *O. Jahn, Griech. Bilderchron.* S. 15 nr. 20).

p i a von Onatas, *Paus.* 5, 25, 8. *Brunn, Gesch. d. gr. Künstler* 1, 92. *Br. Sauer, Anf. d. statuar. Gruppe* S. 38 f. Die Helden standen auf einer leicht gerundeten Basis, das Los erwartend, Nestor auf besonderem Bathron vor ihnen den Helm mit den Losen haltend. Diese Basis ist gefunden östlich vom Zeustempel, s. *Olympia, Ausgr.* V, 31, 32. *Bötticher, Olympia* Taf. 19, 20. *Arch. Ztg.* 1879, 44, 3.

In der heftigen Schlacht des achten Buches wird ein Rofs Nestors von Paris verwundet, das Gespann gerät in Unordnung, N e s t o r wird von H e k t o r angegriffen, Diomedes eilt ihm zu Hilfe, nimmt ihn auf seinen Wagen und stürmt dem Hektor entgegen, Nestor führt die Zügel. Da fährt ein Blitzstrahl vor den Rossen zur Erde (v. 135), die Rosse beben, Nestor rät zur Umkehr, und sie fliehen trotz Diomedes' Widerstreben zum Lager. Diese Scene ist dargestellt auf der *Tabula Iliaca* B unter Θ (*Jahn-Michaelis* Taf. II B, zweiter Streifen v. u., s. S. 15, nr. 20. *Engelmann, Bilderatlas zu Homer, Ilias* Taf. 1 Fig. 4 s. Abb. 4), wo Nestor ohne Diomedes auf seinem Wagen von Hektor verfolgt wird. Links daneben kämpft Paris zu Fufs mit einem älteren Manne zu Fufs mit der Unterschrift *OP* (Nestor?). Bei dieser Begegnung Nestors mit Hektor wird auch des reichen goldenen Schildes Nestors gedacht, den Hektor erbeuten will, v. 192; vgl. *Helbig, das homer. Epos*[2] S. 225, 230. *Reichel, homer. Waffen* S. 23 f. — In seiner Not will Agamemnon die Belagerung aufheben (Buch 9), da rät Nestor zur Versöhnung mit Achill und bewegt jenen zur Gesandtschaft an diesen. Da Achill in seinem Groll verharrt, so erhebt sich in der Nacht Agamemnon und sucht den Nestor auf, 10, 18, und sie beschliefsen, die übrigen Helden zu nächtlicher Beratung zu wecken. Nestor schlägt in der Versammlung einen Streifzug ins feindliche Lager vor, 10, 205, und Diomedes und Odysseus erbieten sich dazu. — Im Kampf des folgenden Tages rettet Nestor den von Paris verwundeten Machaon, 11, 510. 597. Achilleus sieht die Fliehenden und schickt den Patroklos zu Nestor, um sich zu erkundigen. Dieser benutzt die Gelegenheit, dem Patroklos zuzureden, dafs er sich wieder am Kampfe beteilige und auch den Achill umzustimmen suche, indem er ihn an die Worte seines Vaters Menoitios beim Auszug erinnert, *Il.* 11, 765 ff. 785 ff. Machaon wird von Nestor und Hekamede gepflegt, 11, 624; 14, 5. Das von *Overbeck, Bildwerke des att. und troj. Sagenkreises* 421, auf die Pflege Machaons durch Nestor gedeutete Terrakottarelief im Brit. Museum (*Overb.* Taf. 17, 7. *Engelmann, Bilderatl. zu Ovid* Taf. 13, 83) stellt vielmehr Aigeus vor, der dem Theseus den von Medeia bereiteten Gifttrank wegreifst.

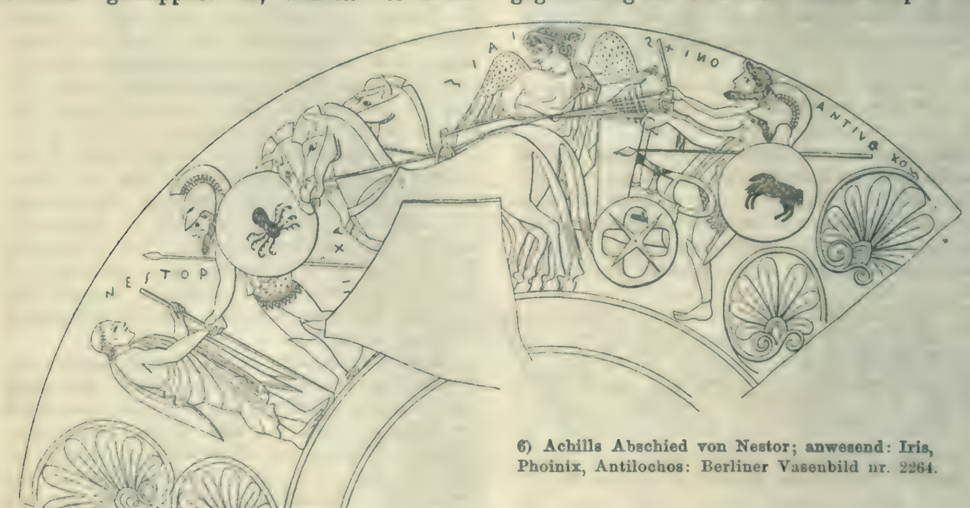
Endlich gestattet Achill dem Patroklos die Beteiligung am Kampfe und giebt ihm dazu seine eigenen Waffen. Ein hübsches Vasenbild des Epigenes Abb. 5 (*Ann. d. Inst.* 1850, tav. d'agg. J. *Engelmann, Bilderatlas z. Homer, Il.* Fig. 72), das aber nicht unmittelbar an die homerische Darstellung anknüpft, zeigt die Darstellung seines Auszugs. Patroklos in voller Ausrüstung steht vor Thetis, die eine Kanne und eine Schale hält, um ihm die Spende zu reichen (*Il.* 16, 225 ff. bringt Achill selbst die Spende dar), auf der andern Seite stehen Antilochos und Nestor, die wohl darum beigegeben sind, weil Nestor es war, der in Patroklos zuerst wieder die Lust zur Teilnahme am Kampfe wachgerufen, und Antilochos der erste, der dem Achill die Todesbotschaft bringt, und der nachherige beste Freund des Achilleus.

Eine Scene, die gleichfalls in der *Ilias* nicht vorkommt, ist der Gegenstand auf der attischen rotfigurigen Vase strengen Stils von Oltos und Euxitheos Abb. 6 (Berlin 2264. *Overb., Gall. heroischer Bildw.* 18, 2, S. 428. *Müller, D. a. K.* 1, 207. *Engelmann, Bilderatlas* Fig. 62): Achill und Nestor begrüfsen sich, wie es scheint, zum Abschied. Denn hinter Achill sehen wir ein Viergespann, das Phoinix als Wagenlenker schon bestiegen hat, Antilochos eben besteigt. Neben dem Gespann steht Iris. Die Meldung vom Tode des Patroklos, wie *Overbeck* annimmt, kann hier nicht dargestellt sein, da ja Achill gewappnet ist, während er durch Patroklos' Tod seine Waffen verloren hat. Da aber Achill vor seinem Auszug zur Rache für Patroklos sich unter andern in erster Linie die Söhne des Nestor zu Gefährten erwählt, *Il.* 19, 239, und Antilochos fortan sein besonderer Liebling ist (23, 556), so ist hier wohl dargestellt, wie eben Achill, zum Aufbruch bereit, sich bei Nestor verabschiedet und von ihm sich den Antilochos als seinen Begleiter holt. Nestor ist dargestellt als Greis, dessen spärliche Haare durch Pünktchen angedeutet sind, die der Zeichner als einen Kranz aufgefafst hat. — Bei den Leichenspielen des Patroklos tritt diese Freundschaft Achills mit Antilochos wie auch mit Nestor besonders hervor. Dieser wird von ihm mit einer kostbaren Schale als Ehrengabe zum Andenken beschenkt, *Il.* 23, 615 ff.



5) Vasenbild von Epigenes: des Patroklos und Antilochos Abschied von Nestor (anwesend Thetis).

Nicht im Epos, höchst wahrscheinlich aber in der Tragödie spielt Nestor eine Rolle bei Hektors Lösung, ein Gegenstand, den *Aeschylos* und *Sophokles* behandelt haben. Und so finden wir Nestor auch bei diesem Vorgang gegenwärtig auf einer sehr schönen apul. Amphora in Petersburg (nr. 422), *Baumeister, Denkm.* 2 S. 739 und *Overbeck, Gall. her. Bildwerke* 20, 4.



6) Achills Abschied von Nestor; anwesend: Iris, Phoinix, Antilochos: Berliner Vasenbild nr. 2264.

Die Angaben des Excerpts des *Epischen Cyklus* für den Rest des trojanischen Kriegs ergänzt bis zu einem gewissen Grade *Quintus Smyrnaeus*. Dem Zweikampf des Achill und Memnon geht der Tod des Antilochos voraus. *Quintus* 2, 243 ff. erzählt, wie Nestor von Memnon angegriffen wird, wie Antilochos ihm zu Hilfe

eilt und dem Memnon erliegt. Nestor beklagt ihn und sieht auch seinen zweiten Sohn Thrasymedes von Memnon bedroht, er ruft Achill zu Hilfe; dieser rettet den bedrängten Thrasymedes und tötet den Memnon. Vgl. *Pind. Pyth.* 6, 29 ff. Die Bergung der Leiche des Antilochos durch Nestor wird erkannt in einer etruskischen Aschenkiste, *Overbeck*, *Gall.* 22, 12 S. 530.

Nach dem Tode des Achill wollen die Griechen, als sie die Klagen der Nereiden vernehmen, erschrocken auf die Schiffe fliehen, werden aber durch Nestors ermutigende Worte zurückgehalten. *Od.* 24, 50 ff.

Nach der Klage um Achill werden Leichenspiele veranstaltet, wozu Thetis Preise aussetzt. Da preist zuerst Nestor (*Quint.* 4, 118 ff.) die Thetis, schildert ihre berühmte, von den Göttern verherrlichte Hochzeit mit Peleus, rühmt die unvergänglichen Thaten des Achilleus, seine Schönheit und Stärke, und wünscht, daſs sein Sohn ihm gleichen möge. Thetis schenkt ihm dafür die Rosse, die einst Achill von Telephos erhalten. Den Streit zwischen Aias und Diomedes bei diesen Spielen trennt Nestor, indem er den Preis unter beide teilt, *Quint.* 4, 217. — Beim Streit um die Waffen Achills giebt Nestor den Rat, das Urteil der Troer darüber zu hören, welcher der Tapferste der Griechen sei. Nach *Quintus Sm.* 5, 318 geschieht dies durch gefangene Trojaner, ebenso bei *Pacuvius*, vielleicht nach *Aeschylus* (vgl. *Ribbeck, Gesch. d. röm. Dichtung* 1, 167) und bei *Accius* (*Ribbeck ebd.* S. 177); anders nach *Schol. Aristoph. Eq.* 1056 f.; vgl. *Kinkel, Ep. Cykl.* S. 39 Frgm. 2. — Das Waffengericht wurde vielfach in Poesie und Kunst dargestellt; vgl. *Ribbeck, Gesch. d. röm. Dichtung* 1, 167. 177 und besonders *Ov. Met.* 13, 1—398 und den berühmten Wettstreit des Parrhasius und Timanthes (vgl. *Overbeck, Schriftquellen* nr. 1700), in deren Gemälden Nestor nicht gefehlt haben wird. In erhaltenen Darstellungen des Gegenstandes ist Nestor nicht nachzuweisen; auch in dem einzigen Sarkophagrelief von Ostia (*Overbeck* Taf. 23, 3 S. 563), auf dem man ihn erkennen zu dürfen glaubt, ist dies zweifelhaft.

Bei der Zerstörung Trojas lassen ihn erst späte Quellen unter den Helden sein, die in das hölzerne Pferd stiegen. Nach *Quintus Sm.* 12, 339 führt Nestor die Griechen mit Agamemnon nach Tenedos und wieder zurück nach Troja. Auf den ilischen Bildertafeln ist er bei der Iliupersis nicht dargestellt; dagegen malte ihn Polygnot in seinem groſsen Wandgemälde der Iliupersis in der Lesche in Delphi, *Paus.* 10, 25, 11. *C. Robert, 17. Hallisches Winckelmannsprogramm* 1893. *P. Weizsäcker, Polygnots Gemälde in der Lesche* S. 26. 32. — Das Innenbild der Schale des Brygos mit Iliupersis zeigt Briseis mit einer Kanne vor einem Greise stehend, der eine groſse Schale hält, und der wohl nur Nestor sein kann, s. Neoptolemos und *Urlichs, Beiträge zur Kunstgeschichte* S. 63.

Die *Nosten* und *Od.* 3, 165 ff., ebenso *Apd. Epit.* 6, 1 (*Wagner*) berichten die glückliche Heimkehr des Nestor nach Pylos, wo ihm „Zeus Gnade verlieh, für die Tage der Zukunft, selbst in behaglicher Fülle daheim im Palaste zu altern, und sich verständiger Söhne zu freu'n, die trefflich im Kampf sind“ (*Od.* 4, 209 ff.). Auch die Gemahlin findet er noch am Leben. So trifft ihn Telemachos, der sich von Ithaka aufgemacht hat, um bei ihm Kunde von seinem Vater einzuziehen. Ein Vasenbild (Berlin 3289) zeigt uns Telemach mit Schild und zwei Lanzen, den Reisehut in der Rechten, von Nestor freundlich empfangen, hinter dem ein Mädchen steht, das ihm eine Schüssel mit Backwerk anbietet. In ihr ist wohl Polykaste zu erkennen, die nach *Od.* 3, 464 seine Pflege übernimmt, und von *Hesiod* (*frgm.* 36 *Rzach*) in intimere Beziehung zu ihm gesetzt ist. S. Abb. 7 nach *Engelmann, Homeratlas, Odyssee* Taf. 3, 13.



7) Telemach bei Nestor; Berliner Vasenbild nr. 3289.

Über Nestors Tod schweigt das Epos und die spätere Überlieferung. Sein Grab wurde in Pylos gezeigt, *Paus.* 4, 36, 2. *Anth.* 7, 144, ebendort die Grotte, worin er wie sein Vater ihre Rinder untergebracht haben sollten, und sein Haus, in welchem auch sein Bild gemalt gewesen sein soll. Ein anderes Bild von ihm in einem Cyklus von Bildern messenischer Könige von Omphalion, einem Schüler des Nikias, erwähnt *Pausanias* 3, 31, 11. — Ein freundliches Bild von Nestor, wie ihn sich ein Gelehrter des 3. Jahrhunderts nach Christus nach den Überlieferungen dachte, entwirft *Philostratos* in seinem *Heroikos* p. 302 ff. ed. *Kayser*. Vgl. Nestur. [Weizsäcker.]

Nestorides s. Nestor.

Nestos (*Νέστος*), Fluſsgott in Thrakien, Vater der Kallirrhoë, der Mutter des Biston (s. u. Kallirrhoë nr. 5); *Steph. B.* s. v. *Βιστονία*,

jedenfalls identisch mit dem *Hesiod. Theog.* 341 unter den von Okeanos und Tethys stammenden Flüssen verzeichneten Nessos (s. d. nr. 1). [Wagner.]

Nestur (*Νέστωρ*), gut erhaltene Figur eines Wandgemäldes in Vulci (jetzt in Rom), gegenüber *φuinis* = *Φοῖνιξ*; s. *Fabr. C. I. L.* 2164, t. XL; *Noël des Vergers l'Etr.* III, t. XXIII; *Deecke* in *Bezzenb. Beitr.* 2, 169, nr. 77. [Deecke].

Nesytes s. Lokalpersonifikationen.

Nete (*Νήτη*), eine Muse der Delphier, welche neben den neun olympischen drei ältere theogonische Musen annahmen: *Νήτη* (*Νεάτη*), *Μέση, Ὑπάτη*, *Plut. quaest. conv.* 9, 14, 4. Während die Dreizahl der delphischen Musen alt ist, beruhen die Namen, welche die drei Tongeschlechter personifizieren sollen, jedenfalls auf später Erfindung. *Buttmann, Mythol.* 1, 279. *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1⁴, 491. *Roediger, Die Musen. Jahrb. f. class. Philol. Suppl.* 8, 280. Vgl. auch d. Art. Musen. [Wagner.]

Neteiros (*Νέτειρος*), ein apotheosierter Syrer des 1. Jahrhunderts n. Chr. Oben Bd. 2 Sp. 2015 s. v. Leukothea wird von *Höfer* eine Inschrift von Syrien verzeichnet, die von *Clermont-Ganneau, Rev. crit.* 1886² p. 232 veröffentlicht worden ist. In berichtigter Gestalt wird dieselbe mitgeteilt von *C. Fossey, Inscriptions de Syrie. I. Dédicace de El-Burdj, Bull. de corr. hell.* 19 (1895) p. 303—306 und von *Clermont-Ganneau, Notes d'arch. orient.* § 27 *L'apothéose de Neteiros, Rev. arch.* 3ᵉ sér. tom. 30 (1897) p. 282—299: *Ὑπὲρ σωτηρίας αὐτοκράτορος | Τραιανοῦ, Νερούα σεβαστοῦ | υἱὸς* (sic), *σεβαστὸς* (sic), *Γερμανικοῦ, | Δακικὸς* (sic), *Μεννέας Βεελιάβου, | τοῦ Βεελιάβου, πατρὸς Νε|τείρου, τοῖ ἀποθεωθέντος | ἐν τῷ λέβητι δι' οὗ αἱ [ἑ]ορταὶ ἄγων|ται, ἐπίσκοπος πάντων τῶν ἐν|θάδε γεγονότων ἔργων, κατ' εὐ|σεβείας ἀνέθηκεν θεᾷ Λευκο|θέᾳ* ΣΕΓΕΙΡΩΝ. Der Fundort steht nicht genau fest. *Fossey* (a. a. O. p. 303) läfst sie gefunden sein *„à l'endroit appelé El-Burdj, au-dessous du Kala'at-Iendal, sur le versant oriental du Djebel-ech-Cheikh"*. *Clermont-Ganneau* (*Rev. arch.* 1897 p. 282 f.) teilt mit, dafs er 1885 eine Abschrift von *Schlumberger* erhalten hatte mit der Notiz *„voici copie d'une inscription grecque trouvée dans le Haurân et qui se trouve à Nabate"*. Auf spätere Erkundigung bei Herrn Löytved in Beirut erfuhr er *„que la pierre était déposée dans une 'ferme' située à environ une heure et demie de Qatana, village distant de Damas de quatre heures, dans l'ouest-sud-ouest, au pied de l'Hermon"*. Ursprünglich dürfte sie wohl aus Dêr-el-qal'a bei Berytos, der Stätte des Heiligtums des Balmarkod (s. oben Bd. 2 Sp. 2554), stammen, da hier nach *Mordtmann, Athen. Mitth.* 10 p. 169 eine Widmung an die mit Leukothea identische Mater Matuta gefunden worden ist.

Verschiedene Erklärungen sind vorgebracht worden für die Stelle *Νετείρου ἀποθεωθέντος ἐν τῷ λέβητι*. *Fossey* (p. 305) hält *ἀποθεῶ* für synonym mit *ἐνθάπτω* und erklärt: *„Les cendres de Nétiros ont été déposées dans un vase sacré, et Mennéas a tenu à rappeler une faveur qui honorait toute sa famille."* *Clermont-Ganneau* (p. 294) sieht in *ἀποθεῶ* die Bezeichnung eines gewaltsamen Todes und nimmt an, unter Nachweis paralleler Fälle aus semitischen Kulten, dafs es sich bei dem Tod des Neteiros um ein rituelles Kinderopfer handelt (p. 297): *„En voilà assez pour rendre au moins tolerable la conjecture d'après laquelle notre Neteiros, nouveau Pélops voué au καθαρὸς λέβης, aurait bien pu avoir été offert par son père, adorateur de Baal, ainsi qu'en fait foi son nom de Beeliabos, comme victime d'un de ces sacrifices monstreux que les cruelles divinités syriennes n'ont jamais cessé de réclamer tant qu'elles ont eu des autels."* Hinsichtlich des Wortes *λέβης* erinnert er (p. 294) daran, dafs es auch die Bedeutung einer Quelle, eines heiligen Wasserbeckens oder Teiches haben könne, was in weiterer Ausführung seiner Annahme zu der Erklärung führen würde, dafs Neteiros in einem heiligen Teiche geopfert worden sei. Ich denke indessen, sowohl *Fossey* als *Clermont-Ganneau* gehen in ihrer Erklärung fehl. Und doch hätte Letzterer leicht auf das Richtige kommen können, wenn er die (p. 297) geäufserte Vermutung, dafs Leukothea mit der Apotheose des Neteiros in irgend einem Zusammenhange stehe, weiter verfolgt hätte. Aber er begnügt sich mit dem Hinweis darauf, dafs Ino verlangt, dafs ihr Stiefsohn Phrixos dem Zeus geopfert werde und dafs ihr Sohn Melikertes-Palaimon auf Tenedos durch Kinderopfer verehrt wurde. Nach *Apollodor* 3, 4, 3 tötet aber Ino, von Hera wegen der Pflege des Dionysoskindes in Wahnsinn versetzt, den Melikertes in einem Kessel kochenden Wassers (s. oben Bd. 2 Sp. 2632). Was Ino mit dieser Handlung beabsichtigte, wird nicht gesagt; man könnte versucht sein, darin einfach eine Äufserung des Wahnsinns zu sehen. Nun kehrt aber in verschiedenen Mythen der Zug wieder, dafs eine Göttin ein Kind durch das Feuer unsterblich zu machen sucht. Beispiele dafür giebt *Dieterich, Nekyia* p. 197 f. (vgl. *Kroll, Antiker Aberglaube* p. 36 f. und oben Bd. 2 Sp. 2407 f. Art. Mars), wozu man noch fügen kann die gar nicht weit von dem Fundort unserer Inschrift, in Byblos spielende Geschichte von Isis, welche bei Nacht die sterblichen Teile des Kindes des Königs Malkandros verbrennt. *Plutarch*, welcher (*de Is. et Os.* c. 16) diesen Sagenzug erhalten hat, sagt ganz deutlich, dafs die Mutter des Kindes, als sie dies einmal beobachtete und aufschrie, ihm dadurch die Unsterblichkeit entzogen habe (*ἀφελέσθαι τὴν ἀθανασίαν*). So dürfen wir wohl annehmen, dafs der Handlung der Ino ein ähnliches Motiv zu Grunde liegt. Und wie in Griechenland der Mythus der Leukothea zu „teils düstern, teils heitern Gebräuchen" Anlafs bot (*Preller-Robert, Griech. Mythol.* 1⁴ p. 604 Anm. 6), so werden auch in Syrien im Kultus der Leukothea oder einer ihr assimilierten einheimischen Göttin Scenen aus ihrem Mythus aufgeführt worden sein. Eine solche liegt uns offenbar in der Apotheosis des Neteiros im Kessel vor. Das Wort *ἀποθεῶ* ist dabei ganz wörtlich zu nehmen. Neteiros wird durch die

Prozedur, die mit ihm in dem Kessel vorgenommen wird, zu einem Gotte gemacht. Wie wir uns dieses Verfahren vorzustellen haben, können wir vielleicht aus Gebräuchen entnehmen, die heute noch in der Mark Brandenburg, in Ungarn und auf der Balkanhalbinsel an schwächlichen Kindern zur Kräftigung ihrer Gesundheit vollzogen werden. *H. Prahn, Glaube u. Brauch in der Mark Brandenburg. Zeitschr. d. Ver. f. Volkskunde* 1, 1891 [p. 178—197] p. 191 führt als Mittel gegen die Abzehrung an: „Das kranke Kind wird in einen mit Wasser gefüllten Kessel gesetzt, der über gelindem Feuer steht. Sobald das Wasser warm wird, rührt die Mutter mit einem Holzstabe darin. Darauf erscheint eine andere Frau in der Küche und fragt: 'Was kocht Ihr?' Die Antwort lautet: 'Dörrfleisch, dafs es soll dick werden'. Frage und Antwort müssen dreimal erfolgen." In den *Ethnol. Mittheil. aus Ungarn* Jahrg. 1 (1887—88) p. 75 lesen wir: „Man stellt das Kind unbekleidet in ein grofses irdenes Gefäfs und stellt dies an das Feuer, aber in einiger Entfernung; ein altes Weib hält mit der einen Hand das Kind, mit der anderen Hand aber rührt sie mit einem Kochlöffel in dem kleinen leeren Raum im Topfe herum, wie der Koch die Speisen zu rühren pflegt. Indessen geht die unverständige Mutter des Kindes um das Haus herum und an die Küchenschwelle gelangt, schaut sie in die Küche hinein und fragt die alte Frau, die das Kind kocht: mit föz kend? (was kocht ihr?) Das Weib pflegt zu erwidern: aggottat (ein Altgewordenes), hierauf spricht die Mutter: Ifjú vállyon belöle (ein Junges werde daraus) und das wird dreimal wiederholt und dann der Säugling aus dem Topfe genommen und die Kocherei ist aus." *Leopold Glück, Skizzen aus der Volksmedicin und dem medicinischen Aberglauben in Bosnien und der Hercegowina, Wissenschaftl. Mitteilungen aus Bosnien und der Hercegowina* Bd. 2. Wien 1894. 4°. [p. 392—454] p. 412 berichtet aus Bosnien: „Um in einer Familie, der bereits mehrere Kinder gestorben sind, das Neugeborene zu erhalten, zieht man es dreimal durch das Rauchloch (badža) und legt es dann für einen Moment in den Kessel, welcher über dem offenen Herde an einer Kette hängt." Aus Bulgarien verzeichnet *Adolf Strausz, Zur Volksmedicin der Bulgaren, Ethnol. Mitteil. a. Ungarn* 3, 1893, 94 [p. 223—233] p. 224 und *Die Bulgaren*. Leipzig 1898 p. 413: „Ist ein Kind schwächlich, so ruft die Mutter 10, 20 oder 40 Menschen an einem Samstag in ihren Hof zusammen. Weniger als 10 dürfen nicht zugegen sein. Sind 40 gerufen worden, so bringt jeder 1, sind 20, so 2, sind 10 gerufen worden, so bringt jeder 4 Zweiglein mit sich. Dann wird ein kupferner Kessel mitten im Hof auf 3 Steine gestellt und darunter mit den Zweigen ein Feuer angemacht, jedoch so, dafs die Zweige nicht mit Flammen lodern, sondern mehr qualmen als brennen. Die Mutter stellt nun ihr nacktes Kind auf einige Minuten in den Kessel, damit es dadurch erstarke. Schliefslich badet sie das Kind in warmem Wasser." Sehen wir von dem Kessel ab, so finden wir noch im 5. nachchristlichen Jahrhundert in Syrien den Brauch geübt, dafs Kinder von ihrer Mutter durch das Feuer getragen werden. *Theodoret Opp. ed. Sirmond.* Paris 1642. 1 p. 352 (vgl. *Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte* p. 304 und *Lewy, Morgenländischer Aberglaube in der römischen Kaiserzeit, Zeitschr. d. Ver. f. Volkskunde* 3 (1893) p. 27) erzählt: *εἶδον γὰρ ἔν τισι πόλεσιν ἅπαξ τοῦ ἔτους ἐν ταῖς πλατείαις ἁπτομένας πυρὰς καὶ ταύτας τινὰς ὑπεραλλομένους καὶ πηδῶντας οὐ μόνον παῖδας, ἀλλὰ καὶ ἄνδρας, τὰ δέ γε βρέφη παρὰ τῶν μητέρων παραφερόμενα διὰ τῆς φλογός. ἐδόκει δὲ τοῦτο ἀποτροπιασμὸς εἶναι καὶ κάθαρσις.* [Drexler.]

Neϑunus, neϑuns, Genitiv neϑunsl, neϑunśl, aus *nehϑunus, *nefϑunus = Neptunus, von den Etruskern viel verehrt. Er spielte in der etruskischen Genienlehre eine Rolle (*Nigid.* bei *Arnob. adv. gent.* 3, 40) und galt als Stammvater der Könige von Veji (*Serv.* zur *Aen.* 8, 285); eine „*postulatio*" des Neptun begegnet in einem „*responsum haruspicum*" bei *Cicero;* er erscheint als Schutzgott von Vetulonia (Relief von Cervetri, *Ann.* 42, p. 38), findet sich auf Spiegeln, Gemmen, Münzen, auf letzteren auch seine Symbole: Dreizack, Seepferd, Delphin, Anker; so in Vetulonia, Volterra, Populonia, ϑezle (= Faesulae?). Auf der Mumieninschrift kommt sein Name achtmal vor, sonst noch dreimal: *Fabr. C. I. I.* 2097 (Spiegel von Toscanella im Vatikan); ebdt. 2140 (Carneolskarabaeus der Sammlung Luynes); 2345 (entstellt, cornetanische Wandinschrift nach *Piranesi*). Vgl. *Corssen, Spr. d. Etr.* 1, 312 ff.; *O. Müller, Etr.* 2^2, 53 ff. nebst den Noten; *Deecke, die etr. Münzen* 89 ff.; 140 ff.; *Etr. Forsch.* 4, 60; *Lattes, Isc. Etr. della Mummia*, Giunte 19, 28; Nota 42. [Deecke.]

Netos (Neton), Name des Kriegsgottes (Mars) bei den Accitanern in Spanien; vgl. *Macrob. Sat.* 1, 19, 5: 'Accitani etiam, Hispana gens, simulacrum Martis radiis ornatum maxima religione celebrant, Neton vocantes'. Vgl. *C. I. L.* 2, 3386 (Acci = Guadix in Hisp. Tarrac.): „*Isidi puel[lar(i)?] ‖ iussu dei Ne[tonis?]* und *ib.* 365 (Conimbriga = Cordeixa a velha in Lusitania): *Neto ‖ Valerius. Avit ‖ Turran(i)us* etc. *Ib. Suppl.* 5278 (Turgalium = Trujillo): *Netoni deo ‖ Caelius ‖ v. s. l. m.* [Roscher.]

Neverita (?), rätselhafte Göttin, welche nach *Mart. Cap.* 1, 54 p. 18 *Eyss.* zusammen mit Neptunus, Lar omnium cunctalis (s. Bd. 2 Sp. 1886) und Consus in der 10. Region des in 16 Teile geteilten caelum wohnt, in Glossen mit 'timor' und 'reverentia' erklärt. Vgl. darüber *Müller-Deecke, Etrusker*² 2 p. 133 ff., besonders S. 135 Anm. 24ᵇ. *Nissen, Templum*¹ S. 184 ff. *Deecke, Etrusk. Forschungen.* 4. Heft. *Das Templum v. Piacenza* S. 18 Anm. 18 u. S. 60. *Preller-Jordan, Röm. Myth.* 2, 121, 1. [Roscher.]

Nevtlane (entstellt aus **neptlame*) = *Νεοπτόλεμος*, neben *aχle* = Achilleus und *ϑeϑis* auf einem Spiegel unbekannter Herkunft im Pariser Münzkabinet; s. *Fabr. C. I. I.*, 2525; *Gerhard, Etrusk. Sp.* 3, 217, t. CCXXXI; *Deecke* in *Bezzenb. Beitr.* 2, 169, nr. 75. [Deecke.]

Nika = Nike (s. d.).

Nikagora (*Νικαγόρα*), eine Sikyonierin, Gemahlin des Echetimos, Mutter des Agasikles; sie sollte den Asklepios in Gestalt einer Schlange von Epidauros auf einem mit Maultieren bespannten Wagen nach Sikyon gebracht haben (*Paus.* 2, 10, 3). Der Gott, dessen heilige Schlange in allen von Epidauros aus gegründeten Asklepieien gehalten wurde, erscheint hier selbst in Schlangengestalt (vgl. *Thraemer* u. Asklepios Bd. 1 Sp. 626. *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1[4], 525 Anm. 2). [Wagner.]

Nikaia (*Νίκαια*) eine Najade, Tochter des Flufsgottes Sangarios in Bithynien und der Kybele. Der Liebe unzugänglich lebt sie (gleich Atalante) nur den Freuden der Jagd. Selbst die Liebe des Dionysos verschmäht sie; aber der Gott verwandelt das Wasser der Quelle, aus der sie zu trinken pflegt, in Wein. Als sie im trunkenen Schlafe liegt, bemächtigt er sich ihrer und zeugt mit ihr den Satyros und andere Kinder. Nach ihr wurde die Stadt Nikaia in Bithynien genannt (*Memnon v. Herakl.* bei *Phot. bibl.* p. 233, 40 ff. = *F. H. G.* 3, 547). In erweiterter Gestalt (vgl. *Maafs, Herm.* 24, 523 ff.) und breitester Ausführung kehrt die Sage bei *Nonnos* wieder, wo sie fast zwei Bücher ausfüllt (*Dionys.* 15, 169—16, 405). Die in überschwänglichen Ausdrücken als *λαγωβόλος Ἄρτεμις ἄλλη*, als *νέη ῥοδοδάκτυλος Ἠώς* u. dgl. gepriesene Nymphe wird als kühne Jägerin, die am liebsten Löwen und Bären erlegt, geschildert. Vergebens sucht der schöne Hirt Hymnos ihren harten Sinn zu erweichen, und als er sie auffordert, ihn lieber zu töten, wenn er sie nicht erhören will, erschiefst sie ihn im jungfräulichen Zorn über seine Werbung wirklich. Da erfüllt Eros, der den Schmerz der Götter und Nymphen über diese That teilt, um sie zu strafen, den Dionysos, der sie im Bade belauscht, mit Liebe zu ihr. Auch sein Liebeswerben ist vergeblich, und die spröde Nymphe wagt es sogar, den Gott mit dem Schicksal des Hymnos zu bedrohen. Da berauscht er sie durch das *ἀπατήλιον ὕδωρ* der Quelle, aus der sie, von der Jagd ermüdet, trinkt, und gewinnt so Gewalt über sie. Aus ihrer Verbindung geht eine Tochter hervor, *ἣν Τελετὴν ὀνόμηνεν ἀεὶ χαίρουσαν ἑορταῖς, | κούρην νυκτιχόρευτον, ἐφεσπομένην Διονύσῳ, | τερπομένην κροτάλοισι καὶ ἀμφιπλῆγι βοείῃ* (16, 400 ff.). Anfangs will sie sich in Verzweiflung töten, aber später hat sie sich mit dem Gotte ausgesöhnt; denn nach dem Selbstmord der Aura (s. d.), deren dem ihren ähnliches Schicksal sie beklagt (48, 811 ff.), übernimmt sie auf seine Bitte die Pflege ihres verlassenen Sohnes (48, 880 ff. 948 ff.). Nach seiner Rückkehr aus Indien erbaut Dionysos ihr zur Ehren die Stadt Nikaia (16, 403 ff.), weshalb er von *Dio Chrys.* 39 p. 485 *προπάτωρ* der Stadt genannt wird. *Köhler, Zu den Dionys. d. Nonn. v. Panop.* Halle 1853 S. 28 u. 74 f. *Maafs* a. a. O. *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1[4], 700, Anm. 1. — In Wirklichkeit erhielt die von Antigonos neuerbaute und Antigonia genannte Stadt den Namen Nikaia nach der Gattin des Lysimachos (*Strab.* 12, 565. *Steph. Byz.* s. v. *Νίκαια*. *Eustath. Hom. Il.* 2, 863). Die Übertragung auf die Nymphe hat also erst nachher stattgefunden, scheint aber offiziell angenommen worden zu sein, wenigstens wird auf Münzen der Stadt ein durch Mauerkrone, Epheukranz und den beigefügten Köcher bezeichneter Kopf (*Eckhel. D. N.* 1, 2, 426), sowie eine auf einem Elephantenkopf stehende Gestalt im kurzen Chiton mit Kantharos und Scepter (*Catal. of Greek coins in the Brit. Mus., Pontus,* Taf. 32, 1 p. 154) als Nikaia gedeutet. Aber die bedeutungsvollen Namen dieser asiatischen Sage weisen ihr noch einen tieferen Sinn zu: es spiegeln sich in ihr die engen Beziehungen zwischen dem Kultus des Dionysos und der Kybele wieder. Am Sangarios lag Pessinus, der Mittelpunkt des Kybeledienstes (*Rapp* u. *Kybele* Bd. 2 Sp. 1640 u. 1652). Aus der Verbindung der trunkenen Kybeletochter mit Dionysos geht Satyros hervor (*Preller-Robert, Griech. Myth.* 1[4] 726 Anm. 1), sowie die personifizierte Telete, wie ja Dionysos in Phrygien von Rhea *τὰς τελετὰς καὶ τὴν στολήν* empfangen hatte (*Apollod.* 3, 5, 1, 2; vgl. *Voigt* u. Dionysos Bd. 1 Sp. 186). [Wagner.]

Über die Darstellungen der Nikaia auf Münzen handelt *F. Imhoof-Blumer, Bithynische Münzen, Journal international d'archéologie numismatique dirigé par J. N. Svoronos.* Tom. 1. Athènes 1898 p. 25—27. Das Brustbild der Nymphe, geziert mit Epheukranz, Turmkrone und Gewand, erscheint mit der Beischrift ΝΙΚΑΙΑ auf einer Münze des Marc Aurel, *Imhoof* p. 25 nr. 30, Taf. Β′ nr. 15; vgl. *Mi.* S. 5, 95, 498; desgleichen, doch ohne ΝΙΚΑΙΑ, unter Commodus, *Warwick Wroth, Cat. of Gr. C. Pontus* etc. p. 159 nr. 45, Pl. 32, 15; mit der Beischrift ΝΕΙΚΑΙΑ, geziert mit Turmkrone, Köcher auf dem Rücken, vor ihr Bogen, unter Antoninus Pius, *Mi.* 2, 452, 220; vgl. S. 5, 88, 446 (ΝΙΚΑΙΑ), und M. Aurel, *Mi.* S. 5, 95, 496. Auf Münzen des M. Aurel sieht man, begleitet von der Beischrift ΝΕΙΚΑΙΑ, „die stehende Nymphe Nikaia als Stadtgöttin mit Turmkrone linkshin, Kantharos in der R., die L. gesenkt. Hinter ihr Baum, um den sich eine Schlange ringelt". *Imhoof* p. 26 nr. 31 (*Cat. Perikles Exereunetes* nr. 176. *Sammlung Waddington*), Taf. Β′ nr. 16. Nach *Imhoofs* Ansicht stellt dieser Typus in dem Augenblick dar, wo sie von dem Brunnen getrunken hat, dessen Wasser durch Dionysos in Wein verwandelt wurde. Auf Münzen der Faustina jun. (*Mi.* S. 5, 97, 515. 516) und des Septimius Severus (*A. de Longpérier, Descr. des méd. du Cab. de M. de Magnoncour.* Paris 1840. p. 37 nr. 310 Pl. 2) sind Dionysos und Nikaia sitzend, einander umarmend dargestellt, *Imhoof* p. 26. Auf Münzen der Iulia Domna erscheint sie neben Dionysos sitzend auf einem von einem Kentaurenpaar gezogenen Wagen, dem Pan voranschreitet, während Eros auf dem Rücken des einen Kentauren steht, *Seguin, Sel. num. ant.* Paris 1665. p. 157. *Mi.* 2, 458, 259. S. 5, 113, 616. *Müller-Wieseler, Denkm. d. a. K.* 2, 3, 377. *Gerhard, Ant. Bildw.* Taf. 311, 21. *Drexler, Bemerk. zu einigen Münzen bei Cohen, Mionnet* u. a. (S.-A. aus der *Zeitschr. f. Num.* 13)

p. 28 ff. *Imhoof* p. 26. Nikaia und Dionysos dürften wohl auch auf der Rückseite einer Münze des Valerianus I. und Gallienus dargestellt sein, welche *Warwick Wroth* a. a. O. p. 175 nr. 147 so beschreibt: „ΟΙ ΚΤΙϹ ΤΑΙΝ ΙΚΑΙ ΕΩΝ *Artemis huntress, wearing modius and holding bow in r., standing r., grasping the hand of young Dionysus, who stands opposite her, holding in l., thyrsus; at his feet, panther; both wear short chitons*". vgl. p. 176 nr. 152 (Gallienus); wird doch, abgesehen davon, dafs Nikaia mit viel mehr Recht als Artemis „Gründerin" der Stadt Nikaia genannt werden kann, sie von *Nonnos* 15, 171 als eine *λαγωβόλος Ἄρτεμις ἄλλη* bezeichnet. Den gewöhnlich als Nikaia gedeuteten Typus einer Gottheit auf Münzen Caracallas, „die mit Doppelchiton, Turmkrone, Kantharos und Thyrsos, hin und wieder mit der cista mystica zu Füfsen, dargestellt ist" (*Wiczay, Mus. Hedervar.* 1 nr. 4516. Tab. 20, 437 = *Sestini, Mus. Hedervar.* 2 p. 56 nr. 36, wonach *Mi.* S. 5, 121, 669. *Sestini* a. a. O. nr. 37 Tab. 16 fig. 11, wonach *Mi.* S. 5, 121, 670), erklärt *Imhoof* p. 27 für Dionysos als Stadtgott. [Drexler.]

Nikainetos (*Νικαίνετος*), trojanischer Heros, von Thrasymedes getötet, nach dem Fragment einer *Tabula Iliaca* (*C. I. Gr.* 6126 B). Vgl. *O. Jahn. Bilderchron.* p. 67 Taf. III D[1]. [Roscher.]

Nikaios (*Νικαῖος*). Beiname des Zeus auf einer Inschrift aus Myra in Lykien, *C. I. G.* 3, 4303 b add. p. 1139 und auf einer Inschrift aus Lykaonien, *Sterrett, Papers* 3, 178 u. 293; vgl. *Larfeld, Bursians Jahresber.* 87 (1897), *Suppl.* 447. [Höfer.]

Nikandre (*Νικάνδρη*), 1) eine Weberin in Korinth im Hause der Alkinoë. Diese wollte ihr den für ihre Arbeit ausbedungenen Lohn nicht auszahlen, und N. wandte sich deshalb an Athene, welche schweres Unglück über Alkinoë (s. d. nr. 3) verhängte, *Moiro ἐν ταῖς ἀραῖς* bei *Parthen.* 27. — 2) Eine der drei ersten Priesterinnen (Peleiaden) zu Dodona, *Herodot.* 2, 55. [Wagner.]

Nikator Theos. Eine Inschrift von Böyük Kabadja lautet nach *J. R. Sitlington Sterrett, The Wolfe Expedition to Asia Minor* p. 402 nr. 589: *Αἴλιος Τελεσφόρ[ος] ἱερεὺς Διὸς εὐ* . . . . . | *κατὰ κέλευσιν τοῦ Δ[ιὸς]* | *ἐκ τῶν ἰδίων ἀναλ[ωμάτων] ἀνέστησα τὸ ἄγαλμ[α Θεοῦ]* | *Νεικάτορος σὺν τῷ [περιβόλῳ?]*. [Drexler.]

Nike (*Νίκη*, dor. *Νίκα*, spätgriech. *Νείκη*, röm. Victoria), die Göttin des Sieges, ist, wie Eirene, Plutos und ähnliche Gestalten, nicht aus alten natursymbolischen Vorstellungen entstanden (*Prellers* Erklärungsversuch, *Griech. Myth.*[1] S. 286, ihrer ursprünglichen Bedeutung als Blitz ist in den späteren Auflagen fallen gelassen worden), sondern ist ihrem Namen und ihren Eigenschaften nach eine jüngere, aus den Bedürfnissen einer bereits hoch entwickelten Kultur entstandene Abstraktion, die Personifizierung des Begriffes Sieg. *Homer* kennt sie noch nicht, wohl aber *Hesiod*. Dafs sie nicht eine schattenhafte Abstraktion geblieben, sondern zu einer vollen göttlichen Persönlichkeit ausgestaltet worden ist, verdankt sie aber weit mehr der bildenden Kunst, als der Dichtung oder dem Kultus. Bei *Hesiod, Theog.* 383 ist sie als Tochter des Pallas und der Styx neben Zelos, Kratos und Bia in die Genealogie der Titanen eingereiht. Zur Belohnung, dafs Styx mit ihren Kindern dem Zeus gegen die Titanen zu Hilfe geeilt ist, wird Styx selbst zur Schwurgöttin und werden jene in den Olymp aufgenommen. Auch bei *Bakchyl. frg.* 71 (*Kenyon*) = *Anthol.* 6, 313 heifst Nike *κούρα Πάλλαντος*. Vgl. *Serv. ad Aen.* 6, 134. *Apoll.* 1, 2, 4. *Hygin* p. 11, 20 ed. *Schmidt.* Bei *Dionys. Halic.* 1, 32, 10 tritt dagegen an die Stelle des Titanen der Arkader Pallas, Nike ist die Jugendgespielin der Athena; der orphische *Hymnus* 88, 4 nennt Ares als ihren Vater. Beides sind späte und mythologisch wertlose Vorstellungen. In einem Fragment des *Menander* (*Com. att. frg.* 2, p. 185, nr. 616 *Kock*) wird Nike *εὐπάτειρα* genannt, was *Himer. Orat.* 19, 3, der diese Stelle im Auge gehabt zu haben scheint (*Kekulé, Balustrade des Tempels der Athena Nike* (1869), S. 5, Anm. 2. *Sikes, Class. Review* 1895, S. 282) auf Zeus als ihren Vater bezieht; doch bemerkt das *Schol.* zu der Menanderstelle wohl mit Recht, dafs hier Athena Nike (s. u.) gemeint sei, wie auch bei den Tragikern vielfach Athena als Nike angerufen wird (*Soph. Philokt.* 134. *Eurip. Ion.* 464 f., 1529). — Auch bei *Bakchyl.* 11, 9 wird nicht mit *Kenyon κούρα [Διὸς ὀρ]θοδίκου*, sondern *Στυγὸς* zu ergänzen sein.

Nike ist nicht die Verleiherin, sondern die Überbringerin des Sieges. Sie kann daher als Begleiterin oder als Attribut zu allen siegspendenden Gottheiten treten, z. B. auch zu Demeter, *Cic. in Verr.* 4, 49, 110; zu Aphrodite Urania als Beherrscherin des Pontos auf einem Weihrelief von *Kertsch. Compte-rendu de l'Acad. de St. Pétersbourg* 1877, S. 246; zu Aphrodite Stratonikis auf Münzen von Smyrna, *Sallets Numism. Ztschr.* 8, 334. Besonders eng verbunden ist sie aber mit Zeus und mit Athena. Am deutlichsten wird ihr Wesen umschrieben im Eingange des Siegesliedes des Bakchylides (11, 1 f. ed. *Kenyon*; vgl. *Bergk* frgm. 9) auf den Metapontiner Alexidamos: *Νίκα γλυκύδωρε . . . . ἐν πολυχρύσῳ δ' Ὀλύμπῳ Ζηνὶ παρισταμένα κρίνεις τέλος ἀθανάτοισί τε καὶ θνατοῖς ἀρετᾶς*. Ihre Beinamen sind meist poetischer Art, die zum Teil, wie hier *γλυκύδωρος* oder *πολυώνυμος* (*Bakch. frg.* 48 *Bergk*, 71 *Kenyon*), bei *Simonides* (*ep.* 145. 4 *Bergk* = *Anth. Pal.* 6, 213) *εὔδοξος*. in *Soph. Antig.* 148 *μεγαλώνυμος*, mit ihrem Wesen zusammenhängen, teils allgemeinerer Natur sind (*καλλίσφυρος Hesiod. Theog.* 384; *κυανοπλόκαμος Bakchyl.* 5, 33 *Kenyon*; *σεμνή Eurip. Iphig. Taur.* 1497; *πότνια Herod.* 8, 77; *Bakchyl.* 12, 5; *frg.* 71 *Kenyon*; *χρυσέα Pindar Isthm.* 2, 26. Später auch *θεά*, *βασίλεια Anth. Pal.* 11, 386; 15, 46). Nike bringt den Sieg sowohl im ernsten Kampfe, wie im friedlichen Wettstreit (*Aristoph. Ritter* 581: *τὴν ἐν στρατιαῖς τε καὶ μάχαις ἡμετέραν ξυνεργὸν Νίκην ἣ χορικῶν ἐστιν ἑταίρα τοῖς τ' ἐχθροῖσι μεθ' ἡμῶν στασιάζει*). Als Nike des Krieges tritt sie aufser bei *Hesiod* in älterer Zeit nicht deutlich hervor. *Imhoof-Blumer* konnte daher im Anschlufs an

seine Untersuchung der Nikebilder auf Münzen (*Hubers Numism. Zeitschr.* 1871 S. 1 f.) mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit die Vermutung aufstellen, daſs die Ausgestaltung der Personifikation des Sieges vorwiegend im Zusammenhange mit den friedlichen Agonen der Nationalspiele, namentlich in Olympia, erfolgt sei. Aber der Charakter der Nike ist doch auf den älteren Monumenten, namentlich den streng rotfigurigen Vasen, schon ein zu allgemeiner, um diese Vermutung zu stützen. Vgl. *Knapp, Nike in der Vasenmalerei* S. 7. Als Nike des Krieges wird sie wieder genannt in dem Orakelspruch des Bakis auf die Schlacht bei Salamis (*Herod.* 8, 77); später wird ihr Name zusammen mit dem des Zeus bisweilen als Feldgeschrei ausgegeben (*Xenoph. Anab.* 1, 8, 16. *Plutarch Demetr.* 29; vgl. *Roscher, Jahrb. f. Phil.* 1879 S. 346 ff.). Aemilius Paulus ruft vor der Schlacht gegen Perseus *Κράτος πολέμου καὶ Νίκην* an. (*Plut. Aemil. Paul.* 19). — In welchen Thätigkeiten Nike gedacht wurde,



1) Nike in der Palästra, Vasenbild (nach *Gardner, Ashmolean Museum* Taf. 14).

lehren uns vorwiegend die monumentalen Quellen, in älterer Zeit namentlich die Vasen, zusammenfassend behandelt von *Knapp, Nike in der Vasenmalerei* (Tübingen 1876) und *Kieseritzky, Nike in der Vasenmalerei* I (*Dorpater Diss.* 1876). Als Siegesbotin ist sie entweder im Kampfe gegenwärtig, oder bringt nach seiner Beendigung die Zeichen des Erfolges, oder ist als günstige Vorbotin („proleptisch") den Kämpfern beim Wappnen oder bei der Vorbereitung zum musischen Wettstreit behilflich (*Kieseritzky* S. 13 nr. 9 f.). Durch Errichtung von Siegeszeichen, durch Aufzeichnung der Erfolge sorgt sie für ein dauerndes Angedenken. Sie tritt zu dem siegreichen Wagenlenker auf den Wagen (*Paus.* 6, 18, 1); in dem schon genannten Epigramm auf *Simonides* (*Anth. Pal.* 6, 213) darf der siegreiche Dichter ihren Wagen besteigen. Im Gigantenkampfe lenkt sie den Wagen des Zeus; den vergötterten Herakles geleitet sie auf ihrem Gespann in den Olymp. — Eine eigenartige Vorstellung findet sich bei *Pindar*, wo der Sieger der Nike in die Arme oder in den Schoſs sinkt (*Νίκας ἐν ἀγκώνεσσι πιτνών Nem.* 5, 42. *χρυσέας ἐν γούνασιν πιτνόντα Νίκας Isthm.* 2, 26), eine enge persönliche Beziehung zwischen Gottheit und Mensch, zu der ich nur das Gemälde von Polygnots Bruder Aristophon: Alkibiades auf den Knieen der Nemea sitzend (*Brunn, Künstlergesch.* 2, 54) als Parallele anzuführen wüſste. Nach einer Vermutung *Studniczkas* (*Die Siegesgöttin. Neue Jahrb. f. kl. Alt.* etc. 1898, I. Abt., 7. Heft*)) liegt bei *Pindar* der Gedanke zu Grunde, daſs Nike am Ende der Rennbahn sitzend den Sieger erwartet. Dem Dichter haben vielleicht Darstellungen vorgeschwebt wie die sitzenden Niken auf den Münzen von Elis (unten Sp. 331 f.); vgl. auch die sitzende Nike des weissgrundigen Aryballos, *Gaz. arch.* 1878 Taf. 32 = *Furtwängler, Samml. Somzée* Taf. 38 und das hübsche Bild bei *E. Gardner, Greek Vases in the Ashmolean Museum* Taf. 14 nr. 288, wo Nike, das Kinn in die Hand gestützt, oben auf einem Pfeiler sitzt und abwartend zwei Ringkämpfern zuschaut (vgl. Abbild. 1).

Aus dem Grundgedanken der Siegbringerin entwickelte sich ihr Wesen in zweierlei Richtung. Einmal versieht sie als Mitbewohnerin des Olymps neben Iris und Hebe das Mundschenkenamt bei den oberen Göttern (*Knapp* S. 13 f., *Kieseritzky* S. 20 f.), deren sieghafte Macht sie gleichzeitig symbolisiert. Andrerseits wird sie, da jeder Sieg durch ein Opfer gefeiert werden muſs, zur Opferdienerin, entweder als Gehilfin bei der Siegesfeier (*Kieseritzky* S. 14 f.), oder indem sie an Stelle des Siegers das Opfer vollzieht (*Knapp* S. 74 f., *Kieseritzky* S. 18 f.). In manchen der „Spendescenen", wie sie in der älteren rotfigurigen Vasenmalerei besonders beliebt sind, aber auch noch in Monumenten wie den sog. Kitharödenreliefs (*Schreiber, Hellenist. Reliefbilder* Taf. 34 f.) vereinigen sich diese beiden Bedeutungen.

Nike ist wie Eros der Vervielfältigung fähig, ohne daſs ihr Wesen dabei eine Differenzierung erführe, wie es bei jenem in älterer Zeit der Fall ist. Vielmehr scheint auch dies bei Nike nur ein Gedanke der bildenden Kunst zu sein (Sp. 328), der vielleicht in Analogie zur Vervielfachung des Eros entstand. Denn daſs der Vervielfältigung die allgemeine Auffassung zu Grunde liege, daſs die Kämpfer nicht von der Göttin Nike schlechtweg gekränzt werden,

*) Einen Entwurf dieser Arbeit (Antrittsvorlesung in Leipzig) durfte ich im Manuskript einsehen. Auch sonst bin ich dem Verfasser für mannigfache Nachweise und Belehrungen, die ich bei der Korrektur verwerten konnte, zu Danke verpflichtet.

sondern jeder einzelne von seiner Nike (so *Usener, Götternamen* S. 298), scheint mir durch die Dichter, die allein hier Aufschluss geben können, nicht bestätigt zu werden. Sie rufen in ihren Gebeten um Sieg die Nike nur als „grofse hehre Göttin“ oder ähnlich an, niemals als „ihre“ Nike (*Bakchyl. frg.* 71 *Kenyon*. Schlussverse von *Euripides Orest. Phoeniss. Iphig. Taur.* u. a.). Und wenn Nike ein spezielles Abzeichen trägt, etwa ein Aphlaston (unten Sp. 326), so besagt das nur, dafs jenes Bild zur Erinnerung an einen Seesieg errichtet worden ist, nicht, dafs man sich eine Göttin dieses einen Sieges vorgestellt habe. Wenn Nike ursprünglich vielleicht eine „Augenblicksgöttin“ in *Useners* Sinne gewesen ist, so ist sie in historischer Zeit bei den Griechen doch eine zu persönlicher Ausgestaltung gelangte „Sondergöttin“, die zwar aus künstlerischen Bedürfnissen vervielfacht wurde, aber weder in Poesie noch Kultus die Spaltung in eine Vielheit erfuhr. Bei den **Römern** dagegen ist die Spezialisierung der Siegesgöttin auf einzelne Personen und Ereignisse das gewöhnliche (unten Sp. 313f.); es bildet das einen der charakteristischen Unterschiede der Victoria von der Nike.

Mit dem Ende des 5. Jahrhunderts ist das Nike-Ideal in allen wesentlichen Zügen festgestellt. An den Reliefs der Balustrade des Tempels der Athena Nike haben wir die glänzendste Zusammenfassung ihrer Eigenschaften als Götterbegleiterin, Sieges- und Opfergottheit. Eine Erweiterung ihrer Bedeutung ist aber schon in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts in der jüngeren attischen Vasenmalerei erfolgt in dem Sinne, dafs sie nun auch sterblichen Frauen und zwar als Symbol sieghafter weiblicher Schönheit beigegeben wird (*Furtwängler, Eros* S. 48. *Knapp* S. 81; seiner Aufzählung ist hinzuzufügen die Vase Berlin 2937 und die von *Robert, Arch. Zeitung* 1882, S. 151 zusammengestellten Gefäfse; ferner *Furtwängler, Samml. Sabouroff* 1, Taf. 68). Vielfach tritt sie nun auch als Genossin oder Gegenstück zu Eros (vgl. das schöne Tarentiner Terracottarelief vom Ende des 5. Jahrh. *Journ. of hellen. studies* 1886, Taf. 63), ein Gedanke, der in hellenistischer Zeit besonders beliebt ist (*Pottier et Reinach, Nécropole de Myrina* S. 146. *Campana, Opere in plastica* Taf. 88). — Auszuscheiden aus dem Kreise der Nike ist dagegen die Vorstellung von der Liebesverfolgung eines Jünglings durch sie, die man aus der gefälschten Inschrift Linos und Nike der Berliner Vase nr. 2210 abgeleitet hatte (*Arch. Zeitung* 1884, Taf. 21, S. 321. 1876, S. 124. Vgl. ebenda 1880, S. 101. 161. *Robert, Bild und Lied* S. 32, Anm. 36). Endlich wird Nike hie und da auch in den bakchischen Kreis gezogen (jungattischer rotf. Krater in Würzburg, *Mon. d. Inst.* 10, 3. *Bullet Napol.* N. S. 5 (1857) Taf. 13. *Inghirami, Vasi fitt.* 3, 292, beides unteritalische Vasen; vgl. *Knapp* S. 50), wo sie ihr Amt als Opferdienerin ausübt, oder Dionysos mit Ariadne vereinigt, dies letztere eine Vorstellung, die der attischen Vasenmalerei fremd blieb. — Über Nike in Verbindung mit Lichtgottheiten auf unteritalischen Vasen vgl. *Knapp* S. 54.

In der hellenistischen Zeit erfährt Nike zwar keine eigentliche Erweiterung ihres Wesens mehr, doch tritt sie mehr als früher handelnd im Kampfe auf. Bei *Nonnos*, der uns wenigstens ein indirektes Zeugnis für ihre Auffassung in der hellenistischen Zeit sein kann, ist sie eine richtige Helferin im Kampf, eine *παρήγορος*, die den Zeus in der Gestalt der Leto anfeuert (2, 205) und dem Dionysos die Segel der Schiffe schwellt (36, 386). — Auch die weichlichere Auffassung, von der schon die Rede war und die uns an den Denkmälern der hellenistischen Zeit vielfach begegnet, findet bei *Nonnos* eine Parallele, wo sie bei der Hochzeit des Kadmos mit den Eroten zusammen singt und tanzt (5, 107f., vgl. auch 2, 709). — Eine späte Vorstellung ist es, wenn Nike als *τροφός* oder Mutter von Siegern gepriesen wird; *Anth. Plan.* 5, 372. 339.

Kulte.

Wie es gemäfs der begrifflich-poetischen, nicht mythisch-religiösen Entstehung der Nike keine Mythen von ihr giebt, so sind auch ihr Kulte selten. Zu besprechen ist zunächst, obwohl es sich nicht um Nike als selbständige Gottheit handelt, der Kult der Athena Nike auf der Akropolis von Athen (vgl. oben Bd. 1 Sp. 689). Er hat neuerdings Veranlassung gegeben, die Nike, wie sie seit der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts in Kunst und Poesie auftritt, für eine jüngere Bildung als die von *Hesiod* genannte Titanentochter zu erklären und sie als eine Abzweigung von dem Wesen der Athena Nike zu deuten; *Baudrillart, les divinités de la Victoire en Grèce et en Italie* (Paris 1894), S. 1f., 7f. Ebenso *Jane Harrison, Class. Review* 1895. S. 187 und *Mythology and Monuments of Athens* S. 366. *Sikes* hat in der *Classical Review* 1895, S. 280f. dem mit Recht widersprochen. Auf der Akropolis führt Athena den Beinamen Nike in einem Sonderkult genau in dem Sinne, wie in den anderen Kulten den der Hygieia und Ergane neben ihrem Hauptkult als Polias (*Suidas* s. v. *Ὑγίεια Ἀθηνᾶ*. *Aristides, Athena* p. 26. *Schol. Soph. Phil.* 134). Es dürfte aber wohl niemandem einfallen, auch die Hygieia als eine Abzweigung der Athena deuten zu wollen. Denn gerade umgekehrt hat Athena die Namen dieser Göttinnen und deren besondere Eigenschaften zur Erweiterung ihres eigenen Wesens an sich herangezogen, ohne dafs dadurch der Geltung der Nike oder Hygieia als selbständiger Gottheiten Abbruch geschehen wäre. — Wie in neuester, so hat schon in alter Zeit die Athena Nike Verwirrung angerichtet, indem man sie schlechtweg als Nike nahm und ihr flügelloses Kultbild *Νίκη ἄπτερος* nannte (*Paus.* 1, 22, 4). obwohl es einen ungeflügelten Typus der Nike nicht gegeben hat (unten Sp. 316f.). Ein ohne Zweifel auf die Epigrammendichter (vgl. als ähnlich *Anthol. Pal.* 9, 647) zurückgehender Einfall wufste dann die Flügellosigkeit ebenso witzig zu deuten wie bei dem Ares in Sparta die Fufsfesseln (*Paus.* 3, 15, 5). Der von *Benndorf, Kultbild*

der Athena Nike versuchten Herleitung ihres Kultes von Side haben namentlich *E. Curtius, Archäol. Zeitung* 1879, S. 98, *Kekulé, Reliefs an der Balustrade* S. 25, *Furtwängler, Meisterwerke* S. 208 Anm. 3 widersprochen. Er ist als ein alteinheimischer anzusehen und zwar gerade auch wegen des ungewöhnlichen und altertümlichen Attributs des Granatapfels. Aus der soeben gefundenen Stiftungsurkunde des Tempels (*Ephem. arch.* 1897), die in die Mitte des 5. Jahrh. gesetzt wird, geht hervor, daſs damals zwar der heilige Bezirk, aber noch nicht einmal ein steinerner Altar existierte. Diese Ärmlichkeit des Heiligtums wäre nicht zu erklären, wenn der Kult wirklich, wie *Benndorf* vermutet hat, kurz vorher als Erinnerung an die Schlacht am Eurymedon von Side her eingeführt worden wäre. Auch in Megara (*Paus.* 1, 42, 4) und in Erythrai (*Dittenberger, Sylloge* 370, 27) gab es Kulte der Athena Nike. Ein gleicher ist aus einer Inschrift des 3. Jahrhunderts n. Chr. für Rhodos bezeugt (*I. G. Ins. M. Aeg.* 1, 20). Vgl. auch *Usener, Götternamen* S. 220. 337.

In Olympia nennt *Paus.* 5, 14, 8 einen Altar des Zeus Katharsios und der Nike. Derselbe Kult wird für Athen aus hadrianischer Zeit bezeugt durch die Sesselinschrift des Priesters der „Olympischen Nike" im Dionysostheater *C. I. A.* 3, 1, 245; er ist von Hadrian jedenfalls zusammen mit den olympischen Spielen in Athen eingeführt worden. Wie alt er in Olympia war, ist aus der schriftlichen Überlieferung nicht festzustellen. Doch würden die Monumente dafür sprechen, daſs er schon um den Anfang des 5. Jahrhunderts bestanden hat (altertümliches Nikebild im Heraion *Paus.* 5, 17, 1; Nike seit Anfang des 5. Jahrhunderts häufig auf elischen Münzen, *Head, hist. num.* S. 353; aus unbestimmter Zeit überliefert ist ein Nikebild im Athenatempel zu Elis (*Caesar bell. civ.* 3, 105). Immerhin muſs sein Alter bei dem Mangel bezeugter Nikekulte in älterer Zeit fraglich bleiben. — Der bei *Pseudo-Demosth. prooem.* 54 p. 1460 für Athen genannte Opferdienst für Nike ist unsicher und könnte sich überdies auf Athena Nike beziehen.

Kulte der Nike als selbständige Gottheit scheinen im übrigen erst seit der Zeit Alexanders des Groſsen aufzukommen, und zwar scheint die Ausbreitung ihrer Verehrung schon mit Alexander selbst zu beginnen, der in Indien Altäre der Minerva und Victoria errichtete (*Curt.* 8, 2, 11). Der Aufschwung in der Verehrung der Nike, die jeder der Nachfolger Alexanders an sich zu fesseln wünschte, spiegelt sich auf den Münzen der Diadochen deutlich wieder (*Imhoof-Blumer, Hubers Numismat. Ztschr.* 1871, S. 25f.). In römischer Zeit ist das Vorhandensein von Kulten etwas ganz Gewöhnliches (*Dionys. Halic.* 1, 33: *τιμὰς παρ' ἀνθρώπων ἃς ἔχει νῦν*). Vgl. auch unten Sp. 313f.

Griechische Kulte sind bezeugt: 1. für Ilion aus einem Dekret für Antiochos I. Soter, in welchem Gebete für ihn zu Apollon, Nike und Zeus angeordnet werden (*C. I. G.* 2, 3595. *Dittenberger, Syll.* nr. 156, 27); 2. für Tralles, wo sie im 1. Jahrhundert v. Chr. einen eigenen Tempel hat (*Caesar bell. civ.* 3, 105. *Plutarch Caesar* 47. *Valer. Maxim.* 1, 6, 13. Weihgeschenk *C. I. G.* 2, 2925); 3. für Aphrodisias (*ἱερέα διὰ βίου θεᾶς Νίκης*, nachhadrianisch, *C. I. G.* 2, 2810); 4. für Olbia, wie aus zahlreichen Weihgeschenken römischer Zeit zu vermuten ist (*C. I. G.* 2069. 2072—74. 2077c. 2078); 5. ebenso für die Insel Karpathos nach der Weihung *I. G. I. M. A.* 2, 979, wenn auch für nr. 4. und 5. nicht auf einen fest eingerichteten Kult geschlossen werden kann. Der Kult von Aphrodisias könnte sehr wohl erst unter dem Einfluſs des in Rom in hohen Ehren stehenden Victoria-Kultus entstanden sein; nr. 1 u. 2 dagegen sind sicher hellenistisch. Daſs die Gestalt der Nike in den Zeiten der Diadochen und der römischen Kaiser so besonders beliebt wird, hat seinen guten Grund darin, daſs sie wie nichts Anderes sich zur Verherrlichung des einzelnen Herrschers eignet, als dessen unzertrennliche Begleiterin sie gedacht wird. Sie wird daher nicht nur auf Münzen und bei künstlerischen Verherrlichungen der Fürsten mit Vorliebe verwendet, sondern spielt auch bei Prunkaufzügen eine Rolle, indem die Herrscher von Nikebildern begleitet werden (z. B. in der Pompa des Ptolemaeus II., *Athenaeus* 5, 197 E. 202 A. Vgl. *Dio Cassius* 47, 40. *Plutarch Brutus* 39). Nikebilder haben in der Lehre von den Vorzeichen eine besondere Bedeutung. Timoleon, Sulla erhalten ein günstiges Omen, indem eine Nike auf sie herabfällt (*Plutarch, Timoleon* 8. *Sulla* 11; vgl. auch *Sueton, Galba* 10; vgl. *Caes. b. c.* 3, 105). In anderen Fällen wird Unheil angekündigt durch eine sich umwendende (*Dio Cass.* 56, 24. *Tacit. Ann.* 14, 32) oder stürzende Nike (*Livius* 26, 23. *Dio Cass.* 47, 40. 50, 8), und die gleiche Bedeutung hat das Schwitzen eines Victoriabildes (*Cicero de divin.* 1, 43, 98). Mehr bei *Baudrillart* S. 72.

Die Victoria der Römer, das unmittelbare Gegenbild der griechischen Nike, hat sich im Gegensatz zu dieser von Anfang an einer geregelten religiösen Verehrung zu erfreuen gehabt. Schon vor dem Eindringen der griechischen Kultur scheint es in Italien Göttinnen des siegreichen Erfolges gegeben zu haben, die nachher mit Victoria identifiziert wurden, so die Vacuna der Sabiner (*Preller-Jordan, Röm. Mythol.*[3] 1, 408 f. *Baudrillart* S. 32 f.; vgl. Artikel Vacuna) und die Vitula oder Vitellia, die Göttin des Siegesjubels (*Preller-Jordan* 1, 407. *Baudrillart* S. 44. *C. I. L.* 1, 58). In Rom selbst ist die Vica Pota, die am Fuſs der Velia, da wo einst das Haus des Valerius Poblicola gestanden hatte, noch im 1. Jahrhundert v. Chr. ein Tempelchen besaſs, die Vorgängerin der Victoria. Vgl. oben Bd. 2 Sp. 230 f.

Für die römische Victoria ist es charakteristisch, daſs sie ein völlig abstraktes Wesen bleibt, das sogar auſser jeder genealogischen Verbindung mit anderen Göttern steht, die nüchterne, ohne alle poetische Zuthat gelassene Personifikation eines Begriffes ähnlich wie Honos, Salus, Ops u. a. (*Cicero de Leg.* 2, 11, 28). Sie ist nicht mehr Dienerin oder Begleiterin

anderer Götter, sondern empfängt gleichberechtigt mit den übrigen ihre Ehren. Gemeinsam mit Mars, Fortuna, Diana, Iuppiter, Iuno, Pluto oder Saturn erhält sie Altäre (*C. I. L.* 3, 4412; 8, 2465. 4286—4290). Sie hat eigene Priester und Priesterkollegien (*Baudrillart* S. 69). Von ihren Tempeln wird nachher die Rede sein. Victoria ist ungleich mehr als Nike, ja fast ausschliefslich die Göttin des kriegerischen Erfolges, wenn auch ihr Bild in der Pompa circensis neben anderen Göttern einhergetragen wird (*Ovid Amores* 3, 2, 45), und Victoriastatuen die Spina der Rennbahn schmücken (*Gerhard, Ant. Bildw.* Taf. 120, 2). Spezifisch römisch ist die Differenzierung der Göttin nach historischen Ereignissen als Victoria Parthica (*C. I. L.* 8, 965. 4583), Medica, Armenica (*C. I. L.* 8, 965), Germanica (*C. I. L.* 8, 4202), Britannica (*Ephem. epigr.* 8, 13), Sarmatica (*Cohen, Mon. Imp.*[2] 6, S. 559, nr. 548f.). Eng verbunden erscheint sie seit der Gründung des Kaiserreiches als Schutzgottheit mit der Person des einzelnen Herrschers (Victoria Caesaris *C. I. L.* 9, 5904. Victoria L. Septimi Severi *C. I. L.* 8, 9024 u. s. f.; vgl. auch *Aelius Spartian., Severus* 22, wo für jeden der drei Regenten Severus, Geta, Bassianus eine besondere Victoria im Circus aufgestellt ist), doch geht dieser Brauch schon in die letzten Zeiten der Republik zurück (Victoria Sullana). Neben dem Beiwort Virgo (*Liv.* 35, 9), dem einzigen, das ihre Persönlichkeit umschreibt, erhält sie seit dem Anfang der Kaiserzeit die Bezeichnung Victoria Augusta, vielleicht im Anschlufs an den Namen des ersten Kaisers, wahrscheinlicher aber doch wohl in allgemeinerem Sinne als Epitheton ornans (vgl. *Ovid Fasten* 609). Zu unterscheiden ist davon der Ausdruck Victoria Augusti oder Augustorum, der sich auf bestimmte Personen bezieht (*Cohen, Méd. Imp.* 1, S. 302, nr. 345, 350. S. 350, nr. 343). Bei dem vorwiegend kriegerischen Charakter der Victoria spielt ihre Verehrung im Lagerleben der Legionen naturgemäfs eine grofse Rolle (*Tertullian Apol.* 15. *Baudrillart* S. 67. *Domaszewski, Religion des römischen Heeres, Westdeutsche Zeitschr. f. Geschichte* 14, 1895 S. 37f.). Nikebilder an Feldzeichen, *Domaszewski, Fahnen im römischen Heere* S. 31, Fig. 5; S. 78 Fig. 98. *Gaz. arch.* 1876, Taf. 29, S. 112).

Dafs der Kultus der Victoria in Rom als in die ältesten Zeiten zurückgehend angesehen wurde, zeigt die Legende bei *Dionys. Halic.* 1, 32, nach der Evander auf dem Gipfel des Palatins ein Temenos der Nike gegründet hat. Historisch bezeugt ist der von *L. Postumius* im Samniterkriege 294 v. Chr. geweihte Tempel der Victoria (*Liv.* 10, 33); ob er aber auf dem Kapitol gelegen, wie bei *Preller-Jordan, Röm. Myth.*[3] 2, 245 vermutet wird, ist ungewifs. Wahrscheinlicher ist doch, dafs er mit der bei *Liv.* 29, 14 genannten *aedes Victoriae, quae est in Palatio* identisch ist, in der im Jahre 204 v. Chr. das Bild der Göttermutter aus Pessinus vorübergehend untergebracht wurde. M. Porcius Cato baute im Jahre 196 v. Chr. in seiner Nähe eine aedicula Victoriae Virginis (*Liv.* 35, 9). Über die Lage des Tempels am Westabhang des Palatins siehe *Hülsen, Röm. Mitt.* 1895, S. 23. 269. *Lanciani, Bullet. comun. di Roma* 1883, S. 206f. Ob auf dem Kapitol, dem sakralen Mittelpunkte Roms, ein eigentlicher Kult der Victoria bestanden hat, ist nicht festzustellen. Jedenfalls waren aber dort zahlreiche Bilder der Göttin, so die von Bocchus von Numidien dem Sulla zu Ehren geweihten trophäentragenden Niken (*Plutarch, Marius* 32); eine wagenlenkende Victoria, der vor dem Untergange des Nero als ein böses Vorzeichen die Zügel entfielen (*in vestibulo Capitolii, Tacit. hist.* 1, 86. *Plutarch, Otho* 4); das Bild des Nikomachos (*Victoria quadrigam in sublime rapiens Plin.* 35, 108) und gewifs noch andere. Ob und wie lange die nach der Schlacht von Cannae den Römern von Hiero II. von Syrakus gestiftete goldene Nike von 220 Pfund Gewicht auf dem Kapitol gestanden hat (*Liv.* 22, 37), ist nicht ganz sicher, wenn die Gabe in der That mit *Valer. Maxim.* 4, 8, 5 als die schonende Einkleidung einer materiellen Unterstützung zu betrachten ist; andernfalls läge die Vermutung nahe, dafs das obengenannte Bild einer Wagenlenkerin mit dem des Hiero identisch ist, da der Typus der fahrenden Nike nach Ausweis der Münzen in Syrakus besonders beliebt war. — Eine erhöhte Bedeutung erhielt der Victoriakultus durch die ludi Victoriae, die Sulla nach der Schlacht an der Porta Collina im Jahre 82 v. Chr. stiftete (*Cic. in Verr.* 1, 10, 31. *Velleius Paterc.* 2, 27, 6). Sie wurden fünftägig vom 27. Oktober an als dem Jahrestage der Schlacht gefeiert und sind nach dem Ausweis einer Münze des M. Nonius Sufenas in Sullas Auftrag von seinem Neffen Sextius Nonius eingerichtet worden (vgl. *Baudrillart* S. 73 f.). Später nannte man diese Spiele zum Unterschiede ludi Victoriae Sullanae, denn im Jahre 46 v. Chr. wurden zur Erinnerung an die Schlacht von Pharsalos von Caesar die ludi Victoriae Caesaris eingesetzt (*Cic. ad fam.* 11, 28. *Dio Cass.* 45, 7. *Sueton Caes.* 88; *Aug.* 10), die aber mit denen der Venus Genetrix oder Victrix zusammengefallen oder identisch gewesen zu sein scheinen, ohne dafs darum Victoria mit diesen beiden Göttinnen gleichgesetzt zu werden brauchte (so *Mommsen, C. I. L.* 1, 397; dagegen *Reifferscheid, Ann. d. Inst.* 1863, S. 370. *Baudrillart* S. 79f.). — Überstrahlt wird alles Andere durch den Kultus der Victoria in der Curia Iulia, den Augustus gleichzeitig mit der Weihung des Gebäudes nach der Schlacht bei Actium stiftete (*Dio Cass.* 56, 22) und mit „ägyptischen Beutestücken" verherrlichte. Über einem Altar, an dem die Senatoren vor Beginn der Sitzung Weihrauch und Wein opferten (*Herodian* 5, 5, 7; 7, 11, 3), schwebte ein Bild der Victoria. Es war aus Tarent gebracht worden, vermutlich bei der Eroberung der Stadt durch Fabius und Marcellus im Jahre 209 v. Chr. und nicht erst zur Zeit seiner Aufstellung. Über erhaltene Nachbildungen siehe unten (Sp. 354). Das ursprünglich rein griechische Bild dieser Nike begleitet fortan als Symbol der Unüberwindlichkeit alle Geschicke des römischen Reiches. Auf Befehl des Senates wurde es dem Leichen-

begängnis seines Stifters vorangetragen (*Sueton Aug.* 100). Bei dem neronischen Brande blieb es unversehrt, denn *Dio Cass,* 56, 22 bezeugt ausdrücklich, dafs zu seiner Zeit noch das von Augustus selbst geweihte Bild vorhanden war. Vgl. *Jordan, Topographie von Rom* 2, 1, S. 251. Über ihm liefs Heliogabal sein eigenes Bildnis anbringen, damit die Senatoren zugleich ihm und der Victoria opfern mufsten (*Herodian.* 5, 5, 7). Der Vater des Alexander Severus sieht als gutes Vorzeichen im Traum, wie sein Sohn auf den Flügeln jener Victoria (*Victoriae, quae est in senatu*) zum Himmel getragen wird (*Lampridius, Alex. Sever.* cap. 14). *Claudian* hat offenbar dieses Bild im Sinne, wenn er die Victoria feiert als '*custos imperii virgo*' (24, 205) und als '*Romanae tutela togae, quae divite palma Patricii referenda fovet sacraria coetus*' (28, 597). Mit der sinkenden Macht des Heidentums gewinnt der Altar in der Curia eine besondere Bedeutung, indem er fast vierzig Jahre hindurch (356—394) ein Gegenstand des Streites zwischen der christlichen und der altgläubigen Partei im Senate wird. Unter Constantius wurde die Ara zum ersten Male entfernt, aber fünf Jahre später unter Iulian wieder hergestellt. Unter Valentinian II. scheint sie wiederum fortgeschafft gewesen zu sein, der Usurpator Eugenius aber willigte nach dreimal wiederholten Gesandtschaften der heidnischen Partei, zum Ärger des heiligen Ambrosius, in die Wiederaufrichtung; aber sie kann nicht von langer Dauer gewesen sein, denn unter Theodosius erneuert Symmachus als der eifrigste Verfechter des alten Glaubens seine Bitten für den Fortbestand des alten Kultus, aber vergeblich. Der Sieg des Christentums ist entschieden. Da aber Theodosius, einsichtsvoller als andere Eiferer für den Glauben, die Schonung aller Denkmäler als Werke der Kunst anordnete (*Prudentius* 1, 501), so ist es nicht unmöglich, dafs das Bild in der Curia den Untergang des Kultus überlebt hat, denn es blieb das Sinnbild auch des christlich gewordenen römischen Reiches. Noch Romulus Augustulus prägte das Bild der Victoria Augusta auf seine Münzen. — Litteratur: *C. Rose, de dea Victoria et ara deae in Curia Iulia,* Halle 1741. *J. Auer, Der Altar der Göttin Victoria in der Curia Iulia zu Rom, Jahresber. des akad. Gymnasiums zu Wien* 1859. *O. Gerhard, Streit um den Altar der Victoria; eine Episode aus der Geschichte des Kampfes des Heidentums mit dem Christentum in Rom,* Siegen 1860. *Wieseler, Darstellungen von Siegesgöttinnen, Göttinger Festrede* 1871. *Baudrillart, Les divinités de la Victoire en Grèce et en Italie* S. 93. — Einige inschriftlich bezeugte Victoriakulte aufserhalb Roms sind zusammengestellt bei *Baudrillart* a. a. O. S. 87.

Nike in der Kunst.

I. Älteste Zeit.

Beflügelung. Das *Scholion* zu *Aristophanes' Vögeln* 574 berichtet: *νεωτερικὸν τὸ τὴν Νίκην καὶ τὸν Ἔρωτα ἐπτερῶσθαι. Ἄρχερμον* (cod. *Ἄρχεννον*) *γάρ φασι, τὸν Βουπάλου καὶ Ἀθήνιδος πατέρα, οἱ δὲ Ἀγλαοφῶντα τὸν Θάσιον ζωγράφον πτηνὴν ἐργάσασθαι τὴν Νίκην, ὥς οἱ περὶ Καρύστιον τὸν Περγαμηνόν φασιν.* Die Nachricht ist, soweit sie sich auf Eros bezieht, sicher falsch, da *καὶ τὸν Ἔρωτα* späterer Zusatz ist (siehe oben Bd. 1 Sp. 1350, 44). Für die Geschichte der Nike ist ihr mit Sicherheit nur das eine zu entnehmen, dafs in den Kreisen der pergamenischen Kunstgelehrten ein geflügeltes Bild von der Hand des Archermos bekannt war, das auf Nike gedeutet und für die älteste derartige Darstellung in der Plastik gehalten wurde (*Robert, Archäol. Märchen* S. 119. *Hermes* 1890, S. 448 f.). Während dieser Teil des Scholions nach *Münzer, Hermes* 1895, S. 524 (vgl. *Fränkel, Jahrbuch* 1891, S. 59, Anm. 20) auf *Antigonos von Karystos* zurückgeht, wufsten andere als ältestes Gemälde eine geflügelte Nike des Aglaophon anzuführen. Dafs schon die hellenistischen Kunstgelehrten einen ungeflügelten Niketypus annahmen, geht aber nicht daraus hervor. Dafs man später, wohl im Anschlufs an die Mifsdeutung der Athena Nike als Nike apteros, fälschlich die Vorstellung von flügellosen Niken hatte, zeigen aufser dem Scholion z. *Aristoph.* Stellen wie *Paus.* 5, 17, 3 und 6, 12, 6, wo er das eine Mal die Beflügelung der Nike ausdrücklich anzuführen für nötig hält und das andere Mal eine offenbar ungeflügelte Gestalt auf Nike deutet. — Keinerlei mythologischen oder kunstgeschichtlichen Wert hat natürlich der Scherz des Komikers *Aristophon* (*Athen.* 13, 563 B = *Comic. att. frg.* 2, 1, S. 250 nr. 11 *Kock*), dafs die Götter dem Eros die Flügel genommen und der Nike gegeben hätten, eine Erzählung, nach der offenbar die Gemme bei *Müller-Wieseler, Denkmäler* 2, Taf. 55, nr. 699 gefälscht ist. — Nach Ausweis der Denkmäler ist mit Entschiedenheit daran festzuhalten, dafs es einen ungeflügelten Typus der Nike nicht gegeben hat (so richtig *Knapp* S. 33. 92; anders *Kieseritzky* S. 6. *Stephani, Compte-rendu* 1874, S. 159). Denn wo sichere flügellose Niken vorkommen, sind es entweder belanglose Ausnahmen oder sie fallen wie die Athena Nike unter einen anderen Gesichtspunkt. Zu der letzteren Klasse gehört die Nike von Terina. Auf Münzen dieser Stadt aus der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts v. Chr. ist eine Frau in einfachem dorischen Kleide mit Zweig in der Hand als *Νίκα* bezeichnet (*Head, Hist. num.* S. 96. *Head, Guide to the Coins of the Brit. Mus.* taf. 8, 23). Dieselbe Frau wird aber auf einer anderen (von *Friedländer* bei *Kekulé, Balustrade* S. 12, Anm. 4 beschriebenen) Münze Terina genannt und von einer fliegenden Nike gekrönt (*Hubers Numism. Ztschr.* 1871, S. 11, nr. 17). Mit Recht hat *Kekulé* daraus den Schlufs gezogen, dafs die Stadtgöttin Terina als Nike verehrt wurde und daher die ältesten Darstellungen aus gutem Grunde ungeflügelt sind. Seit der Mitte des 5. Jahrhunderts erscheint nur noch ein geflügeltes Mädchen auf den Münzen, aber aufser mit dem Kerykeion auch mit Attributen, die mit dem Wesen der Nike nichts zu thun haben, mit einem Vogel, mit Bällen, mit einer Amphora (*Head* S. 97), was, wenn wir diese Gestalten überhaupt noch

Nike nennen dürfen, vielleicht aus einer Vermischung mit einer anderen lokalen Gottheit (der Nymphe Ligeia, siehe oben Bd. 2, Sp. 338, 22 f.) erklärt werden kann. — Eine inschriftlich beglaubigte flügellose Nike findet sich auf der Pyxis des Agathon (Mitte des 5. Jahrh.) in Berlin (*Arch. Anz.* 1895, S. 38, nr. 39); daſs sie aber nicht die geringste typische Bedeutung hat, wird sofort dadurch klar, daſs auch die Iris derselben Vase ohne Flügel ist. Aus einer ähnlichen künstlerischen Laune heraus sind auf dem Krater des Nikias mit der Lampadodromie (*Fröhner, Coll. Tyskiewicz* Taf. 55) die Flügel durch ein flügelartiges Gewandstück ersetzt. — Auf dem Schalendeckel *Bullet. Napolet.* N. S. 1 (1852), Taf. 3 nr. 4 ist Nike (inschr.) Personenname. — Von den übrigen Darstellungen, die man als ungeflügelte Niken angeführt hat (*Stephani, Compte-rendu* 1874, S. 156. *Kieseritzky* S. 39 f.), sind entweder die entscheidenden Teile ergänzt oder verdächtig (Berlin nr. 2479. Petersburg nr. 427 = *Inghirami, Vasi fitt.* 1, 2, vgl. *Compte-rendu* 1864, S. 80, Anm. 3 und 1874, S. 158. *De Witte, Catal. Durand* nr. 307. *Millingen, Vases de div. coll.* Taf. 49), oder die Deutung auf Nike ist falsch oder unsicher (*British Mus. Catal. of vases* 3, E 381; E 269 sind menschliche Spendescenen). Bei den stiertränkenden Frauen *Gerhard, Auserl. Vasenb.* Taf. 243 an Niken zu denken, läge nahe, die Berechtigung dazu ist aber nicht nachzuweisen. Bei der Kitharödendarstellung *Mus. Gregor.* 2, 22, 2 muſs *Stephani* (*C. R.* 1874, S. 156) selbst zugeben, daſs die Flügel der einen Nike nur aus Raumzwang, also aus einem äuſserlichen künstlerischen Beweggrund fortgelassen sind. Künstlerische Nachlässigkeit ist es auch, wenn auf flüchtigen unteritalischen Vasenbildern die Flügel fehlen (*Heydemann, Neapler Vasen* nr. 770. 1769. *Sammlung Santangelo* nr. 694. *Raccolta Cumana* nr. 125). Einer von diesen Gesichtspunkten wird sich bei jeder etwa noch auftauchenden „flügellosen" Nike geltend machen lassen. — Unter den Münzen endlich ist die Frau auf dem Tetradrachmon von Gela (*Imhoof-Blumer, Hubers Ztschr.* S. 15, nr. 31. *Numism. Chron.* 1883, Taf. 9, 4), die einen Stier bekränzt, nicht Nike, sondern ausdrücklich als Sosipolis bezeichnet (*Usener, Götternamen* S. 173); und in der Serie der Münzen von Syrakus bildet die von *Imhoof-Blumer* a. a. O. S. 8, nr. 4 erwähnte, wenn die über den Rossen schwebende Gestalt vom Stempelschneider in der That flügellos beabsichtigt war, eine belanglose Ausnahme. Von eben so geringer Bedeutung ist es endlich, wenn Nike auf geringen Steinen römischer Zeit (*Furtwängler, Beschreibung der geschn. Steine in Berlin* nr. 2557. 2558) oder auf einer späten Bronzetafel (*Arch. Ztg.* 1858, Taf. 112, 3) ohne Flügel vorkommt. — Einen ungeflügelten Typus der Nike in ihrer eigentlichen Bedeutung hat es also nicht gegeben. Vielmehr sind gerade die Flügel, als Symbol ihres windschnellen Herabschwebens aus den Höhen, in denen die siegverleihenden Götter wohnen, von Anfang an ihr wichtigstes Abzeichen. Vgl. *Aristoph. Vögel* 574.

Erhaltene älteste Darstellungen. Da es durch *Robert's* Kritik des *Aristophanes-Scholions* (*Hermes* 1890, S. 448 f.) in Zweifel gestellt ist, ob die pergamenischen Gelehrten die Flügelfrau des Archermos mit Recht als eine Nike deuteten, so müssen wir uns zunächst danach umsehen, ob uns aus dem 6. Jahrhundert gesicherte Nikebilder erhalten sind. Ein inschriftlich beglaubigtes ist nicht vorhanden, doch finden sich Flügelgestalten, die die Erklärung als Nike entweder zulassen oder durch die begleitenden Umstände herausfordern. Zu den ältesten Wesen dieser Art gehören zwei auf Vasen von Daphnai: die eine, kurzbekleidet und unsicheren Geschlechts, mit Fuſs- und Schulterflügeln, eine Blüte in der Hand (*Petrie, Tanis* 2, Taf. 26, 4. *Brit. Mus. Cat. of vases* 2, B 106_3), die andere langbekleidet und sicher weiblich zwischen zwei Hähnen (ebenda Taf. 31, 10. *Brit. Mus. Cat.* B 125_2). Sie können hier nur der Vollständigkeit wegen angeführt werden, da jede andere



2) Nike bei einem Reiter, kyrenäische Schale (nach *Arch. Zeitung* 1881 Taf. 13, 2).

Interpretation gleichberechtigt ist. Die gleiche Unsicherheit herrscht bei der viergeflügelten laufenden Frau auf einer zu der von *Dümmler* gesammelten Gefäſsgattung gehörigen Vase aus La Tolfa in Karlsruhe (*Schumacher, Jahrbuch* 4, 1889, S. 222, Taf. 5—6, 2, 2a). Zweifelhaft ist die Nike (so *Dümmler, Röm. Mitt.* 1888, S. 167), die auf der Caeretaner Hydria bei *Jahn, Entführung der Europa* Taf. 5, a mit zwei Kränzen hinter der Europa auf dem Stier herfliegt, obwohl die von *Cecil Smith* (*Journ. of hell. stud.* 1892—93, S. 112) vorgeschlagene Erklärung als Harpyie zum mindesten keine bessere ist. Mit gröſserer Bestimmtheit möchte ich dagegen für die Dämonen, die auf den kyrenäischen Schalen jugendliche Reiter begleiten, an der Deutung auf Niken festhalten (*Puchstein, Arch. Zeitung* 1881, S. 233, Taf. 13, 2 [danach Abb. 2 u. 3]. *Micali, Storia* Taf. 87, 3), denn sie sind keineswegs identisch mit den Dämonen auf der groſsen Schale aus Naukratis (oben Bd. 2 Sp. 1730 Fig. 5), um derent-

willen *Loeschcke* (*Jahrbuch* 1887, S. 277, Anm. 5) diese Deutung abgelehnt hat. Nimmt man die Reiter als siegreiche Sterbliche, so ergiebt sich eine vollkommen befriedigende Erklärung. Wollte man sie aber als heroisierte Tote fassen, so würde die Erklärung der Flügelwesen etwa als Eidola erst recht Schwierigkeiten machen. Andere Deutungen der geflügelten Gestalten, etwa auf Boreaden, sind aber völlig ausgeschlossen. Die Kränze in ihren Händen scheinen mir den Ausschlag zu geben, dafs wir es hier mit der ersten sicheren Personifikation des Sieges zu thun haben. Ihnen schliefsen sich durch die kurze Bekleidung und das Attribut des Kranzes aufs engste die Niken auf den mit geprefsten Flachreliefs geschmückten Pithosrändern aus Sizilien an (*Kekulé, Terracotten von Sizilien* Taf. 55, 2; 56, 1. S. 49, Fig. 105. vgl. S. 52; roheres Exemplar des gleichen Typus aus Caere *Pottier, Vases du Louvre* pl. 38, D 355), bei denen, da sie mit Rennwagen abwechseln, kaum eine andere Möglichkeit der Erklärung bleibt, wenn auch nicht übersehen werden darf, dafs es dekorativ verwendete Figuren sind. Aufser dem Kranze in der Rechten tragen sie in der Linken einen herabhängenden ovalen Gegenstand an einem bandartigen Ende, für den bisher keine befriedigende Erklärung gefunden ist. — Auf Buccherogefäfsen kehrt eine Komposition wieder, eine Flügelfrau mit Taenie vor einem thronenden Mann stehend (*Micali, Storia* Taf. 20, 7. 9), die man geneigt sein könnte als Nike vor Zeus zu erklären. — Auf dem oberen Streifen eines Sarkophages aus Klazomenai im Louvre (*Bull. de corr. hell.* 1895, Taf. 1, S. 71, Fig. 1) steht zwischen zwei Renngespannen eine langbekleidete viergeflügelte Frau, die sich rückwärts wendend nach dem einen Gespann hin die Hand erhebt. *Joubin* (a. a. O. S. 83) nimmt sie für eine Nike, die dem hinter ihr stehenden Wagen den Sieg verspricht. Aber da ihr ein Attribut fehlt, ist auch die Deutung auf Eris möglich, gerade wie bei den attischen schwarzfigurigen Vasen bei *Gerhard, Auserl. Vasenb.* 1, 20. 21. *Brit. Mus. Cat.* 2, B 344. 345. 387; Berlin 1735 und anderen. Vgl. übrigens *Gerhard,* a. a. O. 4, 325, wo in einer analogen Situation ein Flügeldämon durch den Petasos als männlich bezeichnet ist. Da auf dem Innenbild der schwarzfigurigen Schale älteren Stils in Berlin (nr. 1775, abgeb. oben Bd. 1, Sp. 1338) eine attributlose langbekleidete Flügelfrau inschriftlich Eris genannt wird, so hat man sich bei der Deutung der äufsersten Vorsicht zu befleifsigen. Eben so schwierig ist ein sicheres Urteil über einige schwarzfigurige Darstellungen des Nikosthenes (*Wiener Vorlegebl.* 1890/91, Taf. 3, 1[i], 1[k]), wo eine langbekleidete, aber nicht näher charakterisierte Flügelfrau zwischen zwei Wettläufern hineilt. Vgl. als ähnlich die Lekythos aus Cypern im *Brit. Mus.* Cat. 2, B 569, abg. *Journ. of hell. stud.* 11, 1890, S. 43, Fig. 8. Dekorativ verwendet kommen kurzbekleidete Flügelgestalten bei Nikosthenes vor *Wien. Vorl.* 1890/91, Taf. 1, 1. 2. Ob wir bei der Flügelfrau im Kampf des Herakles mit Kyknos (Schale des Nikosthenes im *Brit. Mus.* Cat. 2, B 364, abg. *Wien. Vorl.* 1890/91, Taf. 6, 1b) an Nike eher als an Iris oder Eris denken dürfen, scheint mir fraglich. Am ehesten könnte man noch in der kurzbekleideten Figur auf dem Giebel eines Brunnenhauses der schwarzfigurigen Vase *Inghirami, Vasi fitt.* 1, 43 die Deutung auf Nike zulassen, da ihre Verwendung als Akroterion bekannt ist. Wo wir auf schwarzfigurigen Vasen ganz deutlich charakterisierte Niken finden, wie z. B. den Hydrien im *Brit. Mus. Cat.* 2, B 356 (bei einem Stier), 357 (mit Taenie), auf der Lekythos ebenda 652 (mit Taenie); ferner auf der Berliner Lekythos 2001 (bei Viergespann), der Amphora ebenda 1884 (bei Palaestriten), da sind es meist späte schlechte Gefäfse, sodafs eine Einwirkung der rotfigurigen Niketypen hier mit Wahrscheinlichkeit anzunehmen ist. — Wir werden es also als Thatsache hinzunehmen haben, dafs in der älteren attischen Vasenmalerei Nike noch so gut wie unbekannt ist, ein Umstand, der um so mehr auffällt, als sie sich schon in der strengen rotfigurigen Vasenmalerei sofort als eine wolbekannte Gestalt und zwar auch schon in ihrer abgeleiteten Bedeutung als Göttermundschenkin findet. Es mufs also doch schon eine gewisse Entwicklung vorausgegangen sein, nur dafs die Maler schwarzfiguriger Gefäfse sie in ihre erstarrende Typik nicht mehr aufgenommen haben. Die obigen Zusammenstellungen lehren uns also einerseits, aus welchen Kreisen dämonischer Flügelwesen begrifflicher Art, deren Benennung uns vielfach Schwierigkeiten macht (vgl. z. B. auch die verschiedenen Flügelwesen *Mon. d. Inst.* 3, 24), die Gestalt der Nike sich differenziert; andererseits wird klar — vorausgesetzt dafs man die Deutung der Dämonen der kyrenäischen Vasen und sizilischen Pithoi als richtig annimmt — dafs das Auftreten von Nikebildern in der Kleinkunst jedenfalls bis über die Mitte des 6. Jahrhunderts v. Chr. hinauf zu verfolgen ist.

Demnach ist es durchaus möglich, dafs die Anfänge der Nikebildung bereits in den Anfang des 6. Jahrhunderts, also in die Zeit des Archermos hinaufreichen. Bei der Lückenhaftigkeit unseres Materials und den so unendlich viel reicheren Hilfsquellen, die den pergamenischen Gelehrten zur Verfügung standen, scheint es mir daher methodisch richtiger, an der Nachricht des Scholions z. *Aristoph.*, dafs Archermos der Schöpfer des ältesten Niketypus ist, als an einer Thatsache festzuhalten. Unabhängig davon sind zwei weitere Fragen zu stellen: 1) ob die auf Delos gefundene älteste plastische Darstellung einer laufenden Flügelfrau eine Nike ist [Abb. 3 mit Ergänzungen nach *Treu*] und 2) ob diese Statue eben die Nike des Archermos ist. — Ihr Entdecker *Homolle* (*Bull. de corr. hell.* 3, 1879, S. 393) sah in ihr eine Artemis. Später, als die Hypothese der Zusammengehörigkeit der Statue mit der Inschriftbasis des Mikkiades und Archermos auftauchte (*Homolle, Bull. de corr. hell.* 5, 1881, S. 272 f. *Furtwängler, Arch. Ztg.* 1882, S. 324), wurde sie eine Zeit lang für Nike gehalten, bis der Zusammenhang der beiden Teile wieder

zweifelhaft wurde. *Brunn* schlug die Deutung auf Iris vor (*Abh. der bayer. Akad. d. Wiss.* 1884, S. 522) und *M. Mayer* (oben Bd. 2, Sp. 354) stützte sie durch den Hinweis darauf, dafs nach dem Zeugnis des Lokalschriftstellers *Semos* auf der Nachbarinsel Hekatesnesos ein Kult der Iris existierte. Aber über das Alter und die Bedeutung desselben wissen wir nichts Näheres, sodafs dies nur ein indirektes Beweismittel sein kann. *Sikes* endlich (*The Nike of Archermos,* Cambridge 1891, S. 27) wies darauf hin, dafs schon im Epos (*Hymn. Hom. in Apoll.* 1, 202. *Il.* 15, 54) Iris in Verbindung mit Apollon auftritt, doch ist dieser Grund für unsere Frage hinfällig, da es sich an den betreffenden Stellen nur um ganz äufserliche Beziehungen des Gottes zu Iris als der Götterbotin handelt. — Mit schwerer wiegenden Gründen tritt die von *Robert* (*Hermes* 1890, S. 448f.) wieder aufgenommene Deutung auf Artemis auf, da sie die Schwester des Hauptgottes von Delos ist und da es in der That einen geflügelten Typus der Artemis giebt, der sich noch bis weit herab verfolgen läfst (vgl. *Studniczka, Kyrene* S. 157. *Froehner, Musées de France* S. 18 Taf. 4). Trotzdem ist die Deutung auf Artemis ausgeschlossen, weil das fliegende Dahineilen, das Hauptmotiv der delischen Statue, kein für Artemis irgendwie charakteristischer Zug ist. Und in der That hat *Robert* auch nur éine Parallele, die laufende, aber ungeflügelte Artemis auf dem Teller des Sikanos, anführen können. Dazu kommt, dafs eine jüngere Reihe von Statuen auf der athenischen Akropolis und eine Anzahl von Bronzefigürchen (*Petersen, Athen. Mitt.* 1886, S. 372, Taf. 11), die die unmittelbare künstlerische Fortsetzung des delischen Typus bilden, mir notwendig eine einheitliche Deutung zu fordern scheinen. Diese kann aber nur auf Nike lauten, denn die jüngsten Exemplare sind schon gleichzeitig mit den Nikebildern der strengrotfigurigen Vasen und verwandt mit den ältesten Niketypen der elischen Münzen. An Iris ist bei den umfänglichen Weihgeschenken der Akropolis von vorne herein nicht zu denken, und die Artemis Brauronia, auf die *Robert* hinweist, scheint mir deshalb ausgeschlossen, weil, wenn diese wirklich in älterer Zeit als eilendes Flügelmädchen verehrt worden wäre, sich davon deutlichere Spuren in der Vasenmalerei erhalten haben müfsten. Dafs der Typus des fliegenden Mädchens bei der Übertragung aus dem Osten nach Athen die Bedeutung gewechselt habe, wäre *Robert* vielleicht als Möglichkeit zuzugeben; aber nicht sein Satz, dafs Nike auf Delos nichts zu thun habe. Denn für Delos sind schon in ältester Zeit musische und gymnische Agone aufs beste bezeugt (*Hymn. Hom. in Apoll. Del.* v. 149); die Spiele wurden, nachdem sie eine Zeit lang geruht hatten, von den Athenern während des peloponnesischen Krieges erneuert (*Thuk.* 3, 104, 6). Es ist also durchaus möglich, dafs ein agonistischer Sieger schon im Anfang des 6. Jahrhunderts auf Delos ein Nikebild weihen konnte. — In Delos ist übrigens das Bruchstück eines zweiten Exemplars von gleichem Typus, nur von gröfseren Abmessungen, gefunden worden (*Furtwängler, Arch. Zeitung* 1882 S. 325). Ferner eines in Delphi (*Gazette des beaux arts* 1894, 3. Ser. 12, S. 449. Vgl. S. 447. *Bull. corr. hell.* 20, 652), das von *Homolle* stilistisch etwa eine Generation jünger als die delische Nike angesetzt wird, also die Kunststufe des Bupalos und Athenis repräsentiert. Endlich eines in Olympia (*Olympia* 3 Taf. 8, 3 S. 40) aus Terracotta, das aller Wahrscheinlichkeit nach als Akroterion gedient hat. An je mehr grofsen Kultplätzen dieser Typus vertreten ist, desto energischer mufs für sämtliche Figuren eine einheitliche Deutung gefordert werden. Auf Artemis kann sie nicht lauten, denn — um dieses wichtigste Argument zu wiederholen — Artemis hat zwar Flügel, aber sie fliegt nicht. Also mufs es Nike sein, die Verkörperung des Sieges,



3) Nike von Delos.
Mit Ergänzungen (nach *Treu, Verh. d. 42. Philol.-Vers.* S. 324).

der sich als eine Geburt des entscheidenden Augenblicks plötzlich und überraschend, in der Sprache der Kunst also auf Flügeln, den Menschen naht. — Unsere Denkmäler sind demnach mit der Überlieferung im besten Einklang, daſs die Bildhauerschule von Chios den ältesten Niketypus geschaffen hat. — Die zweite Frage, ob die delische Statue die Nike des Archermos ist, d. h. ob sie auf die Basis mit seiner Künstlerinschrift gehört (vgl. *Treu, Verh. d. 42. Philol.-Versamml. zu Wien*, 1893 S. 324), ist dem gegenüber weniger wichtig und kann hier nicht erörtert werden. Da die Statue stilistisch in die erste Hälfte des 6. Jahrhunderts gehört, so kann das Nikebild des Archermos auf jeden Fall nicht wesentlich anders ausgesehen haben.

Das künstlerische Mittel, mit dem Archermos — für seine Zeit jedenfalls in höchst befriedigender Weise — das Fliegen ausdrückte, ist, wie *Petersen, Athen. Mitth.* 11 S. 372f. erkannt hat, einfach dies, daſs er die in der Malerei aus-



4) Bronzefigur auf der athenischen Akropolis (nach *Athen. Mitt.* 1886 Taf. 11 nr. c).

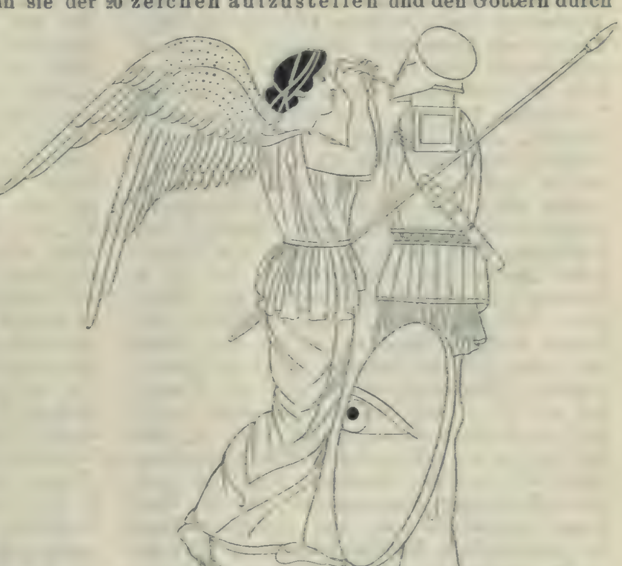
gebildete Formel für schnelle Bewegung, das „Knielaufschema“, in die Plastik übertrug, indem er das herabhängende Gewand zum materiellen Träger machte. Die Flügel sind vorerst nur Symbole, es wird nicht wirklich Gebrauch von ihnen gemacht. Auch konnte der Künstler noch nicht erreichen, daſs die Gestalten auf den Beschauer zukommen. Sie eilen an ihm vorbei und wenden ihm nur, freundlich lächelnd, Kopf und Oberkörper zu. Der neue Gedanke imponierte trotz aller kindlichen Mängel so sehr, daſs er mit geringen Vervollkommnungen fast über ein Jahrhundert hindurch in Geltung blieb. Zu dem von *Petersen* in den *Athen. Mitt.* 1886 S. 372f. Taf. 11 gegebenen Material sind auſser der schon genannten delphischen und olympischen Nike hinzugekommen die beiden Marmortorsen *Ephem. arch.* 1888 Sp. 89f., ferner die Bronzefigürchen im Brit. Museum (*v. Sybel*, *Weltgeschichte der Kunst* S. 113 Fig. 94; eines der ältesten Exemplare, wo das Gewand noch nicht als Träger verwendet ist) und in Karlsruhe (*Schumacher, Bronzen v. Karlsruhe* S. 176, nr. 930) und die vollständige Publikation der in Athen befindlichen Kleinbronzen bei *de Ridder, Bronzes sur l'Acropole d'Athènes* S. 315f., nr. 799—802, 805—814. [Abb. 4 nach *Ath. Mitt.* 1886 Taf. 11 nr. c], endlich ein Exemplar aus dem 5. Jahrh., an einem Spiegelgriff, neue Erwerbung des Berliner Antiquariums, abg. bei *Studniczka* Taf. 2, 11. Die Figuren haben fast alle aufgebogene Flügel, auch dadurch die östliche Herkunft des Typus verratend. Die Gewandung ist bei einzelnen, und zwar den ältesten, der einfache kurze Chiton (*de Ridder* a. a. O. nr. 799, 800, 801, 805), bei den jüngeren Stücken die ionische Tracht mit dem schrägen Obergewand. Das jüngste Exemplar der athenischen Reihe ist die groſse marmorne Nike bei *Petersen* Taf. 11 C. Sie führt uns bis in den Anfang des 5. Jahrhunderts hinab und bezeichnet nach einer Beobachtung *Studniczkas* auch insofern einen End- und Wendepunkt, als bei ihr die Flügel nicht mehr am Rücken festkleben, sondern im Winkel dazu stehen, also Gelenke erhalten haben. Auch ist das Laufschema zu einer gemäſsigten Schrittstellung gemildert. Weiter konnte man auf Grund der Erfindung des Archermos nicht kommen. (Vgl. unten Sp. 334.) — An die Terracottanike von Olympia schlieſsen sich die ältesten elischen Münztypen an (siehe unten Sp. 331). Vgl. auch das bei *Paus.* 5, 17, 3 genannte altertümliche Nikebild im Heraion, das man jetzt nicht mehr mit *Milchhöfer* (*Anfänge der Kunst* S. 80) „kunsttypisch unbedenklich demjenigen des Archermos voranstellen“ wird. Vielmehr ist durch das seit jener Zeit hinzugekommene Material deutlich geworden, daſs die Ursprünge der Niketypen in der östlichen Hälfte der griechischen Welt zu suchen sind.

II. 5. Jahrhundert v. Chr.

1. Vasenbilder. Schon vom Ende des 6. Jahrhunderts an ist Nike den Vasenmalern als eine voll ausgebildete göttliche Persönlichkeit vertraut, und zwar tritt im strengrotfigurigen Stil die abgeleitete Eigenschaft als Mundschenkin der Götter mehr hervor als ihre abstracte Bedeutung. Zu den ältesten derartigen Darstellungen gehören die Peliken in Berlin nr. 2166 (abg. *Arch. Ztg.* 1875, Taf. 10) und 2167, wo Nike (inschriftlich) in ionischer Gewandung mit der Schale und dem von Iris übernommenen Kerykeion (vgl. *Knapp* S. 17) zwischen den thronenden Göttern Zeus und Poseidon steht; ferner *Élite céram.* 1, 76a (Nike der Athena einschenkend) und *Museo Gregor.* 2, 21, 1 (Nike in Götterversammlung). Jünger ist die Darstellung *Mon. d. Inst.* 6, 58, wo Nike (innerhalb einer gröſseren Götterversammlung) zu Zeus tritt, ein Typus, der im frei entwickelten rotfigurigen Stil einen besonders schönen Vertreter auf der Münchener Erichthoniosvase hat (*Jahn* nr. 345. *Mon. d. Inst.* 1, 11; von einem Fälscher modern kopiert auf dem Spiegel *Gerhard, Etr. Spiegel* 1, 61. *Overbeck, Kunstmythol.* 1, S. 187, a. *Atlas* Taf. 1, nr. 35), später aber mehr ver-

schwindet (ein spätes Beispiel *Él. céram.* 1, 23). In gleicher Weise bringt sie der Hera den Trank auf Vasen des strengen Stils (*Él. céram.* 1, 32; 3, 38 = *Gerhard, Auserl. Vasenb.* 1, 50. *Gerhard, Trinkschalen und Gefäfse* 1, Taf. D). Durch die gleiche Situation ist sie auf der „strengschönen" Vase *Gerhard, Auserl. Vasenb.* 3, 175 mit Poseidon und Dionysos verbunden, ebenso mit Apollon auf der Vase *Gerhard, Ant. Bildw.* 1. 50 = *Él. céram.* 2, 47. Auch im eleusinischen Mythenkreis waltet sie einmal dieses Amtes auf der Schale des Brygos *Wien. Vorl.* 8, 2, wo die von *Strube, Eleus. Bilderkr.* S. 14 vorgeschlagene Deutung des beflügelten Mädchens auf Iris wegen der langen Gewandung ausgeschlossen bleibt. In dieser allgemeinen Bedeutung als Schenkin giefst sie auch das Trankopfer vor Zeus auf den Altar (*Él. cér.* 1, 14). — Deutlicher tritt ihre Bedeutung als Siegesgöttin hervor, wenn sie der Athena eine Taenie reicht (*Él. cér.* 1, 68; vgl. auch ebenda 1, 70) oder in feierlicher Weise zu Apollon als Kitharoden tritt (*Gerhard, Ant. Bildw.* 58, 1. *Stackelberg, Gräber* Taf. 20 = *Él. cér.* 2, 48. *Brit. Mus. Cat.* 3, E 444. Vgl. *Knapp* S. 43). An ihrer Gruppierung mit Apollon ist besonders deutlich zu verfolgen, wie sie etwa seit der Mitte des 5. Jahrhunderts aus einer den Göttern an Wuchs gleichen Gestalt zu dem attributiven Wesen wird, das in kleinerer Figur aus den Lüften auf die Sieger herabschwebt. So erscheint sie auf jüngeren Vasen neben dem leierspielenden Apollon bei Darstellungen seines Sieges über Marsyas (*Ephem. arch.* 1886, taf. 1. *Él. cér.* 2, 65, spätattisch; mehr bei *Knapp* S. 44).

Als Siegesgöttin im eigentlichen Sinne findet sie sich zuerst bei einem gewappneten Krieger auf dem Innenbild der Durisschale Berlin 2283 (abg. *Arch. Ztg* 1883, Taf. 1), dann auf einer Vase „strengschönen" Stils bei *Gerhard, Auserl. Vasenbilder* 3, 151 (= *Él. cér.* 1, 85) bei dem neugeborenen Erichthonios; bei troischen Kämpfen (*Overbeck, Heroengallerie* Taf. 28 nr. 8. *Millingen, Anc. uned. monum.* 22. *Inghirami, Vasi fitt.* 1, 9); auf einer Vase freien Stils bei der Ableistung des Ephebeneides (*Ann.* 1868, Taf. J); einem Palaestriten gegenüber auf der Schale des Hegias (*Stackelberg, Gräber der Hellenen* Taf. 25), hier überall noch in voller Gestalt. Mit dem Beginn des freien rotfigurigen Stils wird sie dann in ausgedehnteren Darstellungen als kleiner gebildetes Wesen formelhaft Göttern und Helden im Kampf und in der Ruhe beigegeben, was hier im einzelnen nicht weiter verfolgt werden kann. Vgl. *Knapp* S. 30 f. *Kieseritzky* S. 8 f. Ein Übergang zu dieser verkleinerten Bildung der Nike findet sich auf der strengschönen Vase *Él. cér.* 1, 64—65, wo sie bei der Athenageburt zwar noch zwischen den übrigen Zuschauern steht, aber in kleinerer Gestalt. — Da Nike den Sieg in jeder Beziehung symbolisiert, so tritt sie ebensogut wie zu Göttern, Helden und agonistischen Kämpfern jeder Art auch zu denen, die durch Geist und Geschicklichkeit über ihre Mitbewerber siegen, also zu fleifsigen Jünglingen (*Mon. d. Inst.* 1, 5, 4) und zu geschickten Handwerkern (*Ann. d. Inst.* 1876, Tav. DE = *Baumeister, Dkm.* S. 1992 Fig. 2137). — Über die symbolische Andeutung der Sieghaftigkeit durch ihre blofse Gegenwart oder das Darbringen von Siegeszeichen hinaus erstreckt sich ihre Thätigkeit aber, wenn sie einerseits vor dem Kampfe oder dem Wettstreite bei den Vorbereitungen behilflich ist, also den Helm darreicht (*Ann.* 1844, Tav. C. *Kieseritzky* S. 13, nr. 9 f.) oder die Kithar herbeibringt (*Él. cér.* 1, 98. 99), und wenn sie andererseits alles das vollzieht, was nach errungenem Siege geboten ist, also die Siegeszeichen aufzustellen und den Göttern durch



5) Nike am Tropaion. Rotfiguriges Vasenbild (nach *El. cér.* 1, 94).

Opfer zu danken. Das erstere geschieht, falls es sich um ernsten Kampf gehandelt hat, durch Errichtung eines Tropaions, so auf einem Bild etwa aus der Mitte des 5. Jahrhunderts (*Él. cér.* 1, 94; danach Abb. 5), wo Nike die Inschrift auf dem Helm eines fertigen Tropaions anbringt. Das Motiv der Tropaionerrichtung kehrt auf Reliefs von Statuenbasen (*Friederichs-Wolters, Berl. Gipsabg.* nr. 1184. 1185) und an der Nikebalustrade ähnlich wieder, erfährt aber erst seit dem 4. Jahrh. eine weitere Verbreitung. Bei musischem Siege errichtet oder schmückt sie den gewonnenen Dreifufs (*Arch. Zeitung* 1867, Taf. 226. *Él. céram.* 1, 91). Spezialisiert auf ein bestimmtes Ereignis ist der Sieg, wenn sie ein Aplustre in der Hand hält, wie auf der Vase Berlin nr. 2211 (*Él. céram.* 1, 96), eine Darstellung, bei der man wegen der monumentalen Haltung der Göttin mit Recht an ein statuarisches Vorbild gedacht hat (*Knapp* S. 26. *Loeschcke, Arch. Zeitung* 1884, S. 96, Anm. 8).

Eine Statue mit Schiffsakroterion in der Hand, also wohl eine Nike, hatten die Athener nach der Schlacht bei Salamis nach Delphi geweiht (*Herodot* 8, 121). Zu vergleichen sind ferner eine Münze von Elis, *Brit. Mus. Cat. of Greek Coins, Peloponnesos* Taf. 10, 16; das Relief im Louvre *Gerhard, Ges. akad. Abh.* Taf. 23, 3. *Benndorf, Kultbild der Athena Nike* S. 39. *Furtwängler, Meisterwerke* S. 202, Anm. 2; Reliefs in Athen, *Schöne, Griech. Reliefs* Taf. 23 nr. 97. 99.

Sehr ausgedehnt sind aber vor allem die Funktionen der Nike als Opferdienerin. Namentlich im strengschönen Stil und in der ersten Zeit des freien Stils sind die Beispiele zahlreich, wo sie mit Kanne, Schale, Opferkorb, Fackel, Thymiaterion oder Kranz einem Altar naht (*Kieseritzky* S. 14. *Knapp* S. 47. *Stephani, Ausruhender Herakles* S. 258. *Athen. Mitt.* 1880, Taf. 14), am Siegesdreifufs die Spende ausgiefst (*Daremberg-Saglio, Dictionn.* 1 S. 1118 Fig. 1422), Wasser zum Opfer holt (*Benndorf, Griech. u. sizil. Vasenb.* Taf. 23, 2; Nike als Hydrophore auch in Terracottastatuetten *Panofka, Berliner Terracotten* Taf. 12), den Opferstier tränkt (*Gerhard, Auserl. Vasenb.* 1, 81) oder ihn herbeiführt (*Inghirami, Vasi fitt.* 4, 361. 363), oder endlich ausführlicher dargestellte Opferhandlungen durch ihre Anwesenheit als Siegesopfer kennzeichnet (*Gerhard, Auserl. Vasenb.* 3, 155. *Inghirami, Vasi fitt.* 1, 17. Opfer der Fackelläufer *Antiqu. du Bosph. Cimér.* Taf. 63, 5. *Froehner, La Coll. Tyskiewicz* Taf. 35. *Inghirami, Vasi fitt.* 4, 363). Ganz an Stelle des Siegers tritt sie, wenn sie, in der einen Hand eine Leier, mit der anderen selbst die Spende ausgiefst (*Benndorf, Griech. und siz. Vasenb.* Taf. 47, 1). — [Auf der weissgrundigen Lekythos aus Eretria *Journ. of hell. stud.* 15, 1895 Taf. 15, wo ein geflügeltes Mädchen mit einem Opferkorb zu einer Grabstele tritt, ist nach einer Mitteilung *Furtwänglers*, der die Vase genau untersucht hat, von moderner Hand eine gewöhnliche Mädchengestalt zur Nike gemacht worden.]

Hilfreich im Kampf ist Nike nicht, mit der éinen Ausnahme, dafs sie im Gigantenkampf den Wagen des Zeus lenkt; doch findet sich dies erst auf jüngeren Vasen (*Wiener Vorlegeblätter* 8, 7. *Bull. Napolet.* 2 (1844), Taf. 6).

Die früheste gesicherte Darstellung der Nike als Wagenlenkerin dürfte die Gruppe des Pythagoras in Olympia sein, die den Kyrenäer Kratisthenes und Nike auf einem Gespann darstellte, dessen Zügel ohne Zweifel Nike führte (*Paus.* 6, 18, 1). Da hierin ein neuer Gedanke liegt, der sich zwar schon bei *Simonides* findet (oben Sp. 307), dessen künstlerische Verwertung man aber auf einen bedeutenden Künstler wird zurückführen dürfen, so liegt es nahe, zu vermuten, dafs in der That Pythagoras ihn zuerst in die bildende Kunst eingeführt hat. Die Denkmäler widersprechen dem nicht. Zwar findet sich schon auf archaischen Bronzeblechen eine Flügelfrau auf dem Viergespann (*Carapanos, Dodone* Taf. 19, 1. *Journ. of hell. stud.* 13, 1892—93, Taf. 9. 10, 2. S. 255), aber hier ist die Deutung auf Eos die wahrscheinlichere, um so mehr, als auf der Vase *Gerhard, Auserl. Vasenb.* 2, 79 eine Flügelfrau auf Viergespann, die noch dazu an einem Dreifufs vorbeifahrt, inschriftlich Eos genannt wird (vgl. auch *Knapp* S. 66). Erst in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts kommt Nike allein zu Wagen — ein in späterer Zeit sehr beliebtes Motiv — mehrfach vor: auf dem Väschen Berlin 2661 (abg. *Stackelberg, Gräber* Taf. 17, 1 und *Él. céram.* 1, Taf. 97), auf einer Glaspaste in Berlin (*Furtwängler, Beschr. der geschnitt. Steine* Taf. 6, nr. 324), als goldener Ohrschmuck (*Froehner, La Coll. Tyskiewicz* Taf. 1, 2); auch das Marmorrelief in Madrid (*Hübner* nr. 559. *Ann. d. Inst.* 1862, Tav. G): Nike in langer Gewandung ein Gespann besteigend, geht auf ein Vorbild aus dem 5. Jahrhundert zurück. Vgl. auch die fahrenden Niken auf der Reliefvase des Xenophantos (*Antiqu. du Bosphore Cimér.* Taf. 46). Besonders interessant für die Frage, wann Nike zuerst als Wagenlenkerin dargestellt wird, ist die oben Bd. 1 Sp. 2240 von *Furtwängler* zusammengestellte Serie von rotfigurigen Vasen mit der Auffahrt des Herakles in den Olymp; denn auf dem ältesten Exemplar (*Mon. d. Inst.* 4, 41) führt noch Athena die Zügel, während auf zwei jüngeren Vasen Nike an ihre Stelle tritt (*Gerhard, Ant. Bildw.* Taf. 311, attisch, vom Ende des 5. Jahrhunderts; *Bull. Napol.* N. S. 3, 1855, Taf. 14, apulisch); auf einer noch jüngeren Reihe wechselt Nike mit Iolaos im Lenkeramt. Parodiert, wahrscheinlich unter dem Einflufs der Bühne, ist die Scene auf dem aus der Kyrenaika stammenden attischen Väschen *Monuments grecques* 1876, Taf. 3. — Bei *Inghirami, Vasi fitt.* 3, 223 = *Millin, Peint. div.* 1, 24 lenkt Nike den Wagen eines Apobaten. — Auch auf Münzen erscheint Nike nicht vor dem Ende des 5. Jahrhunderts zu Wagen: Münzen von Kyrene *Head, hist. num.* S. 729. *Gardner, Types* 9, 35. Goldmünze von Gela kurz vor 405 v. Chr., *Head, Guide to the coins of Brit. Mus.* 16, 24. Von Agrigent ebenda 16, 66. *Gardner, Types* 6, 28. In Syrakus erst im 3. Jahrhundert, *Head, hist. num.* Sp. 160f. — Über Nike im Kreise schöner Frauen und bei Aphrodite, sowie bei Dionysos s. oben Sp. 309.

Nike erscheint auf Vasen öfters in der Zweizahl (*Knapp* S. 37), eine aus rein künstlerischen Gründen geschehene Verdoppelung, die vielleicht durch die monumentale Kunst angeregt worden ist, wo Phidias, anscheinend als der erste, am Throne des olympischen Zeus einen ganzen Choros von Niken darstellte. (Vgl. oben Sp. 308 und unten Sp. 338).

Es ist schon oben darauf hingewiesen worden, dafs Nike im strengen Stil an Gröfse den übrigen Personen gleich ist und stehend oder schreitend dargestellt wird. Erst im entwickelten rotfigurigen Stil wird sie auch schwebend und fliegend gebildet (vgl. auch das Fragment auf dem gemalten Schild *Jahrbuch* 1897 S. 1ff.). Eines der ältesten Beispiele auf Vasen scheint mir *Él. céram.* 1, 93 (danach Abbildung 6) zu sein, wo sie mit Thymiaterion und Schale auf einen Altar zuschwebt, den Oberkörper in Vorderansicht, die

etwas eingeknickten Beine in Profilstellung. Von gleichem Typus, aber feiner ausgeführt ist *P. Gardner, V. in the Ashmolean Museum* Taf. 23 nr. 312. Ähnlich, aber etwas freier ist die Aufgabe gelöst auf der Vase bei *Benndorf, Griech. u. sizil. Vasenb.* 47, 1. Doch hat man schon sehr bald die für die Malerei leichteste Lösung des Problems durch reine Profilstellung des etwas vornüber geneigten Körpers bei rückwärts gestreckten Unterschenkeln gefunden (*Benndorf,* ebenda 47, 2. *Mus. Greg.* 2, 60, 3 u. a.), und alle späteren Bilder variieren nur durch steilere oder wagerechtere Haltung des Körpers. Als ein Beispiel für viele vgl. Abb. 7, nach *Él. céram.* 1, Taf. 91; weggelassen ist der rechts stehende Dreifufs, den Nike zu schmücken im Begriff ist). Nur vereinzelt wird, wie in archaischer Zeit, die Vorwärtsbewegung auch noch durch ein Schreiten der Beine verdeutlicht (*Él. céram.* 1, 99. *Mus. Greg.* 2, 25, 2). für den Schöpfer des ältesten malerischen Niketypus einen anderen Namen, und zwar aus jüngerer Zeit, zu nennen weifs als für den des plastischen, nämlich den Aglaophon von Thasos (vgl. oben S. 315). Dafs wir seine Nachwirkungen auf den Vasen zu erkennen hätten, läfst sich zwar nicht über den Grad einer Vermutung hinausführen, ist aber chronologisch gut möglich.

Die Tracht der Nike ist im älteren rotfigurigen Stil der dort überhaupt herrschende vielfaltige ionische Chiton mit dem kunstvoll gesteckten Himation darüber; etwa um die Mitte des 5. Jahrhunderts tritt an seine Stelle der einfache dorische Peplos, anfangs gegürtet (besonders schön *Gerhard, Ant. Bildw.* Taf. 49), später auch lose, doch ist es selten das offene lakonische Mädchengewand, das den Kontur des Rückens sichtbar werden läfst (*Él. céram.* 1, 91. [Abb. 7.] *Inghirami, Vasi fitt.* 3, 290).



6) Nike als Opfergöttin. Rotfiguriges Vasenbild (nach *El. cér.* 1, 93).



7) Rotfiguriges Vasenbild (nach *El. cér.* 1, 91).

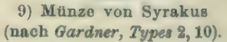
Hand in Hand mit der Darstellung des Fliegens geht dann die verkleinerte Bildung der Nike, die ja erst durch jene künstlerisch möglich und gerechtfertigt ist. Während der altertümlichen Lösung des Flugproblems die Vorstellung des schnellen Laufens durch die Luft zu Grunde lag, wird nach den Beobachtungen von *Sigism. Exner, Die Physiologie d Fliegens u. Schwebens,* Vortrag, Wien 1882 (unabhängig von ihm auch *Studniczka, Siegesgöttin, Neue Jahrbücher für Philologie* 1898, I, Heft 7) bei Darstellungen der entwickelten Kunst die Vorstellung des Fliegens im wesentlichen erweckt durch die Verwertung von Erinnerungen, die wir an das Schwimmen haben. Der Körper schwebt als habe er nahezu dieselbe Schwere wie die umgebende Luft. — Das Nike-Ideal der Vasenmaler hat, wie wir sehen, mit den altertümlichen plastischen Darstellungen keinerlei Zusammenhang. Damit stimmt aufs beste, dafs uns die Überlieferung

Eine teilweise Entblöfsung des Körpers findet sich erst auf unteritalischen Vasen (*Welcker, Alte Dkm.* 3, Taf. 20. *Millin, Peint. de vases* 1, 43). Der Chiton der Nike reicht immer auf die Füfse herab, das kurze Gewand wird der Iris vorbehalten. Über Verwechselungen von Iris und Nike, die bei den gleichartigen Attributen der Kanne und des Kerykeions nahe liegen, s. o. Bd. 2 Sp. 354. — Die Haartracht, in älterer Zeit feierlicher mit Stephane (*Mus. Greg.* 2, 21, 1 a. *Él. céram.* 1, 76 a. *Gerhard, Auserl. Vasenb.* 3, 151) oder Haube (*Gerhard, Ant. Bildw.* 50), folgt dem Wechsel der Mode. Das Haar wird später entweder mit Binden umwunden oder ist in einen Knoten geschlungen oder fällt frei herab (*Knapp* S. 93). — Die Attribute der Nike sind Schale und Kanne als Abzeichen der Schenkin und Opferdienerin; das Kerykeion trägt sie (nur im strengen Stil) als Botin, die den Willen der siegverleihenden Götter ausführt, ferner die Taenie als das

eigentliche Siegeszeichen, zu dem der Kranz erst etwa um die Mitte des 5. Jahrhunderts in der attischen Vasenmalerei hinzukommt, aber seltener bleibt (eines der ältesten Beispiele scheint *Benndorf, Griechische u. sizil. Vasenbilder* Taf. 48, 1; schönen Stils ist *Roulez, Vases de Leyde* Taf. 1: Nike den Zeus kränzend, ein im 5. Jahrhundert seltenes Motiv). Von Opfergeräten hat sie aufser Kanne und Schale den Korb, das Thymiaterion, die Hydria, endlich die Fackel, die, auch wo kein unmittelbarer Bezug auf eine Opferhandlung angedeutet ist (*Benndorf, Griech. u. siz. Vasenb.* Taf. 19, 3), schwerlich mehr als ein vom Opferdienst herübergenommenes Gerät sein wird (anders *Knapp* S. 20). Vereinzelt bleiben Stab, Szepter, Aplustre (s. oben Sp. 326, 61 und *P. Gardner, Vases in the Ashmolean Museum* Taf. 15). Das Attribut, das später das wichtigste wird, der Palmzweig, tritt nicht vor dem Beginne des 4. Jahrhunderts auf, etwa in derselben Zeit, aus der wir von einem Athleten des Eupompos mit der Palme in der Hand wissen (*Plin.* 35, 75. *Milchhöfer, Archäol. Studien, H. Brunn dargebracht,* S. 62). Das älteste Beispiel scheint die unteritalische Vase *Compte rendu* 1862, Taf. 6, 3 (Nike, einen grofsen Palmzweig im Schofs, sitzt über der Szene von Heras Befreiung durch Hephäst), andere Beispiele *Gerhard, Ant. Bildw.* 43. *Millin, Peint. de vases* 1, 24. *Catalogo Jatta* 1050. Auch auf einem eigenartigen Münztypus von Elis (*Gardner, Types* 8, 4; nach *Gardner, Numism. Chron.* N. S. 19, 1879, S. 240 aus dem Anfang des 4. Jahrhunderts) hat die auf einem Bema sitzende Nike einen langen Palmwedel. Dafs die Palme im Verlauf des 4. Jahrhunderts zum gewöhnlichen Siegesabzeichen wird, zeigen die panathenäischen Preisamphoren *Mon. d. Inst.* 10, 48 c, 2, wo Nike, und *Mon.* 10, 48, f 5; g 10; 11; 12; 48 h, 14, wo Athleten und Paidotriben lange Palmwedel tragen. Wo der Palme zuerst diese Bedeutung beigelegt wurde, ist nicht ganz aufgeklärt. *Pausanias* (8, 48, 1) erwähnt in Tegea das Reliefbild des mythischen Arkaders Iasos, dem Herakles in Olympia die Palme gegeben haben soll; gleich darauf leitet er den Brauch von der delischen Palme und den Spielen des Theseus zu Ehren Apollons her. Wahrscheinlicher ist, dafs der Gebrauch von Nemea stammt (*Hehn, Kulturpflanzen*[4], S. 221; die Nemea des Nikias trägt einen Palmzweig *Plin.* 35, 27). 293 v. Chr. wurde die Palme als Siegeszeichen in Rom eingeführt „*translato e Graecia more*" (*Liv.* 10, 47).

2. Münzen. *Imhoof-Blumer* in *Hubers Numism. Zeitschr.* 1871, S. 8 f. hat durch Zusammenstellung des Materials nachgewiesen, dafs Nike im 5. Jahrh. sich vorwiegend auf Münzen des griechischen Westens findet und zwar auf dem Gelde von Elis und dem der sizilischen Städte. Die Typen sind zuerst kunstgeschichtlich verwertet worden von *Petersen, Athen. Mitth.* 1886 S. 392 f., mit Litteraturangaben. Über die Münzen von Mallos in Kilikien (mit Iris, nicht Nike) siehe oben Bd. 2 Sp. 353. Die ältesten elischen Typen vom Anfang des 5. Jahrhunderts (*Gardner, Types* Taf. 3, 14. *Head, Guide* Taf. 14, 28. *Hist. num.* S. 353) zeigen die Nike, Kranz und Taenie in den Händen, mit ausgebreiteten Flügeln laufend, also ganz im Schema der Flügelmädchen auf der athenischen Akropolis (s. oben Sp. 321), was noch bis in die Mitte des Jahrhunderts beibehalten wird (*Head, Guide* Taf. 14, 27. *Gardner, Types* 3, 14; danach Abb. 8). Es sind die direkten Nachkommen der Nike des Archermos, nur dafs, den Bedingungen des Münzbildes entsprechend, der Kopf in Profilstellung gerückt wird, während die Brust in Vorderansicht bleibt. Der Typus hat seine Wirkungen aber noch weiter nach Westen erstreckt,


8) Silbermünze von Elis (nach *Gardner, Types* 3, 14).



9) Münze von Syrakus (nach *Gardner, Types* 2, 10).


10) Münze von Himera (nach *Gardner, Types* 2, 35).

denn die frühesten sizilischen Niketypen hängen, wie *Imhoof-Blumer* a. a. O. S. 22 f. es auch historisch begründet, von den elischen Bildern ab. Auf den syrakusanischen Münzen (*Gardner, Types* 2, 19, Abb. 9) eilt Nike in ganz analoger Haltung über dem siegreichen Gespanne hin (ähnlich in Messana, *Gardner* a. a. O. 2, 37), während sie später, nachdem überall der alte laufende Typus von dem freien malerischem Schema des Schwimmens oder Schwebens in der Luft abgelöst worden ist, in einer dem Münzrund mehr angepafsten Weise in horizontaler Stellung über dem Lenker und zwar meistens auf ihn zufliegt (*Head, Hist. num.* S. 153—155). Vgl. die Münze von Himera Abb. 10. Der etwas freiere Typus von Katania (*Gardner, Types* 2, 19) ist eben-


11) Marmorstatue. Athen, Akropolis (nach *Studniczka* Taf. II Fig. 10).

falls deutlich von dem jüngeren elischen Typus (*Head, Guide* Taf. 14, 29) abhängig. — Himera prägt um die Mitte des 5. Jahrhunderts eine stehende Nike mit Aplustre in der Hand, also in Beziehung auf einen Seesieg (*Gardner, Types* 2, 21). — Gegen Ende des 5. Jahrhunderts beginnen die Darstellungen der das Gespann selbst lenkenden Nike (oben



12) Nike von Paros.
Nach Originalphotographie gezeichnet.

Sp. 328, 39), ein Bild der Sieghaftigkeit in allgemeinerem Sinne, während die ältere Serie mit dem siegreichen Wagenlenker einen unmittelbaren Bezug auf die Rennbahnsiege der sizilischen Herrscher in den griechischen Nationalspielen hat. — Elis prägt im Anfang des 4. Jahrhunderts (ob. Sp.308,17; 331,31) das künstlerisch hervorragende Bild einer Nike, die auf einem zweistufigen Bema sitzt und einen Palmzweig im Arme hält. Sie ist ganz offenbar von einem statuarischen Typus abhängig, der uns in der „Barberinischen Schutzflehenden" erhalten ist (*Kalkmann, Bonner Studien, R. Kekulé gewidmet*, S. 38f.), sodafs wir schliefsen dürfen, dafs das Original in Olympia oder Elis stand. Doch hat der Stempelschneider das Vorbild nur benutzt, nicht kopiert, sodafs keine Rückschlüsse auf die Bedeutung des Originals gemacht werden können.

3. Plastische Darstellungen. Das jüngste und gröfste der marmornen Nikebilder der athenischen Akropolis (*Petersen, Athen. Mitt.*



13) Marmorstatue. Rom. Conservatorenpalast (nach *Studniczka* Taf. IV Fig. 22).

1886 Taf. 11 C [Abb. 11]), das schon in den Anfang des 5. Jahrh. gehört, ist zugleich das letzte Beispiel der altertümlichen Ausdrucksweise des Fliegens durch weites Ausschreiten der Beine in Profilstellung (oben Sp. 324). Neue, wenn auch noch schüchterne Versuche, das Problem des Fliegens plastisch zu bewältigen, werden in der Zeit des strengen Stils gemacht. Wir sind so glücklich, zwei griechische Originale zu besitzen, von denen das eine uns wieder in das ionische Kunstgebiet führt. Es ist eine etwas unterlebensgrofse marmorne Nike auf Paros, bespr. und abg. von *Löwy, Arch.-epigr.*

Mitt. aus Österr. 11, 1887, S. 162, Fig. 16 (Seitenansicht) und Taf. 6, 1 (Abb. 12 nach einer Photographie des Athen. Instituts). Vgl. *Furtwängler, Arch. Studien, H. Brunn dargebracht* S. 79. Der an der rechten Seite offene Chiton wird von der gesenkten Hand zusammengehalten, die hoch erhobene Linke hielt das Siegeszeichen. Der linke Fufs haftet an der nicht näher charakterisierten Unterlage, während das rechteBein nach vorne frei in die Luft heraustritt. Das Anschmiegen des Gewandes an die Beine vervollständigt den Eindruck der Fortbewegung, die allerdings weniger ein Fliegen, als ein Dahinwandeln durch die Luft ist. Die Hauptsache ist, dafs hier das Prinzip der seitlichen Bewegung endgiltig aufgegeben und durch die Richtung auf den Beschauer zu ersetzt ist, dafs ferner nur das eine Bein sich von der tragenden Masse loslöst, während das andere mitsamt dem Gewande den nötigen Halt giebt, und dafs endlich der linke Arm, hoch erhoben und vermutlich etwas nach vorne gestreckt, den Eindruck der Vorwärtsbewegung verstärkt; das sind aber die jenigen Elemente, aus denen später Paionios die kühne Bewegung seiner Nike aufbaut.


14) Bronzefigur in Neapel (nach *Studniczka* Taf. IV Fig. 23) [Flügel waren eingesetzt; die Weltkugel römische Zuthat.]

Ebenfalls aus der ersten Hälfte des 5. Jahrh. haben wir eine etwas zahmere, aber, wie wir sehen werden, für die attische Kunst bedeutsame Lösung der Aufgabe in der Nike im Konservatorenpalast zu Rom (Abbild. 13. *Helbig, Führer* 1 nr. 589. *Brunn-Bruckmann, Dkm.* Taf. 263. *Bull. com.* 15, 1886, S. 51. *Furtwängler, Arch. Studien, H. Brunn dargebracht* S. 81). Sie ist aus grobkörnigem parischen Marmor und ohne Zweifel ein griechisches Original. Ihre Bewegung kann nicht, wie *Helbig* meint, als ein Abstofsen nach oben, sondern nur als das Auftreffen auf den Boden beim Herabschweben aufgefafst werden. Die Füfse sind nach unten gestreckt, um den ersten Halt zu suchen; der Überschlag des Chitons, den sie mit beiden Händen gefafst hält, bauscht sich durch den Luftzug ein wenig nach oben; der Haupteindruck des Schwebens mufs aber doch durch die verlorenen Flügel bewirkt worden sein. Die strengen Steilfalten um die Beine und die Behandlung der Falten des Überschlags erinnern an die Frauentypen, wie sie um diese Zeit in den peloponnesischen Kunstschulen üblich sind. — Eine ähnliche, etwas fortgeschrittene Nikebildung ist der in einer römischen Bronzestatuette erhaltene Typus *Museo Borb.* 3, Taf. 26 [Abbildung 14], der im Stil den Herculanensischen Tänzerinnen nahe steht. Dafs er auch auf Attika eingewirkt hat, zeigt die attische Terracotte bei *Dumont-Chaplain, Les Céram. de la Grèce propre* 2, Taf. 9, 1, zeigt vor allem aber die Lösung, wie sie *Phidias* an seiner Nike auf der Hand der Athena Parthenos gab (Abb. 15: Zeichnung nach dem Abguss der Kopie vom Varvakion). Hier beruht, bei den geschlossenen Füfsen und angelegten Oberarmen, der Eindruck des Schwebens ausschliefslich auf der Vornüberneigung der Längsachse des Körpers, indem die Gestalt sich gleichzeitig durch eine Viertelswendung dem Beschauer unmittelbar zuwendet. Sie ist voll bekleidet und hat um die Hüften einen eigenartigen Umwurf. Sie trug eine lange Taenie, deren Enden bei der Varvakionstatuette in den Händen erhalten sind (nicht einen Kranz). Unten am Gewand ist nach Mitteilung *Zahns* eine Bruchstelle erkennbar (in Abb. 15 nicht angegeben), wo ehemals die Taenie anlag. [Ein wulstiger Gegenstand, der sich an den Abgüssen und auf älteren Photographien hier findet, ist das Stück eines früher hier willkürlich angebracht gewesenen Fingers.] Das Original hatte auf dem Haupte einen goldenen Kranz, der leicht abnehmbar gewesen sein mufs, da er allein von allen Teilen des grofsen Goldelfenbeinbildes in den Übergabsurkunden aufgeführt wird (zuerst 428/27, *C. I. A.* 1, 149, 8; bisweilen werden nur einzelne Blätter verzeichnet *C. I. A.* 2, 645, 646, 656, 658, 675; der ganze Kranz *C. I. A.* 2, 649, 660, 674, 729, zuletzt im Jahre 321/20, *C. I. A.* 2, 719; vgl. *Michaelis, Parthenon* S. 291). Auf den Reliefs, welche die Parthenos kopieren, schwebt die Nike bisweilen in schräger Haltung auf eine vor der Göttin stehende Per-


15) Nike auf der Hand der Athena Parthenos.

son zu (*Berliner Skulpturen* nr. 881. *Schöne, Griech. Reliefs* Taf. 19, nr. 85). — Nike in anderem Sinne die Verbindung zwischen zwei Personen herstellend auf dem schönen attischen Relief *Arch. Ztg.* 1869, Taf. 24, 1 (*Friederichs-Wolters* nr. 1188), wo sie den Herakles mit Hebe als dem Preis seiner Mühen vereinigt.

Aus der 2. Hälfte des 5. Jahrh. ist der Typus einer überlebensgrofsen Nike in vier römischen Kopieen erhalten (*Reinach, Répert.* II, 807,3. *Berliner Skulpt.* nr. 226—228; nr. 227 = Abb. 16). Der mit einem Diadem geschmückte Kopf von



16) Grofse marmorne Nike in Berlin. (Nach Photographie).

nr. 227 (nach dem Katalog wahrscheinlich zugehörig, vgl. Abb. 16) fügt sich gut zu einer Ansetzung ins 5. Jahrh.; mit ihm eng verwandt ist das kleine Köpfchen bei *Kekulé, Hebe* Taf. 2, *Friederichs-Wolters* nr. 1274, *Baumeister, Denkmäler* 1 S. 629 Fig. 699, sodafs die Deutung auf Nike statt auf Hebe dafür nahe gelegt wird. Diese Niken tragen Kreuzbänder über die Brust, wie sie auch an der Nikebalustrade wiederkehren (*Kekulé, Balustrade* Taf. 3, H. J.; vgl. auch die Kreuzbänder der Nike der schönrotfig. Vase *Journ. hell. stud.* 9, Taf. 2), also keineswegs erst im 4. Jahrhundert vorkommen (*Berliner Skulpturen* zu nr. 226). In Haltung und Bekleidung steht dieser Niketypus in fundamentalem Gegensatz zur Nike des Paionios, ist dagegen dem Bilde auf der Hand der Parthenos aufs engste verwandt, nicht nur in der Gesamtanlage, sondern auch durch den Umwurf um die Hüften. Nun haben die Athener 425 v. Chr. nach dem Siege von Sphakteria ein ἄγαλμα χαλκοῦν der Nike auf der Akropolis errichtet (*Paus.* 4, 36, 6), das doch vermutlich ein Weihgeschenk von ansehnlicher Gröfse war. Es ist möglich, dafs die genannten Statuen Kopieen dieses Bildes sind, wenn man auch ohne diese Kombination ihr Urbild vielleicht lieber etwas früher ansetzen möchte, sowohl wegen der gebundenen Anordnung des Ganzen als wegen der strengen Haarbehandlung bei nr. 227.

Von der Nike im Ostgiebel des Parthenon bei der neugeborenen Athena ist nichts zu sagen, seit die Beziehung des Madrider Puteals zu dem Giebel wieder unsicher geworden ist (*Furtwängler, Intermezzi* S. 23). Sicher keine Nike, sondern Iris ist wegen der kurzen Gewandung das geflügelte Mädchen J (*Michaelis, Parthenon* Taf. 6, nr. 14, J. *Friederichs-Wolters* nr. 540); der Torso gehört in den Westgiebel, denn er ist sicher identisch mit der Gestalt neben der Lenkerin von Poseidons Gespann, da in *Carrey's* Zeichnung das entblöfste Knie völlig deutlich ist (die Flügel brauchten nicht in voller Gröfse ausgearbeitet zu sein, sondern konnten an Giebelwand und -decke abschneiden). Vgl. *Trendelenburg, Arch. Ztg.* 1880 S. 131 f. *Furtwängler, Meisterwerke* S. 228 f. — Die Nike auf der Hand von Phidias' Zeus in Olympia ist auf den Münzen dem Gotte zugewandt, dem sie eine Taenie entgegenstreckt (*Imhoof u. Gardner, N. Comm. on Paus. Journ. hell. stud.* 1886, Taf. 66, P, 20—21; nach *Paus.* 5, 11, 1 trug sie auf dem Haupte einen Kranz). Da jedoch auch auf den Münzbildern, die die Parthenos kopieren, die Stellung der Nike in diesem Sinne geändert wird, so bleibt es zweifelhaft, ob dieser Zug dem Originale eigen war. Sonst wäre er, bei der lebhafteren Bewegung, die daraus resultiert, mit als Beweis zu verwenden, dafs der Zeus später als die Parthenos geschaffen worden ist. — Am Throne des Zeus war eine Schar von Niken χορευουσῶν παρεχόμεναι σχῆμα (*Paus.* 5, 11, 2) dargestellt, je vier um den oberen Teil jedes Thronbeines, je zwei an dem unteren Ende (vgl. *Brunns Rekonstruktionsversuch Ann. d. Inst.* 1851, tav. D. F. *Hauser, Jahrbuch* 1889, S. 259). Es ist das erste bezeugte Beispiel einer ausgedehnteren dekorativen Verwendung der Niken an einem monumentalen Kunstwerke, wofür die zahlreichen kleinen dekorativen Bronzefigürchen von der athenischen Akropolis und die Verdoppelung der Nike auf Vasenbildern kaum als Vorläufer angeführt werden dürfen. Die betreffenden Vasenbilder sind zudem, soweit ich sehe, alle freien Stils (vgl. *Knapp* S. 37), sodafs sie umgekehrt von der grofsen Kunst abhängig sein werden. Wir dürfen also vielleicht den neuen und, wie die Nikebalustrade und viele

spätere Denkmäler zeigen, künstlerisch ungemein fruchtbaren Gedanken eines Chores von Niken dem Phidias zuschreiben. Das Schema der Gestalten am Zeusthron beschreibt *Pausanias* als ein tanzartiges. Nike im Motiv eines religiösen Tanzes (mit Krotalen an einem Altar) ist mir nur in einer vereinzelten Terracottastatuette aus der Krim bekannt (***Antiquités du Bosph. Cimér.*** Taf. 70, 1). Die Gestalten müssen den rechteckigen Flächen der Thronbeine angepaſst gewesen sein. Ich glaube, daſs wir uns eine bestimmtere Vorstellung über sie machen können aus den kleinen flachen Terracottafigürchen attischer Herkunft, von denen eines bei *Furtwängler, Sammlung Sabouroff* Taf. 145 (oben) abgebildet ist (danach Abb. 17). Identische Exemplare im British Museum, im Münchener Antiquarium, im Louvre (*Pottier et Reinach*, *Nécrop. de Myrina* S. 356, Anm. 2), endlich *Bullet. Napol.* N. S. 8, 1860, Taf. 5, 5, wo die Abweichungen von den übrigen vielleicht nur von der schlechten Zeichnung



17) Flaches vergoldetes Terracottafigürchen (nach *Furtwängler, Sammlung Sabouroff* Taf. 145).

herrühren. Sie schweben mit angefaſstem Gewande seitwärts, indem sie die Füſse übereinandersetzen, eine Bewegung, die man durchaus mit *Pausanias* als einen Tanzschritt auffassen kann. Die Richtung auf den Beschauer ist hier wieder durch die Seitwärtsbewegung ersetzt, wie es sich bei der Dekorierung eines viereckigen Pfeilers von selbst ergiebt. Da auch die Tracht im wesentlichen der der phidiasischen Zeit entspricht, so wäre es nicht unmöglich, daſs wir sogar wirkliche Nachbildungen der „tanzenden" Niken des *Phidias* vor uns haben, auch wenn sie erst im 4. Jahrh. gemacht sind (*Furtwängler* a. a. O.), um so mehr, als sich in derselben Gattung von thönernem vergoldetem Grabschmuck direkte Kopieen aus einem anderen Monumentalwerke, der Nikebalustrade, finden (*Arch. Anzeiger* 1891, S. 122). Vgl. unt. Sp. 346, 21. — Eine Fortbildung des Motivs im 4. Jahrh. haben wir in der über das Meer schwebenden Nike des Statuettengefäſses bei *Furtwängler, Sammlung Sabouroff* 1 Taf. 59; eine hellenistische Umbildung in der römischen Bronze bei *Babelon et Blanchet, Bronzes de la Bibl. nat.* nr. 680. — Die „Niken" an dem Stephanos der Nemesis des Agorakritos (*Paus.* 1, 33, 3) waren nach *Dümmler*'s Vermutung bei *Studniczka, Kyrene* S. 159 wegen der Gruppierung mit Rehen in Wirklichkeit wahrscheinlich Bilder der πότνια θηρῶν.

Ruhig stehende Niken sind in der Kunst des 5. und 4. Jahrhunderts nicht selten. Bei dem Mädchen, das am Ostfries des Parthenon bei Hera steht (Bd. 2 Sp. 348 Fig. 5), schwankt die Deutung zwischen Iris (so nach *Flaschs* Vorgang *M. Mayer* oben a. a. O.) und Nike (so zuletzt *Overbeck, Plastik* 1^4, 444



18) Nike mit Granatapfel. Terracottastatuette in München.

und *Studniczka, Siegesgöttin* S. 396). Die lange Gewandung entscheidet für Nike, obwohl es allerdings auffallend ist, daſs sie nicht in engerer Verbindung mit Zeus steht. — In Abbildung 18 ist nach einer Zeichnung des Herrn *K. Reichhold* in München eine vom Münchener Antiquarium erworbene Terracottastatuette etwa aus der Mitte des 5. Jahrhunderts abgebildet, die in der Rechten die Kanne trägt, während der linke Ellenbogen sich auf einen Baumstumpf lehnt und die Hand das für Nike ganz ungewöhnliche Attribut des Granatapfels hält. Es wird so zu verstehen sein, daſs sie ihn als Opfergabe bringt, vielleicht für Athena Nike. Ein anderes, besonders

schönes Erzeugnis der Thonplastik, das in seiner ruhigen Hoheit und Einfachheit den Koren des Erechtheions nahe steht, befindet sich in Athen (aus der Kyrenaika, *Martha, Terres-cuites d'Athènes* nr. 698). Ein analoges, aber schlechtes Exemplar attischen Fundorts bei *Stackelberg, Gräber der Hellenen* Taf. 51. Ein drittes, ohne Flügel, ist abgebildet bei *Pottier, Les statuettes de terre cuite* S. 99, Fig. 38. Die sehr feierlich als Opferdienerinnen des Dionysos auftretenden Niken an der athenischen Dreifufsbasis von der Tripodenstrafse (*Friederichs-Wolters, Bausteine* nr. 2147. *Ann. d. Inst.* 1861, Tav. G) sind in den Grundzügen nach Motiven aus dem Parthenonfries konzipiert (*Hauser, Neu-attische Reliefs* S. 68, nr. 98); gearbeitet sind sie wahrscheinlich gegen das Ende des 4. Jahrhunderts (*Reisch, Griech. Weihgeschenke* S. 95).

Durch die Nike des Paionios von Mende (Abbildung 19 nach *Treus* Ergänzung; *Treu, Olympia* 3, Taf. 46—38, S. 182f. und S. 288), die die Messenier und Naupaktier als Sieges- und Weihgeschenk nach Olympia gestiftet haben, wird, soweit wir sehen, das von den Attikern Geleistete weit in den Schatten gestellt; an ihr ist das Problem des Fliegens in der Plastik zum ersten Mal vollkommen und in einer für die spätere Zeit vorbildlichen Weise bewältigt. Das Gewand, als materieller Träger, wird möglichst nach hinten gedrängt; der Körper bewegt sich zugleich vorwärts und abwärts, das linke Bein schreitet weit vor. Es ist die Fortsetzung dessen, was in der Nike von Paros schüchtern versucht wurde, und es ist kein Zufall, dafs der Vorläufer des Paionios sich auf ionischem Kunstgebiete findet. Das Mittelglied zwischen beiden bildet eine Nike von Delos (*Athen. Kavvadias* nr. 135. *Furtwängler, Arch. Zeitung* 1882, S. 339), ein leider sehr verstümmelter kleiner Torso. Die Beine sind voll bekleidet, aber in Schrittstellung; der linke Arm ist hoch erhoben, während der rechte Arm am Körper anliegt. Das Ganze ist noch weit gebundener als bei Paionios, baut sich aber auf denselben Grundlagen auf. Über andere Berührungspunkte der Nike des Paionios mit der ionischen Kunst vgl. das von *Treu* S. 184 Zusammengestellte. — Die Nike des Paionios trägt kein Attribut, sondern sie fafst mit beiden Händen den weiten Mantel, der sich wie ein Segel bauscht; die Flügel sind, was durch *Treus* Rekonstruktion klar geworden ist, ein wenig ungleich gestellt, sodafs Nike sich in schrägem Fluge zur Erde niederläfst. Unter ihren Füfsen schiefst ein Adler hindurch, sodafs für die Phantasie jeder Zusammenhang mit der Erde aufgehoben ist. Phidias hatte sich begnügt, das Fliegen als ein Schweben ohne jede Bewegung der Glieder darzustellen. Paionios nimmt Vorstellungen hinzu, die wir uns an dem sausenden Fluge grofser Vögel gebildet haben, die sich mit weit ausgebreiteten Schwingen aus der Luft herablassen. Der gebauschte Mantel seiner Nike wirkt, indem er das Fallen hemmt, wie ein einziger riesiger Flügel. — Dafs Paionios sich stolz bewufst war, in seinem Niketypus etwas ganz Neues geschaffen zu haben, zeigt die Inschrift am Sockel (*Olympia* 5, nr. 259), in der er ausdrücklich darauf hinweist, dafs er auch die Akroterien, d. i. vor allem die Niken auf dem First der Zeustempels (*Paus.* 5, 10, 4), gemacht habe. Inbezug auf die Entstehungszeit, die schon im Altertum strittig war, neigt man sich jetzt mehr und mehr dem jüngeren der beiden in Betracht kommenden Daten zu, indem man die Nike in der Zeit um 420 geweiht sein läfst. Was sich aus stilkritischen Gründen für die ältere Ansetzung um 450 geltend machen läfst, siehe bei *Treu* S. 191. Die Übersicht der Niketypen dieser Epoche bestätigt die Richtigkeit der jüngeren Ansetzung. Denn wir dürfen nicht annehmen, dafs man nach der Erfindung des Paionios in Attika noch so viel strengere Lösungen des Problems ertragen hätte, wie es die Nike auf der Hand der Parthenos und der ähnliche in den Berliner Niken erhaltene Typus sind. Endlich führen auch die historischen Gründe auf das jüngere Datum; *Olympia* 5 S. 382. — Zu der von *Treu* aufgezählten Litteratur über die Nike des Paionios ist hinzugekommen *Weil, Berliner Philol. Wochenschr.* 1896 S. 1152. *Jahrbuch* XI, 1896, *Anzeiger* S. 140 und *Furtwängler, Bruckmanns Denkmäler, Schulausgabe* Taf. 32. — Über eine vermutliche Wiederholung der Nike des Paionios in Delphi, von deren genau gleicher dreieckiger Basis Blöcke gefunden worden sind, siehe *Pomtow, Arch. Anzeiger* 1890 S. 108 und *Jahrb. f. Phil. u. Pädag.* 153, 1896 S. 505f. — Von der Wirkung, die die Schöpfung des Paionios ausgeübt hat, zeugt zunächst die römische Wiederholung des Kopfes, die *Amelung* im Besitze von Fräulein Hertz in Rom entdeckt hat (*Röm. Mitteil.* 9, 1894, Taf. 7, S. 162) und die nach *Treus* Vermutung (S. 190) von der Umarbeitung zu einer Herme stammt. Zeitlich am nächsten stehen der Nike des Paionios die in Epidauros gefundenen Nikebilder (*Kavvadias, Fouilles d'Épidaure* 1, Taf. 10, 15—18. *Kavvadias*, Ἐϑν. μουσεῖον nr. 155, 159—161, 162), von denen die drei jetzt dem Artemistempel als Akroterien zugewiesenen (*Defrasse et Lechat, Restauration d'Épidaure* S. 168f. *Overbeck, Plastik*[4] 2, S. 128) in Haltung der Beine und Anlage des Gewandes unmittelbar von Paionios abhängen (bei der einen, *Kavvadias* nr. 160, ist das vortretende Bein verhüllt). Doch ist der gebauschte Mantel weggelassen, und die Arme sind infolgedessen nicht erhoben. [Eine nahe verwandte Figur in Rom, Palazzo Spada (*Matz-Duhn, Zerstreute Bildwerke* nr. 935. Phot. beim röm. Institut), ohne Flügel und deshalb als Aura erklärt (*Bull. d. Inst.* 1849 S. 70)]. Vom Asklepiostempel stammt wahrscheinlich das Fragment *Kavvadias* nr. 155, der Oberkörper einer Nike, die einen Vogel, nach *Defrasse* und *Lechats* (a. a. O. S. 77) glaublicher Vermutung einen Hahn als das dem Asklepios heilige Tier in der Rechten trägt; der linke Arm war erhoben. In der Führung der geschwungenen Falten bildet das Fragment eine unverkennbare Fortsetzung des Stils der Nikebalustrade, der seinerseits ein Abkömmling der von Paionios vertretenen Kunstrichtung ist. Während diese vier Niken

dem 4. Jahrhundert angehören, stammt der Oberkörper einer fünften (*Kavvadias* nr. 162) wahrscheinlich aus hellenistischer Zeit. Er hat mit der Nike des Paionios die Entblöfsung der Brust und das Motiv des hinter den Flügeln wehenden Gewandes gemein. Neu ist die höchst effektvolle Aufbauschung des Gewandes vor der rechten Brust infolge der Eile des abwärts gerichteten Fluges (weshalb die von *Kavvadias* vermutete Zugehörigkeit zu einer Schiffsbasis ausgeschlossen ist). — An den Erzeugnissen der Kleinkunst, namentlich der zurückflatterndem Gewande und häufig auch an dem Heraustreten des einen Beines, obwohl die Typen im einzelnen natürlich sehr variieren.



19) Nike des Paionios. Nach *Treus* Ergänzung.

Thonplastik, ist überall die Nachwirkung des von Paionios geschaffenen Ideals zu spüren, vor allem in der Vorneigung der Körperachse bei

Vgl. die Terracotten *Stackelberg, Gräber der Hell.* Taf. 60 (jetzt im Münchener Antiquarium), *Dumont-Chaplain, Les Céramiques de la Grèce*

propre Taf. 9, 2; die kleine Bronze in Wien, *v. Sacken, Bronzen des Münz- und Antikenkabinetts* Taf. 13, 1; ferner *Pottier et Reinach, Nécrop. de Myrina* S. 352. 356. Sehr eng lehnt sich, nur mit Weglassung des fliegenden Mantels, an Paionios das italische Terracottarelief in München an (*v. Lützow, Münchener Antiken* Taf. 13. *Friederichs-Wolters, Abgüsse in Berlin* nr. 1723. *Baumeister, Denkmäler* 2, S. 1020: ergänzt die Arme mit den Attributen, der gröſste Teil der Flügel, der linke Fuſs, der aber, wie ein Rest am Knöchel zeigt, richtig mit Schuh ergänzt worden ist; der Kopf scheint alt, aber nicht zugehörig). Vom Hintergrunde ist ein kleines Stück mit intensiv rotem harten Farbenüberzug alt, das Relief stammt also vom Schmuck eines Tempels. — Auch der Gedanke, die Nike durch unter ihr durchfliegende Vögel von der Erde zu lösen, den Paionios an den Nereiden des Monumentes von Xanthos vorgebildet gefunden hatte, ist später noch verwertet worden, obwohl wie es scheint nicht häufig (Weihgeschenk des Lysander in einer Halle in Sparta für zwei Siege bei Ephesos und Aigospotamoi: zwei Niken auf Adlern, *Paus.* 3, 17, 4. Weihgeschenk auf Delos in einem Inventar vom Jahre 279 v. Chr.: Nike auf einem Iktinos, *Bull. corr. hell.* 15 S. 162 Z. 60). — Die Verwendung der Nike als architektonischen Zierstückes, womit in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts zuerst in ausgedehnterem Maſse begonnen worden ist, wird mit der Zeit immer häufiger, sodaſs sie als Dachschmuck der Tempel fast zur Regel wird (vgl. z. B. die Tempel auf den Kitharödenreliefs bei *Schreiber, Hellenist. Reliefbilder* Taf. 35 f. *Livius* 26, 23); häufig wird die Nike auch in architektonische Formen eingefügt (Kompositkapitell Berlin, *Verz. der Skulpt.* nr. 999 g. Rankenakroter vom Trajaneum in Pergamon, *Altertümer von Perg.* 5, 2, Taf. 14. Console im Hof des Museo nazionale in Neapel. Kapitell in Pisa *Gaz. arch.* 1877 Taf. 29. 30 u. a.). — Über die Weiterbildung des Typus der fliegenden Nike in hellenistischer Zeit siehe unten Sp. 349, 65. —

Die Balustrade um den Tempel der Athena Nike auf der Akropolis, gegen das Ende des 5. Jahrhunderts (vgl. *Michaelis, Athen. Mitt.* 14, 1889, S. 364. *Furtwängler, Meisterwerke* S. 222) entstanden, führt die in der Vasenmalerei begonnene Erweiterung des Begriffes der Nike zur Opferdienerin zuerst in die monumentale Kunst ein (*Kekulé, Balustrade des Tempels der Athena Nike*, 1869. *Reliefs an der Balustrade der Athena Nike,* 1881; neugefundene Bruchstücke, durch deren eines bewiesen wird, daſs die Athena der einen Seite nicht auf einem Schiff, sondern auf einem Felsen sitzt, *Journ. of hell. stud.* 13, 1892/93, S. 272). In einem glänzenden und bewegten Bilde sehen wir eine ganze Schaar von Flügelmädchen beschäftigt, ein Dankopfer darzubringen und aus erbeuteten Waffen Tropaia zu errichten; Athena wohnt in eigener Person der Feier bei. Für beide Thätigkeiten der Niken finden sich die Vorläufer in der Vasenmalerei. Ob der Künstler aber in der Wahl seiner Motive in so weitgehendem Maſse von malerischen Vorbildern abhängig war, wie *Milchhöfer, Jahrbuch* 9, 1894, S. 80 anzunehmen geneigt ist, kann hier nicht erörtert werden. Sein Gewandstil, das Anliegen des dünnen Stoffes, die groſsen geschwungenen Falten, die über den durchscheinenden Körper hinlaufen, bilden eine Fortsetzung dessen, was sich in einfacherer Weise bei Paionios und bei ionischen Werken wie den Nereiden vom Monumente in Xanthos findet. Doch finden sich auch ruhigere Motive, die mit den Werken aus der Nachfolge des Phidias, etwa den Basisreliefs der Nemesis des Agorakritos, eine groſse Verwandtschaft haben (*Kekulé, Reliefs der Balustrade* Taf. 5, Q. R), sodaſs die Annahme zweier verschiedener Künstler erwogen werden muſs. Die Typen der Balustrade haben eine lebhafte Nachwirkung auf die spätere Kunst gehabt, was sich namentlich an dem Schema der auf dem zusammenbrechenden Opfertier knieenden Nike verfolgen läſst. Kleine Thonplättchen (*Kekulé* a. a. O. S. 11. *Furtwängler, Archäolog. Anzeiger* 1891, S. 122, nr. 17 d. Abb. 20[a]), die zeitlich der Balustrade nahe stehen, wiederholen aller Wahrscheinlichkeit nach genau die leider nur in einem kleinen Bruchstücke erhaltene Gruppe der Balustrade. Ein anderes Stück gleicher Art (*Furtwängler* a. a. O. nr. 17 c. Abb. 20[b]) kopiert die Nike, die die wildwerdende Kuh an einem Stricke zurückhält. Der erstgenannte Typus




20 a, b) Thonplättchen (nach *Arch. Anz.* 1891 S. 122).

wird in mannigfacher Weise, wobei bisweilen ein Widder an die Stelle des Rindes tritt, weitergebildet auf Münzen (*Kekulé* a. a. O. S. 1, Vignette), geschnittenen Steinen (*C. Smith, Journ. of hell. stud.* 7, 1886, Taf. E. *Furtwängler, Verz. der geschn. Steine in Berlin* nr. 3572. 3577. 6250. 6732), auf Vasen (*Bull. Napolet.* 6, 1848, Taf. 2), auf einem bronzenen Spiegelrelief (*C. Smith*, a. a. O., Taf. D), endlich auf Marmor- und Terracottareliefs (*Kekulé* a. a. O. S. 27. 30. *Zoëga, Bassirilievi* 2, 60. *Campana, Opere in plast.* Taf. 84—86) und in Rundwerken (*Clarac* 637, 1448. 1448 A. *Friederichs-Wolters, Abgüsse* 1440. 1441). Vgl. die Europa auf dem Stier oben Bd. 1 Sp. 1417. Es wechselt bei diesen Typen nicht nur die Richtung der Gruppe und die Haltung der Nike, sondern auch ihre Gewandung, indem sie mehr und mehr entkleidet dargestellt wird. Ob die erste Erfindung des Motivs auf einen Künstler des 5. Jahrhunderts, Myron oder Mikon, zurückgeht, wie man aus einer Stelle des *Tatian or. ad Graecos* cap. 33 zu folgern versucht hat, ist auſserordentlich zweifelhaft (*Kekulé* a. a. O. S. 22 f.). Dagegen hat wahrscheinlich ein Künstler aus der Nachfolge des Lysipp, Menaechmus, ein den römischen Kunstkennern bekanntes

Bronzebild dieses Typus geschaffen (*Plin.* 34, 80). — Für die Sandalenbinderin und die Niken am Tropaion vgl. *Kekulé* a. a. O. S. 8. 9. — Für die Ergänzung des Bruchstücks *Kekulé* Taf. 6, U (Nike mit dem einen Fufs hoch auftretend) kann vielleicht das Bild des Goldringes bei *Furtwängler, Verz. der geschn. Steine in Berlin* nr. 289 verwendet werden (nach *F.* Arbeit des 5. bis 4. Jahrhunderts.). —

III. 4. Jahrhundert v. Chr.

Wir sind von den Monumenten des 5. Jahrhunderts aus überall schon in jüngere Zeit und bisweilen bis zur römischen Epoche herabgeführt worden. Was an neuen Gedanken und Erfindungen, zunächst im Verlaufe des 4. Jahrhunderts, auftaucht, bewegt sich in zweierlei Richtung: einmal dahin, dafs die Tracht der Nike eine freiere und leichtere wird und die Entblöfsung des Körpers nicht mehr durch schnelle Bewegung motiviert zu sein braucht, sondern um der Schönheit des künstlerischen Motivs willen geschieht. Vgl. besonders die schönen Münzen des Agathokles von Syrakus (*Head, Hist. num.* S. 159. *Guide* Taf. 35, 29) und von Lampsakos (*Head, Guide* Taf. 18, 19); vor allem aber die sehr reizvolle Gemme bei *Furtwängler, Jahrbuch* 3, 1888, Taf. 8, 10, S. 205, wo nur der Unterkörper mit einem leichten Mantel bekleidet ist. Ein grofses Relief in Thespiai (*Friederichs-Wolters* nr. 1853. *Körte, Athen. Mitt.* 3 S. 415, 195. Phot. *Ath. Inst. Thesp.* nr. 4): Nike neben einer (oben abgebrochenen) Säule in Vorderansicht ruhig stehend, nur um den Unterkörper bekleidet, ist in Haltung und Gewandung der Aphrodite von Arles so nahe verwandt, dafs wir das Werk, wenn es auch keine sehr sorgfältige Arbeit ist, unbedenklich dem praxitelischen Kreise zuschreiben dürfen. — Zweitens wird die Nike bisweilen zur thätigen Helferin bei Erringung des Sieges, so namentlich auf dem Gemälde des Nikomachos, wo sie ein Viergespann mit sich fort zur Höhe des Sieges reifst. (*Victoria quadrigam in sublime rapiens. Plin.* 35, 108). Das Bild befand sich später in Rom auf dem Capitol. Die feurige und echt malerische Komposition, die den älteren Gedanken der wagenlenkenden Nike um einen Schritt weiterführt, ist uns in Nachbildungen auf geschnittenen Steinen und auf Münzen der gens Plautia erhalten (*Schuchardt, Nikomachos* S. 20. *Furtwängler, Jahrbuch* 3, Taf. 11, 10. 4, S. 60. *Verz. der geschn. Steine in Berlin* nr. 6252. 6254). Nike ein Zweigespann lenkend malte Eutychides, wahrscheinlich der Bildhauer und Schüler des Lysipp (*Plin.* 35, 141); der Typus hält sich namentlich auf sizilischen Münzen und bis in die pompeianische Wandmalerei hinein (*Helbig, Campanische Wandgemälde* nr. 939). Vgl. auch den Grabstein des Metrodoros von Chios, *Berlin, Verz. d. Skulpturen* nr. 766 A. — Apelles malte auf einem Bilde, das später in Rom war, Castor und Pollux nebst Victoria und Alexander auf dem Wagen (*Plin.* 35, 93), eine Komposition, von der man sich nach den nur in alten Stichen erhaltenen römischen Wandgemälden zweier triumphierender Kaiser (*Mon. d. Inst.* 3, 10) vielleicht eine Vorstellung machen darf. Doch sagt uns *Plinius* leider nicht, ob wirklich, wie dort, die Nike mit Kränzen über dem Alexander schwebte. — Zur Verherrlichung von Seesiegen erscheint Nike, statt wie früher mit einem Schiffsteil auf der Hand, in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts auf einer Schiffsprora stehend, zuerst auf der athenischen Preisvase des Jahres



21) Nike von Samothrake, Paris, Louvre (nach *Studniczka* Taf. XI Fig. 54).

332/31 v. Chr. (*Mon. d. Inst.* 10, 47 d, vgl. auch 47 e), sodafs dieses Motiv immerhin schon etwas früher erfunden sein mufs; auf einem anderen Preisgefäfs vom Jahre 313 v. Chr. (a. a. O. Taf. 48 a) steht Nike anscheinend auf einer Schiffsprora, die ein Redner trägt, worin man



22) Münzen des Demetrios Poliorketes (nach *Studniczka* Taf. XI Fig. 56).

eine Nachbildung der Statue des Lykurg von Kephisodot und Timarchos vermutet hat (*Americ. Journ. of arch.* 1895, S. 237).

IV. Hellenistische Kunst.

In der grofsen Nike von Samothrake [Abb. 21] (*Brunn-Bruckmann, Denkm.* Taf. 85. *Conze, Hauser, Benndorf, Arch. Unters. a. Samothrake* 2, Taf. 64, S. 54 f.), errichtet von Deme-

trios Poliorketes um 300 v. Chr., findet die eben genannte Idee ihre glänzendste Verwirklichung. Die Göttin steht auf einer als Schiffsvorderteil gebildeten Basis, in mächtiger Bewegung vorstürmend, im Arm ein Holzkreuz zur Errichtung des Tropaions, mit der Salpinx aller Welt den errungenen Sieg verkündend. Vgl. die Nachbildungen auf den Münzen Abbild. 22 a, b; *Conze-Benndorf* a. a. O. 2, S. 82. Eine Umbildung des Motivs in einer kleinen römischen Bronze in Wien, *Arch. Anz.* 1892, S. 53, nr. 90. — Ein anderer plastischer Typus hellenistischer Erfindung ist die Statuette in der Galleria dei candelabri des Vatikans: Nike vor einem Tropaion, den Fufs auf einen Schiffsstachel setzend, die linke Hand mit einem (verlorenen) Siegeszeichen erhebend (*Helbig, Führer durch Rom* 1, nr. 367). Bei einer Wiederholung im Louvre (*Froehner, Notice de la sculpt.* nr. 477) setzt sie den Fufs auf erbeutete Waffen (Kopf nicht zugehörig). An dem vatikanischen Exemplar trägt sie auf dem Haupte eine Medusenmaske, die sie nach *Helbig's* Deutung soeben vom Gesichte geschoben hat, nachdem sie im Kampfe die Feinde damit gescheucht hatte. Der Kopf ist aber nach Mitteilung *Amelungs* nicht zugehörig, da er mit Schnitt aufsitzt und die Locken von Kopf und Schulter an der linken Seite nicht zusammenstimmen; er gehört vielmehr zu einem statuarischen Typus der Athena, dessen Büste auf dem Relief *Bullet. comun.* 9, 1881, Taf. 19/20 kopiert ist. Vgl. *Friederichs-Wolters* nr. 1439. — Nike ist in der vatikanischen und Pariser Statue nur um den Unterkörper bekleidet. Dafs aber in hellenistischer Zeit die vollbekleideten Typen daneben immer in Geltung blieben, zeigt die kleinere Nike von Samothrake (*Conze* u. s. w., a. a. O. 1, S. 27), die vielleicht ebenfalls vor einem Tropaion stand, und die Nike des Nikeratos, von der uns in einer Zeichnung bei Petrus Apianus eine schwache Vorstellung erhalten ist (*Loewy, Bildhauerinschriften* nr. 496). Diese letztere stand, falls die Zeichnung wenigstens sachlich zuverlässig ist, auf einer Weltkugel, das erste Beispiel für diese in römischer Zeit allgemein üblich werdende Vorstellung. Ein Relief mit einer vollbekleideten stehenden Nike aus Ephesus in Berlin, *Verz. d. Skulpt.* nr. 926. — Auf den Münzen der hellenistischen Herrscher, auf denen Nike sehr häufig erscheint, herrschen die stehenden Typen vor. Auf Münzen des Alexander, des Philippus Aridaeus und Seleukos I. Nikator findet sich eine ruhig stehende Nike in einfacher Gewandung, im linken Arm ein Tropaiongestell, in der vorgestreckten Rechten einen Kranz, die auf ein bekanntes statuarisches Vorbild zurückgehen mufs (*Head, Guide* Taf. 27, 3. 9. 28, 11. 30, 3. 4. 8. *Gardner, Typ.* Taf. 12, 10. *Imhoof-Blumer, Hubers Numism. Ztschr.* 1871, S. 26, nr. 51).

Von fliegenden Niketypen scheint mir vor allem die grofse Nike von Megara in Athen (*Kavvadias* nr. 225. *Purgold, Athen. Mitt.* 6, 1881, Taf. 10. 11, S. 275) in hellenistische Zeit zu gehören, einmal wegen der Gewandung mit ihren grofsen Flächen und starken Eintiefungen, mehr noch aber wegen der Körperhaltung. Die Gestalt ist etwas nach vorne geneigt und wird durch das unten in schweren Massen zurückwehende Gewand gehalten. Das linke Bein schwebt frei vor. Im Unterschied von den älteren Typen steht nun aber der Oberkörper nicht in einer Ebene mit den Hüften, sondern ist stark abgedreht, indem die rechte Schulter nach vorne geschoben ist und vermutlich auch der rechte Arm weit vorgestreckt war. Aus dem ruhigen Fliegen ist dadurch eine energisch nach vorne stofsende Bewegung geworden, die an Wucht die einfachere Lösung des Paionios weit übertrifft. — Aufs nächste verwandt ist die wundervolle Bronzestatuette aus Pompei in Neapel (*Mus. Borb.* 8, Taf. 59, 1. *Friederichs-Wolters, Abgüsse* nr. 1755, mit Weglassung der modernen Weltkugel beistehend in Abb. 23; die Figur war schwebend aufgehängt), bei der infolge der guten Erhaltung der reizvolle Chiasmus der Glieder und das Stürmische der Bewegung noch besser zum Ausdruck kommen. Den hellenistischen Ursprung beweist hier noch eine Einzelheit, die Bildung der Flügel, die nicht wie in älterer Zeit mit der vollen Breite im Rücken ansetzen, sondern mit einem dazwischengesetzten Verbindungsstück. In der



23) Bronzestatuette in Neapel. Nach Photographie.

vorgestreckten Hand hielt sie ohne Zweifel einen Kranz, in der Linken (das Stäbchen ist modern) einen Gegenstand, den sie mit voller Hand umfafste, also etwa ein kleines Tropaion.

Ganz das gleiche Bewegungsmotiv hat die Nike, die im Gigantenfries des pergamenischen Altars die Athena krönt (*Baumeister, Denkm.* 2 Taf. 38); bemerkenswert ist, dafs die Siegesgöttin hier wieder in ihr enges Verhältnis zu Athena tritt. — Schwebende Niken, meist in ruhiger aufrechter Haltung, finden sich ferner auf Münzen des Pyrrhus (*Head, Guide* Taf. 24—26) und anderer hellenistischer Herrscher (*Imhoof-Blumer, Hubers Numism. Ztschr.* 1871, S. 29 f., nr. 66, 67, 87, 93, 102), auf einer Glaspaste (*Furtwängler, Verz. d. geschn. Steine in Berlin* nr. 1081) und endlich, als Nachklänge malerischer Kompositionen dieser Periode, auf campanischen Wandgemälden (*Helbig, Untersuchungen über die camp. Wandm.* S. 315. *Wandg. der Städte Campaniens* nr. 902 f.).

Gruppiert finden wir Nike in dieser Epoche selten als handelnde Person, wie etwa bei der Scene einer Tropaionaufrichtung *Helbig, Wandg.* nr. 565. Ihre Bedeutung als Opferdienerin tritt ganz zurück. Sie wird, wo sie nicht rein dekorativ verwendet wird, wieder mehr eine symbolische Figur, die den Zeus (*Helbig* nr. 102) oder siegreiche Krieger (*Helbig* nr. 940. 941) bekränzt, indem sie über ihnen schwebt. Von ihren Attributen verschwindet die Taenie fast ganz; die weitaus häufigsten sind Kranz und Palmzweig. Bisweilen nimmt sie die Abzeichen anderer Götter an, Zeus' Blitz (auf Münzen von Tarent, *Head, Hist. num.* S. 56; von Bruttium *Imhoof-Blumer* a. a. O. nr. 80; auf Gemme Berlin nr. 1069) oder Poseidons Dreizack (Münzen von Boeotien *Brit. Mus. Cat. Central Greece* Taf. 6, 9—11). Neu sind in dieser Periode die kleinen tragbaren Tropaia, die sie sehr häufig in Händen hat, besonders auf Münzbildern. — Für die weichliche Auffassung der Göttin seien noch angeführt die Terracotta von Kyme (*Furtwängler, Sammlung Saburoff* 2, Taf. 134), wo sie mit nacktem Oberkörper lässig auf einem Felsen sitzt, und die Silberschale *Mon. d. Inst.* 9, Taf. 26, 3: Nike, fast nackt, mit einer Fruchtschüssel zwischen Aphrodite und Herakles. — In Stil und Auffassung auf den Traditionen des 5. Jahrhunderts beruhend, erscheint Nike als Spendegöttin bei Apollon auf den bekannten Kitharödenreliefs bei *Schreiber, Hellenist. Reliefbilder* Taf. 34 f. *Overbeck, Plastik* 1[4] S. 262.

V. Etruskische und altitalische Kunst.

Auf etruskischen Spiegeln treffen wir Niken von rein griechischem Typus an, d. h. beflügelt und voll oder halb bekleidet, von denen einige durch die Situation die Deutung auf Siegesgöttinnen herausfordern, andere sogar inschriftlich als Victoria bezeichnet sind. *Gerhard-Körte, Etruskische Spiegel*: 1, 38 (im Gewand auffallend verwandt der grofsen Nike im Goldkranz von Armento, *Arneth, Gold- und Silbermonumente des Wiener Münzkabinetts* Taf. 13); 1, 39; 40; 41. 1, 61 (vermutlich Fälschung, siehe ob. Sp. 324, 65). 2, 143 (bei Herakles); 151 (bei Herakles und Aphrodite, dieselbe Komposition wie auf der Silberschale *Mon. d. Inst.* 9 Taf. 26, 3); 145; 230 (bei Jünglingen). 4, 371 (inschr., bei Venus); 412 (bei Apollon). 5, 2 (Zeus kränzend); 21 (bei Aphrodite); 106 (bei Paris). Dagegen hat die bekleidete Flügelfrau auf 5, 68 bei Perseus und Athena, die in der Vorlage des Spiegelzeichners unzweifelhaft Nike war, die Beischrift Meanpe, ähnlich der nackten Mean (s. d.), die auf 2, 181 den Alexandros kränzt. Auf 1, 37 heifst eine kurzbekleidete Flügelfrau mit Zweig bei Athena Lasa (s. d.). Diese Lasen, ursprünglich dienende Wesen des aphrodisischen Kreises (*Schippke, de speculis etruscis* 1, S. 4—24. *Bresl. Diss.* 1881) und durch Nacktheit, Beflügelung, Schuhe und meist ein Alabastron in der Hand gekennzeichnet, versehen bisweilen die Funktionen der Victoria (5, 3 bei Zeus; 5, 31 bei einem Kitharöden; 2, 144 bei Herakles). Es scheinen also die Grenzen zwischen dem wahrscheinlich ohne viel Verständnis übernommenen griechischen Typus der Nike und dem national-etruskischen Begriff der Lasa allmählich verwischt worden zu sein. Vielleicht unter dem Einflufs der Lasa-Darstellungen, teils wohl auch aus der allgemeinen Neigung der etruskischen Kunst zu möglichster Entblöfsung, erscheint Nike manchmal ganz nackt (1, 73. 3, 246 A bei Athena. 3, 251 A kalbopfernd). Ob die spätetruskischen Bronzestatuetten in Cassel (*Friederichs-Wolters* nr. 206. 207), nackte Mädchen, bei denen die Flügel an Kreuzbändern festsitzen, und eine ähnliche Figur im *British Museum* als Lasen oder Niken zu deuten sind, mufs demnach bei dem Mangel von Attributen dahingestellt bleiben. — Dafs es eine etruskische Nationalgottheit, die den Sieg personifizierte, ursprünglich nicht gegeben hat, dürfen wir daraus schliefsen, dafs auf den älteren Wandgemälden, wo doch bei athletischen Darstellungen hinreichend Veranlassung gewesen wäre, nichts derartiges zu finden ist. Auf Wandgemälden, die unter dem Einflufs der freien griechischen Kunst stehen, sehen wir hie und da Flügelwesen nach Art der Nike, aber eine Erklärung als etruskische Schicksalsgöttin ist in jedem dieser Fälle mindestens eben so nahe liegend (*Mon. d. Inst.* 6, 31 *Conestabile, Pitture murali di Orvieto* Taf. 8. *Cardella, Pitture della tomba degli Hescanas* Taf. 2, A, C). — Die altertümliche laufende Nike mit Taenie auf der etruskischen rotfig. Vase Berlin nr. 2957 (*Él. céram.* 1, 88) kehrt nahezu identisch auf dem Spiegel *Gerhard* 1, Taf. 32, 9 wieder und ist offenkundig von einem alten griechischen Typus wie dem auf den Münzen von Elis herübergenommen. Eine unzweifelhafte Siegesgöttin ist das nackte Figürchen mit Taenie und Kranz bei einem Reiter auf der jüngeren etruskischen Vase *Gerhard, Auserl. Vasenb.* Taf. 321, 1.

Auf den praenestinischen Cisten tritt Nike meist in griechischer Auffassung und Typik auf, so bei Göttern und Helden (*Mon. d. Inst.* 9, 24/25; 58/59, inschriftlich Victoria. *Gerhard, Ges. akad. Abh.* Taf. 57) oder in Kampfscenen (*Mon. d. Inst.* 6/7, Taf. 61/62). Erotische

Bedeutung hat sie, wenn sie zwischen zwei sich Küssenden (ebenda, oberer Streifen) oder hinter Paris erscheint. Vom griechischen Gebrauche abweichend ist die stehende, völlig unbekleidete Nike (auf der Ciste *Arch. Zeitung* 1862, Taf. 164), die den Kopf des erymanthischen Ebers an einer Palme befestigt, vorausgesetzt, dafs wir nicht vielmehr eine Schicksalsgöttin in ihr zu sehen haben. Auch auf einem sonst so ganz in griechischem Geiste geschaffenen Werke wie der Ficoronischen Ciste (*Baumeister, Denkmäler* 1 S. 454 Fig. 501) ist die Nike, die in wagerechter Haltung wie auf sizilischen Münzen über dem Sieger schwebt, fast nackt und nur mit einem leichten Umwurf um die Schultern angethan.

Die altitalischen Siegesgöttinnen Vacuna (s. d.) und Vica Pota (s. d.) haben in der bildenden Kunst anscheinend keinerlei Spuren hinterlassen.

VI. Römische Kunst.

Die Römer übernehmen das künstlerische Ideal der Nike aus der hellenistischen Zeit, ohne es in seinen Grundzügen weiter zu gestalten. Höchstens dafs die synkretistische Tendenz Mischbildungen erzeugt wie die Nike-Hygieia eines Marmordiskus in Neapel (*Overbeck, Pompei*[4] S. 539 Fig. 277 links. *Revue arch.* 42, 1882, Taf. 15; Bruchstück eines ähnlichen im Münchener Antiquarium, abg. *Bachofen, Mutterrecht* Taf. 2) und einer Gemme (oben Bd. 1 Sp. 2787, 10). Bei dem grofsen Bedarf, den das kriegerische Volk an Victoriabildern hatte, reichen die überkommenen Motive aber nicht immer aus, und da zu eigentlichen Neuschöpfungen nicht genug künstlerische Erfindungsgabe vorhanden ist, so werden bisweilen andere Typen zu Victorien umgeschaffen, wofür unten mehrere Beispiele angeführt werden. Es können hier nicht alle die zahlreichen Variationen aufgezählt werden, die die älteren Typen in den verschiedenen Monumentenklassen erfahren, sondern nur einige der interessanteren.

Auf den Münzen der republikanischen Zeit gehört das Bild der Victoria zu den offiziellen Typen des Staates (*Babelon, Monn. de la républ. rom., Introduction* S. 41); es wiederholt sich in eintöniger Abwechslung eine fahrende Nike, die sich an sizilische Vorbilder anlehnt (*Babelon* 1 S. 135, 139, 220, 314. 2 S. 6, 8, 108, 510), und eine stehende, mit entblöfstem Oberkörper, die Palme in der Hand, die öfters mit einem Tropaion gruppiert wird, das sie bekränzt (*Babelon* 1, S. 12, 41, 49, 56, 198, 251, 259, 296, 319, 360, 498. 2, S. 4, 41, 531, 537). Man wird nicht fehl gehen, wenn man für beide statuarische Vorbilder voraussetzt, und zwar auf dem Kapitol, wo uns eine fahrende Nike sicher bezeugt ist (*Tacit. Hist.* 1, 86. *Plutarch. Otho* 4). Wo in der Serie der republikanischen Münzen andere Nikebilder auftauchen, scheinen sie immer eine besondere Veranlassung gehabt zu haben; so schliefst sich M. Porcius Cato, der Enkel des Censors und Vater des Uticensis, an die sitzenden Gestalten von Terina an



24) Münze des Antoninus Pius (nach *Cohen, Méd. Imp.*[2] 2, 281, 113); s. Sp. 355.



25) Glaspaste in Berlin nr. 2816, Zeichnung nach Gipsabdruck (s. Sp. 356).

(*Babelon* 2, 371); die gens Oppia prägt eine schreitende Nike mit der Fruchtschüssel in der Linken (*Babelon* 2, 276). Auch die nach alter sizilischer Weise über einem Gespann schwebende Victoria kommt vereinzelt vor (*Babelon* 1, 263. 2, 178.)



26) Bronze aus Cirta (nach *Revue arch.* 1890. 1 Taf. 14); vgl. Sp. 356 f.

Seit der Zeit des Augustus ist das wichtigste Victoriabild Roms dasjenige in der Curia Iulia (s. ob. S. 314, 51), das Augustus nach der Schlacht bei Actium weihte. Wir können zahlreiche Nachbildungen davon nachweisen: zunächst auf Münzen des Augustus (*Babelon* 2, 60. 63. *Cohen, Méd. Imp.*[2] 1,

72, nr. 63. S. 107), des L. Pinarius Scarpus (geprägt zwischen 30 und 27 v. Chr, *Babelon* 2, 306. 307. *Cohen, Méd. Imp.*[2] 1, 136, nr. 497. 499), des Vatronius Labeo und Rutilius Plancus als Duumvirn von Korinth (*Brit. Mus. Cat. Corinth* Taf. 15, 10) u. a. Auf diesen Münzen findet sich eine Victoria, auf einer Kugel schwebend, die Rechte mit einem Kranz vorgestreckt, mit der Linken bald einen Palmzweig, bald ein Feldzeichen haltend. Dafs sie abwechselnd in Vorderansicht und in beiden Profilansichten erscheint, macht ein statuarisches



27) Bronzestatue in Brescia (nach *Studniczka* Taf. XII Fig. 59)

Vorbild gewifs. Und da der Typus in der Folgezeit (besonders deutlich auf Münzen des Antoninus Pius *Cohen* 2, 281, 113; vgl. Abb. 24; ferner 2, 62, 429. 3, 286, 436. 5, 278, 126. 445, 1062. 6, 203, 254. 360, 86. 365, 9. 404, 3) immer von neuem auftaucht, und zwar gegen das Ende des Kaiserreiches hin, als der Streit der alten und neuen Religion jenes Bild zu einem Zankapfel machte, gerade wieder häufiger, so kann kein Zweifel sein, dafs die Münzen die Victoria der Curie wiedergeben. Da in späterer Zeit das Attribut der Linken regelmäfsig die Palme ist, so haben wir diese beim Originale vorauszusetzen. Seit Probus tragen die Kaiser die Victoria mitsamt der Weltkugel auf der Hand (*Cohen, Méd. imp.* 6, 280, 271. 291, 378. 371, 25. 7, 215, 17. 399, 277. 484, 295. 8, 38, 48), bis schliefslich an die Stelle der Siegesgöttin das christliche Kreuz auf die Kugel gesetzt wird (Münzen Valentinians III: *Cohen* 7, 215, 42), ein Symbol der Macht, das sich als Reichsapfel bis auf den heutigen Tag erhalten hat. Der Globus als Zeichen der Weltherrschaft kommt zwar schon in hellenistischer Zeit vereinzelt vor (*Sittl, Adler und Weltkugel* S. 43), und auch die Verbindung mit Nike hat möglicherweise ihren Ursprung schon in jener Epoche (siehe oben Sp. 349, 42), aber weiter verbreitet wird die Darstellung erst im Anschlufs an das Bild der Curie, wie denn in der That erst die römische Victoria das Recht hatte, siegreich über dem ganzen Erdkreis zu schweben. — Von anderen Nachbildungen ist vor allem eine Glaspaste etwa augusteischer Zeit zu nennen (*Furtwängler, Verz. der geschn. Steine in Berlin* nr. 2816. Abb. 25 in Zeichnung nach einem Abdruck), die die Victoria selbst allerdings etwas verändert giebt, nämlich ohne Kranz in der Rechten und mit einem Tropaion statt der Palme im Arm, auch mit etwas geänderter Beinstellung, aber dafür durch den mit einer fahrenden Nike geschmückten Altar keinen Zweifel läfst, dafs das Bild der Curie gemeint ist. Zudem knieen zu den Seiten zwei Barbaren in engen Hosen, welche römische Feldzeichen zu ihr emporhalten, eine Darstellung, die man ohne Zögern auf die bekannte Rückgabe der von Crassus an die Parther verlorenen Feldzeichen beziehen wird. Die schönste und wahrscheinlich auch im Stil getreuste Wiederholung scheint eine Bronze aus Cirta im Museum zu Constantine zu sein (*Doublet et Gauckler, Musée de Constantine* Taf. 8, S. 40. 98. *Revue archéol.* 1890, Bd. 1, Taf. 14, S. 66; danach Abb. 26), die in allen wesentlichen Teilen mit den Münzbildern übereinstimmt (Weltkugel und Attribute sind verloren; die von den Münzbildern abweichende Flügelhaltung wird das Original getreuer wiedergeben, da die abstehenden Flügel für das Münzrund unbequem waren). Das Bewegungsmotiv ist das chiastische der hellenistischen Zeit, aber nicht von jener stürmischen Kraft der Neapeler Bronze (oben Sp. 350). Auch ist die Stilisierung des Gewandes und die Haar-

tracht schlichter als bei jener. Dafs wir für die Entstehungszeit des Originals aller Wahrscheinlichkeit nach in der Eroberung von Tarent 209 v. Chr. (oben Sp. 314, 60) einen terminus ante quem haben, stimmt gut dazu, sodafs wir es als ein Werk des 3. Jahrhunderts betrachten dürfen. — In der Haltung der Flügel und der (ergänzten?) Arme verändert, aber im Körper und Kopftypus übereinstimmend ist die schöne Bronzestatuette von Fossombrone in Cassel. *Reinach, Répert.* 2, 1 S. 385, 3. *Studniczka* Taf. 2, 26; 27. Andere gröbere Nachbildungen lassen doch immer noch erkennen, dafs dem Künstler der Typus der berühmtesten Victoria des römischen Reiches vorgeschwebt hat. Bronzen: *v. Sacken, Bronzen des Antikenkabinetts in Wien* Taf. 36, 2. *Anthes, Antiken der Erbachischen Sammlung* S. 29. nr. 2; abg. *Guattani, Monum. ined.* 1787, Febbr. Tav. 3; wahrscheinlich von einem Feldzeichen. Statue aus Kalkstein: *Kekulé, Westdeutsche Zeitschr. für Geschichte* 1, 1882 Taf. b, S. 291. Lampe: *Bartoli, Lucerne* 3, 3. Gemmen: *Furtwängler, Verz. d. geschn. Steine in Berlin* nr. 2447. 2926. 6738. 7281. 7283. 8177. 8715). — Eine Victoria Augusti will *C. L. Visconti* (*Bullet. com.* 1884, Taf. 17, 9. 24. S. 214) auf einem in mehreren Exemplaren (*Campana, Opere in plast.* 2, Taf. 86 B. *Musée Fol*, Taf. 23) erhaltenen Stirnziegel erkennen, wo Nike mit einem grofsen Tropaion auf der Weltkugel steht, neben der zwei Steinböcke — das Horoskop des Augustus — sichtbar sind.

Für die Umwandlung eines beliebigen anderen Typus zur Victoria ist das bedeutendste Beispiel die Nike von Brescia, Abbild. 27 (*Friederichs-Wolters* nr. 1453). Denn die Untersuchung der Niketypen bestätigt die Ausführungen von *Furtwängler* (*Meisterw.* S. 631. 637), dafs, wenn auch schreibende Niken in der älteren Kunst hie und da vorkommen, das Schema dieser Victoria sich nicht früher nachweisen läfst, als auf Münzen seit Vespasian, von wo ab es dann aufser auf Münzen und Gemmen z. B. auch an der Trajanssäule (*Studniczka* Fig. 58) wiederkehrt. Die N. von Brescia selbst ist aber nichts weiter als ein durch äufserliche Veränderung zur Siegesgöttin gemachter Aphroditetypus des 4. Jahrhunderts, von dem wir in der Aphrodite v. Capua eine römische Kopie haben. — In ähnlicher Weise werden die kurzbekleideten „lakonischen Tänzerinnen“ durch Ansetzung von Flügeln zu Niken umgewandelt auf Reliefs an Panzern (*Museo Pio-Clementino* 3, Taf. 11. *Hübner, Statue des Augustus, 28. Berl. Winck.-Prgr.* Taf. 1, 2. *Verz. der Berl. Skulpt.* nr. 343. 368. *Zoëga, Bassirilievi di Roma* 2, Taf. 110) und Kandelabern (*Anc. Marb. in the Brit. Mus.* 1, Taf. 5. *Mon. d. Inst.* 4, Taf. 42). Auch die schöne Bronze in Lyon (*Gaz. arch.* 1876, Taf. 29), die von einem römischen Feldzeichen stammt, ist nichts anderes als eine Mädchengestalt des 4. Jahrhunderts mit angesetzten Flügeln. Noch sorgloser verfuhr ein Künstler aus der Zeit Marc Aurels, der in einer grofsen Bronzefigur von Calvatone (*Verz. d. Berliner Skulpt.* nr. 5) aus einer tanzenden Maenade hellenistischer Kunstart, von der wir eine Marmorkopie in Villa Albani (nr. 103, *Clarac* 694 B, 1656 D) haben, unter Vertauschung der Seiten durch Ansetzung von Flügeln eine Victoria herstellte, wobei er sich nicht einmal die Mühe gab, das jetzt ganz bedeutungslose Pantherfell fortzulassen; denn so, und gewifs nicht als eine Anspielung auf den parthischen Krieg Marc Aurels (*Urlichs, Ann. d. Inst.* 1839, S. 77), erklärt sich diese Zuthat.

Von Attributen der Nike ist neben Kranz und Palme jetzt sehr häufig das tragbare Tropaion. Namentlich hat sie es an den Triumphbögen, wo schwebende Niken in den Zwickeln über dem Thorbogen zu den ständigen Dekorationselementen gehören. Das Fliegen der Nike wird, je nach den Bedürfnissen des zu füllenden Raumes, oft ein flaches Schweben (Sarkophagdeckel: *Gerhard, Antike Bildw.* Taf. 28 = *Helbig, Führer* 1, nr. 75. Terracottarelief: *Campana, Opere in plast.* 2, Taf. 88), wie wir es an einem Denkmal auf griechischem Boden bei den Gestalten am Thurm der Winde in Athen finden. Von neuen dekorativen Schemata wäre noch zu nennen die Gruppierung zweier stehender Victorien, die mit beiden Händen einen grofsen Schild halten, während darunter meist ein oder mehrere Gefesselte sitzen. Auf Münzen seit Marc Aurel: *Cohen, Méd. imp.*[2] 3, 88, 892. 4, 76, 732. 5, 140, 16. 6, 332, 792. 7, 303, 633. 398, 265. 430, 167. Sarkophag: *Museo Torlonia* Taf. 105, nr. 416. Aschenurne: *Anc. Marb. in the Brit. Mus.* 5, Taf. 5, 4. Echt römischem Geiste entsprungen ist endlich der Gedanke, Victoria einen Gefangenen herbeischleppen (*Cohen, Méd. imp.*[2] 7, 301, 623. 8, 94, 50) oder auf einen Gefesselten treten zu lassen (ebenda 7, 426, 139. 8, 17, 61. 18, 62. 27, 28). — Das Ende der antiken Kultur und das Emporkommen einer neuen Weltanschauung bedeutet es, wenn die Victoria in den letzten Darstellungen, die wir von ihr kennen, auf Münzen des Honorius (*Cohen* 8, 194, 1. 197, 14. 219, 1) und Romulus Augustulus (ebenda 8, 234, 1. 242, 3), ihres heidnischen Charakters entkleidet, das christliche Kreuz in die Hand nimmt. — Unmittelbar nach Vollendung dieses Artikels ist erschienen: *S. Reinach, Répert. de la Statuaire Gr. et Rom.* II, 1, wo p. 379 ff. viele Nikestatuen und -statuetten abgebildet sind. — **2**) s. Nikodromos u. Thespios. [H. Bulle.]

Nikephoroi Theoi (*νικηφόροι θεοί*). In einem Briefe Alexanders des Grofsen bei *Pseudo-Kallisth.* 3, 17 findet sich die Schwurformel *ὄμνυμι δὲ Ὀλύμπιον, Ἄμμωνα, Ἀθηνᾶν, νικαφόρους θεοὺς ἅπαντας.* [Eine fragmentarisch erhaltene Inschrift von Pantikapaion ist gewidmet *θεοῖς νικηφόροις*, *Stephani, C. r. p. l'a.* 1863 p. 208. *Inscriptiones ant. orae sept. Ponti Euxini Gr. et Lat.* ed. *B. Latyschev* 2 p. 22 f. nr. 26. Drexler.] Im besonderen führen den Beinamen *Νικηφόρος* folgende Gottheiten: **1**) Zeus auf Münzen des Königs Antiochus IV. Epiphanes, *Visconti Iconogr. Gr.* pl. 46, 22. *Catal. of greek coins Brit. Mus. Seleucid Kings of Syria* p. 34 ff. pl. 11, 7. 9. *Babelon, Les rois de Syrie* XCIV f. 69 f. *Head, Hist. num.* 641. — [Zeus wird auf Münzen dieses Königs nur als Nikephoros dargestellt, aber er führt nicht den Beinamen *νικηφόρος*; die Aufschrift

ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΝΤΙοΧοΥ ΘΕΟΥ ΕΠΙΦΑΝΟΥΣ ΝΙΚΗΦοΡοΥ bezieht sich auf den König. Drexler.] Bei *Joseph. Ant.* 19, 4, 3 entspricht der *νικηφόρος Ζεύς* dem Iuppiter Victor; bei *Aelius Spartianus vit. Hadrian.* 2 liest man statt fanum Nicephori Iovis jetzt Nicephorii Iovis; über die Darstellungen des Zeus Nikephoros (*πολλαχοῦ δὲ καὶ Νίκην κρατῶν πλάττεται, Cornutus de nat. deor.* p. 31 *Osann*), s. *Overbeck, Kunstmythologie Zeus* 59 und den Art. Nike. — 2) Aphrodite, der Hypermnestra im Apollotempel in Argos ein *ξόανον* errichtet hatte, *Paus.* 2, 19, 6; das nähere s. unter Danaos Bd. 1 Sp. 953. Vgl. *Luc. dial. deor.* 20, 16, wo Aphrodite zu Paris sagt *πρέποι γὰρ ἂν κἀμὲ νικηφόρον ὑμῖν συμπαρεῖναι*; vgl. die Venus victrix (s. d.) und *Bayr. Akad. d. Wiss.* 1837, 71. — 3) Artemis auf einer Inschrift aus Magnesia ad Maeandrum: *Ἀρτέμιδος Λευκοφρυηνῆς Νικηφόρου, Arch. Anzeig.* 9 (1894), 122 und *Kern* z. d. S. — 4) die personifizierte Roma auf einer Widmung aus Mytilene *τᾷ Ῥώμᾳ τᾷ Νικαφόρῳ, Athen. Mitt.* 13 (1888), 57, 7, die nach *C. Cichorius* a. a. O. 58 der Roma Victrix auf Münzen des jüngeren M. Cato entspricht. — 5) die Mondgöttin (s. d.) nach *Kaibel's* sicherer Verbesserung *Inscr. Graec. Ital. et Sicil.* 1032 *τὴν πολύμορφον καὶ μυριώνυμον πανεπίσκοπον [Σ]ε[λ]η[ν]αίαν νεικαφόρον.* — 6) Dike, *Aesch. Choeph.* 142 *Kirchh., Eur. Phoen.* 781. — 7) Athene in Pergamon; die zahlreichen Inschriften sind gesammelt von *Fränkel* im 8. Bande der *Altertümer von Pergamon;* sie heifst entweder *Ἀθηνᾶ Νικηφόρος* [nr. 60. 62. 64; vgl. 149. 194. 303. 304; *Arch. Zeit.* 42 (1884), 71]; auch auf Münzen findet sich häufig die Legende *Ἀθηνᾶς Νικηφόρου* [*Head, Hist. num.* 463. *Catal. of greek coins Brit. Mus. Mysia* p. 130—133 pl. 27, 10—15] od. *Νικηφόρος Ἀθηνᾶ* [160 B 54. 167, 6. 14. 248, 52. 255, 11. 19] oder *Ἀθηνᾶ ἡ Νικηφόρος Corr. hellén.* 5 (1881), 374 f.; ihr Heiligtum *τὸ ἱερὸν τῆς Νικηφόρου Ἀθηνᾶς* 160 B 54. 167, 14. Seit Eumenes II. genofs der Tempelbezirk des Nikophoros auch das Vorrecht der Asylie: *ἄσυλον τὸ τέμενος τᾶς Ἀθανᾶς τᾶς Νικαφόρου, Corr. hellén.* a. a. O. 375, 10; *τὸ τέμενος τᾶς Ἀθανᾶς τᾶς Νικαφόρου τὸ ποτὲ Περγάμῳ ἄσυλον* ebenda 375, 18; über das Heiligtum selbst vgl. das ausführliche Werk von *Bohn, Das Heiligtum der Athene Polias Nikephoros* im 2. Band der *Altertümer von Pergamon.* Wie *Fränkel* a. a. O. p. 76 zu nr. 150 ausführt, ist es Attalos I. gewesen, der der Göttin als Urheberin seiner Siege diesen Namen beigelegt hat — unter Eumenes I. führt Athene den Beinamen *Ἀρεία*, der den Beinamen *Νικηφόρος* zu jener Zeit ausschliefst, vgl. *Fränkel* zu 13, 24 — und der Name *Νικηφόρος* ist in den Weihinschriften des späteren Königs stehend geworden; in den erhaltenen Volksbeschlüssen tritt er nur einmal auf 167, 6. 14; vgl. auch *Imhoof-Blumer, Münzen der Dynastie von Pergamon* 26, der mit Recht die Einführung des neuen Athenatypus mit dem Siegeskranze (in der rechten Hand) auf Attalos I. zurückgeführt hat. Nach *Mordtmann, Athen. Mitt.* 7, 251 Anm. soll der Kultus der *Νικηφόρος* und Athene Polias aus Kyzikos zu den Pergamern gekommen sein. Daneben findet sich auch die Bezeichnung *Πολιὰς καὶ Νικηφόρος Ἀθηνᾶ* 226. 474. 489. 490. 491. 492. 493. 494 B. 512. 518 oder *Νικηφόρος καὶ Πολιὰς Ἀθηνᾶ* 360. 494 A. 497—504. 521—525. 529, wohl auch, wenn richtig ergänzt, *Ἀθηνᾶ Πολιὰς καὶ Νικηφόρος* 292; über die Verbindung von *Πολιάς* und *Νικηφόρος* s. *Fränkel* a. a. O. p. 77. Aufser dem Heiligtum der Athene im Nikephorion (*Strabon* 13, 624) gab es noch einen Tempel auf der Burg, *τὸ ἱερὸν τῆς Ἀθηνᾶς ἐν ἀκροπόλει* 251, 39. Der Kultus der Athene soll durch Auge (*Apollod.* 3, 9, 1, 4) aus Tegea nach Pergamon verpflanzt sein: *τὸ ἱερὸν τῆς Ἀθηνᾶς, ἣν ἱδρύσατο Αὔγη* nr. 156, 24; vgl. *Paus.* 8, 4, 9, nach dem in Pergamon sich das Grab der Auge befinden sollte; das angeblich von dieser gestiftete Kultbild der Athene ist auf Münzen von Pergamon abgebildet, Belegstellen s. bei *Fränkel* a. a. O. p. 80. Die der Athene N. zu Ehren gefeierten Spiele hiefsen *Νικηφόρια* 167, 4. 15. 223. 226. 525, 17. *Corr. hellén.* a. a. O., über ihre Feier s. *Fränkel* p. 104 f. — Eine Inschrift aus Knidos ist gewidmet *Ἀθάνᾳ Νικαφόρῳ καὶ Ἑστίᾳ Βουλαίᾳ, Newton, Discov.* 771, p. 79. *Anc. greek inscript. Brit. Mus.* 4, 820, 26. *Loewy, Griech. Bildhauerinschr.* 133, nr. 161. — Nach *Eratosthenes* bei *Synk.* 104 soll der ägyptische Name *Νίτωκρις* gleichbedeutend mit *Ἀθηνᾶ νικηφόρος* sein; vgl. hierüber *L. Stern, Zeitschr. f. ägypt. Sprache* 23 (1885) 92. [Eine Inschrift von Tschausch, von der nur die Worte ΝΕΙΚΗΦΟΡΟϹ ΚΑΙ ΠΡΟ erhalten sind, wird von *J. R. Sitlington Sterret, The Wolfe Expedition to Asia Minor* p. 161 nr. 271 zu [. . . . *Ἀθηνᾶ*] *Νεικηφόρος καὶ Προ[μάχος . . .]* ergänzt. Die ersten lesbaren Worte einer Inschrift von Ulu Borlu lauten nach *Sterret* a. a. O. p. 367 f. nr. 532 . . *Ἀ[θη] [ν]ᾶς Νεικηφόρου.* Eine Bleitessera in Athen zeigt auf dem Obv. ein Tropaion und die von *Postolacca, Piombi inediti del Nazionale Museo Numism. di Atene, Ann. d. Inst.* 40 (1868) p. 301 nr. 758, p. 310—314 zu ΑΘΗΝΑι-ΝΙΚ[ΗΦΟΡΩι, ergänzte Inschrift, während der Revers einen Altar mit der Umschrift [Φ]ΩΣΦΟΡ[ωι] ΑΡΤΕΜΙΔ[ι] darstellt, vgl. über dasselbe Stück *Albert Dumont, De plumbeis apud Graecos tesseris.* Lutetiae Parisiorum 1870 p. 97. Drexler.] — 8) Ein *ἱερεὺς τῆς Νικηφόρου θε[ᾶς]* ohne weitere Bezeichnung erscheint auf einer Inschrift aus Komana, *Corr. hellén.* 7, 127 [= *Ramsay, Journ. of Philology* 11 p. 147 und *Sitlington Sterret, An epigraphical journey in Asia Minor* p. 234 f. nr. 263. Drexler.]. Diese Göttin wird von den meisten für Ma (s. d. Bd. 2 Sp. 2219 Z. 3 ff. Sp. 2221 Z. 20 ff.) erklärt. — 9) Dafs auch Demeter in Henna als *νικηφόρος* verehrt wurde, beweist *Cic. in Verr.* 4, 49, 110: *insistebat in manu Cereris dextra grande simulacrum pulcherrime factum Victoriae;* vgl. im allgemeinen auch noch *Cic. de nat. deor.* 3, 34, 84 *Victoriolas aureas et pateras coronasque, quae simulacrorum porrectis manibus sustinebantur.* — [10) Eine als Ares bezeichnete, doch wohl ägyptische Gottheit, etwa Besa (oder Month oder Anhur) erhält den Beinamen *νικηφόρος* in einer aus

Ägypten stammenden Inschrift des British Museum, *H. R. Hall, Greek inscriptions from Egypt., Classical Review* 12 (1898) p. 274 ff. nr. I (1207): *Ὑπὲρ βασιλέως Πτολεμαίου καὶ βα σιλίσσης Ἀρσινόης καὶ Πτολεμαίου | τοῦ υἱοῦ Θεῶν Φιλοπατόρων τῶν | ἐκ Πτολεμαίου καὶ Βερενίκης Θε|ῶν Εὐεργετῶν. Ἄρηι Νικηφόρωι Εὐάγρωι | Ἀλέξανδρος Συνδαίου Ὀροαννεὺς | ὁ συναποσταλεὶς διάδοχος | Χαριμόρτωι τῶι στρατηγῶι ἐπὶ | τὴν θήραν τῶν ἐλεφάντων, καὶ Ἀπόασις Μιορβόλλου Ἐτεννεὺς | ἡγεμών, καὶ οἱ ὑπ' αὐτὸν τετα|γμένοι στρατιῶται.* Drexler.] [Höfer.]

Nikephoros (*Νικηφόρος*) **1**) als Götterbeiname s. Nikephoroi Theoi. — **2**) s. d. Art. Arantas, Nachträge zu Bd. 1 Sp. 2865 Z. 4 ff. [Höfer.]

Nikias (*Νικίας*): *Plin. n. h.* 7, 196: Fulloniam artem ‚Nicias Megarensis [invenit]. Dieser Nikias ist wohl eine mythische Person und erscheint bei *Plinius* als der mythische Vertreter der uralten und bedeutenden Tuchfabrikation Megaras. Vgl. *Blümner, Technologie* etc. 1, 98. [Roscher.]

Nikippe (*Νικίππη*), **1**) Tochter des Pelops und der Hippodameia. Gemahlin des Sthenelos, dem sie Alkyone, Medusa und Eurystheus gebar, *Apollod.* 2, 4, 5, 5. *Schol. Eurip. Or.* 5. *Hesiod.* bei *Schol. Il.* 19, 116, frg. 120 *Rzach.* Andere Namen der Gemahlin des Sthenelos s. u. Eurystheus und *Heyne, Obss. ad Apollod.* a. a. O. — **2**) Tochter des Thespios, mit welcher Herakles den Antimachos zeugte, *Apollod* 2, 7, 8, 6. — **3**) Priesterin der Demeter in Dotion, deren Gestalt Demeter annahm, um den ihren heiligen Hain verwüstenden Erysichthon zu warnen, ehe sie ihm als strafende Göttin erschien, *Callim. h. in Cer.* 43. [Wagner.]

Nikodamas (*Νικοδάμας*), ein Pygmaie, *Anton. Lib.* 16. Das Nähere unter Gerana. [Höfer.]

Nikodromos (*Νικόδρομος*), Sohn des Herakles und der Thespiade Nike (?), *Apollod.* 2, 7, 8, 4. [Stoll.]

Nikokreon (*Νικοκρέων*), König von Salamis auf Kypern, Vater der Arsinoe, *Hermesianax* bei *Anton. Lib.* 39. Das Nähere unter Anaxarete Bd. 1 Sp. 335, 1 ff. [Höfer.]

Nikomachos (*Νικόμαχος*), Enkel des Asklepios, Sohn des Machaon und der Antikleia, einer Tochter des Diokles, in dem messenischen Pharai. Er und sein Bruder Gorgasos erhielten nach dem Tode des Diokles in Pharai die Herrschaft, und Isthmios, der Sohn des Glaukos, errichtete ihnen daselbst ein Heiligtum, wo sie als wirksame Heroen der Heilkunde noch zu des *Pausanias* Zeit Opfer und Weihgeschenke erhielten. *Paus.* 4, 3, 10. 4, 30, 3. *Gerhard, Gr. Myth.* 2 § 839, 3. 841, 2. *Curtius, Peloponn.* 2, 159. *Thraemer* unt. *Asklepios* Bd. 1 Sp. 625. Von Nikomachos leitete sich die Familie des Philosophen Aristoteles her, in welcher der Name Nikomachos öfter vorkommt, *Hermippos* b. *Diog. L.* 5, 1, 1. *Suid.* v. *Νικόμαχος*. *C. I. Gr.* 8382. [Stoll.]

Nikomedeia. Die Personifikation der Stadt Nikomedeia erscheint auf Bronzemünzen Hadrians mit der Reversaufschrift RESTITVTORI NICOMEDIAE S·C. Nikomedeia kniet, ein Steuerruder haltend, vor dem Kaiser, welcher sie aufhebt, *Cohen, Méd. imp.* 2², 213, 1283. 1284. [Drexler.]

Nikon (*Νικών*), einer der Telchinen: *Tzetz. Chiliad.* 7, 125. 12, 837. [Höfer.]

Nikondas? (*Νικώνδας*), beigeschriebener Name (?) eines sprengenden Flügelrosses (Pegasos), vor dem ein Ephebe erschrocken flieht, auf einer Amphora aus Nola: *Fröhner, Die griech. Vasen u. Terracotten d. großherzogl. Kunsthalle z. Karlsruhe* nr. 146 p. 48. *Gerhard, Arch. Anz.* 9 (1851), p. 34, nr. 15 (hier ohne Namensbeischrift). [Der Name bezieht sich nicht auf das Roſs. Wie das beigefügte *καλός* zeigt, gehört die Vase zu denen mit Lieblingsinschriften, s. *H. Winnefeld, Beschreibung der Vasensammlung.* Karlsruhe 1887 p. 48 nr. 204 und *Wilh. Klein, Die griech. Vasen m. Lieblingsinschriften, Denkschr. d. k. k. Ak. d. W. ph.-h. Cl.* Bd. 39. 1891 Abh. 2 p. 82. Drexler.] [Höfer.]

Nikopolis (*Νικόπολις*), die Stadtgöttin von Nikopolis in Epirus ist dargestellt gewöhnlich mit Turmkrone und Schulterflügeln auf Münzen dieser Stadt, *Head, Hist. num.* 272. *Jul. v. Schlosser, Beschreib. d. altgriech. Münzen* (*Kunsthistor. Samml. d. allerh. Kaiserhauses*, Wien 1893) p. 80 f. nr. 1—14, 17. 18. 25; andere Typen ebenda nr. 56. 63. 73. [Höfer.]

Nikostrate (*Νικοστράτη*), **1**) arkadische Nymphe und Seherin, von Hermes Mutter des Euandros, während sie nach andern (*Plut. Romul.* 21. *Aurel. Vict. orig.* 5. *Serv. Verg. Aen.* 8, 181) selbst eine Tochter des Hermes und Gattin des Euandros war (vgl. *Immerwahr, Kulte u. Mythen Arkad* 1, 226). Mit Euandros wanderte sie 60 Jahre vor dem trojanischen Kriege aus dem arkadischen Pallantion nach Italien aus, wo dieser, von Faunus gastfreundlich aufgenommen, auf dem Palatin die älteste Stadt gründete und Bildung und Gesittung unter den Aboriginern verbreitete. Der Name der Nymphe (die nach vereinzelten abweichenden Angaben Themis oder Tybure hieſs) wurde dort wegen ihrer Weissagungsgabe in Carmenta (s. d.) oder Carmentis umgewandelt, und man errichtete ihr am Fuſse des Kapitols, wo ihre Wohnung gewesen war, nach ihrem Tode (nach *Serv. Aen.* 8, 51 soll sie im Alter von 110 Jahren von ihrem Sohne umgebracht worden sein) einen Altar. *Plut. Romul.* 21. *Quaest. Rom.* 56. *Strab.* 5, 230. *Solin.* 1, 10 ff. *Aurel. Vict. orig.* 5 f. *Serv. Aen.* 8, 51. 130. 336. *Isid. orig.* 1. 4, 1. *Mythogr. Vat.* 1, 70. Als begeisterte Seherin erscheint sie überall als das treibende Element in dem Unternehmen des Euander. Sie treibt ihn zur Auswanderung an (*Serv. Aen.* 8, 51), wählt die geeignete Stelle für die Ansiedelung aus, veranlaſst die Gründung eines Heiligtums des Pan (Lupercal) als des ältesten arkadischen Gottes (*Dion. Hal. Ant. Rom.* 1, 31), und weissagt die künftige Gröſse Roms (*Verg. Aen.* 8, 333 ff. *Ovid. Fast.* 1, 461 ff.). Als Herakles zu Euander kam, verkündete sie ihm zuerst, daſs er einst unter die Götter aufgenommen werden würde, und gab so die Veranlassung zur Gründung der ara maxima (*Strab.* 5, 230. *Dion. Hal.* 1, 40. *Solin.* 1, 10), in deren ätiologischer Kultlegende sie ebenfalls eine Rolle spielt (*Plut. Quaest.*

Rom. 18. *Aurel. Vict. orig.* 6). Näheres und Deutung s. u. Carmenta Bd. 1 Sp. 852 ff., Euander Bd. 1 Sp. 1393 ff., Hercules Bd. 1 Sp. 2281 ff.

2) Kebsweib des Oibalos, Mutter des Hippomedon (der *Apollod.* 3, 10, 4, 3 unter den Söhnen des Oibalos fehlt) *Schol. Eurip. Or.* 457. *Deimling, Leleger* 119.

3) Tochter des thebanischen Feldherrn Phoidos. Als dieser von der Bestrafung der Mörder des Phokos (s. u. Phokos nr. 4), den die Freier seiner Tochter Kallirrhoë erschlagen hatten, siegreich zurückkehrte, wurde ihm auf dem Heimwege die Geburt einer Tochter gemeldet, der er zur Erinnerung den Namen Nikostrate gab. *Plut. am. narr.* 4. [Wagner.]

Nikostratos (*Νικόστρατος*), 1) Sohn des Menelaos und der Helena. Nach Homer (*Il.* 3, 175. *Od.* 4, 12) hatten Menelaos und Helena nur eine Tochter, Hermione, und diese Thatsache wird später mehrfach ausdrücklich hervorgehoben, z. B. *Eurip. Androm.* 898 u. *Lykophr.* 851. Daneben aber gab es eine alte Überlieferung, nach welcher Helena dem Menelaos auch einen Sohn gebar, *ὁπλότατον δ' ἔτεκεν Νικόστρατον, ὄζον Ἄρηος*, *Hesiod. frg.* 122 *Rz. Schol. Soph. El.* 539 (an welcher Stelle Klytaimnestra ebenfalls voraussetzt, dafs Helena zwei Kinder hat), *Kinaithon, Schol. Il.* 3. 175. *Eustath. Il.* 400, 32, wo *Porphyrios* hinzufügt, dafs in Sparta zwei Söhne der Helena, Nikostratos und Aithiolas, verehrt würden (*Lysimach. Schol. Eurip. Androm.* 898). Ebenda nennt *ὁ τὰς Κυπριακὰς ἱστορίας συγγράψας* diesen Sohn Pleisthenes und berichtet, er sei mit Aganos, dem Sohne der Helena und des Alexandros, nach Kypros gezogen. Den Widerspruch gegen *Homer* suchte man später durch die Annahme zu lösen, dafs Nikostratos gleich Megapenthes der Sohn einer Sklavin gewesen sei, weshalb auch beide bei der Thronfolge übergangen wurden; *Paus.* 2, 18, 6. Nach einer rhodischen Sage vertrieben sie nach des Menelaos Tode die Helena, die nach Rhodos floh und dort ihren Tod fand; *Paus.* 3, 19, 9 (s. u. *Helena* Bd. 1 Sp. 1950 f.). Am amykläischen Thron waren Nikostratos und Megapenthes auf einem Pferde sitzend als Gegenstück zu den zwei Söhnen der Dioskuren dargestellt, *Paus.* 3, 18, 13. Der bedeutungsvolle Name Nikostratos legt die Vermutung nahe, dafs wir es, wie bei Ptoliporthes, dem Sohne des Odysseus und der Penelope, mit einem nach der siegreichen Heimkehr von Troia geborenen Sohn der Helena zu thun haben.

2) Gründer der kretischen Stadt Histoi, deren Hafen nach Kynosura, der Amme des Zeuskindes, genannt war. *Aglaosthenes ἐν τοῖς Ναξικοῖς* b. *Eratosth. Catast.* 2. (*F. H. G.* 4, 293). *Hyg. Astr.* 2, 2. *Schol. Germ. Arat. B P* p. 59, *G* p. 114. [Wagner.]

Nikothoë (*Νικοθόη*), eine der Harpyien, welche, als sie durch die Boreaden vom Tische des Phineus verjagt und verfolgt wurden, in den peloponnesischen Flufs Tigres fiel und diesem den Namen Harpys gab; andere nannten sie Aëllopus. *Apollod.* 1, 9, 21, 6 (s. u. Harpyien Bd. 1 Sp. 1842 ff.). [Stoll.]

Nileus: 1) = Neileus 2 (s. d.). — 2) = Neileus 3 (d. i. *Νηλεύς, Νείλεως*; s. d.): *Ammian.* 22, 8, 12: Milesii, inter Ionas alios in Asia per Nileum multo ante locati, Codri illius filium; vgl. ib. 28, 1. 4. Vgl. *Usener, Götternamen* 12 f. [Roscher.]

Nilus s. Neilos.

Nimrod s. Izdubar.

Nineudios (*Νινεύδιος*), Beiname des Zeus im karischen Aphrodisias: *Corr. hell.* 9, 80 nr. 10; der Name erklärt sich nach *Holleaux* a. a. O. aus *Νινόη*, der früheren Bezeichnung für Aphrodisias, *Steph. Byz.* s. v. *Μεγάλη πόλις* und *Νινόη*. [Höfer.]

Ninib, babylonische Gottheit*). Soweit die bisher veröffentlichte religiöse Litteratur der Babylonier erkennen läfst, ist Ninib eine der Stadtgottheiten von Nippur und gilt als Sohn des alten Bel von Nippur (nicht zu verwechseln mit Bel-Merodach, s. Bd. 2 Sp. 2341).

Seiner Naturgrundlage nach ist Ninib zunächst einer der babyl. Sonnengötter, aber nicht, wie früher allgemein angenommen wurde, der Gott der alles verzehrenden und versengenden Süd- oder Mittagssonne, sondern der Gott der Ostsonne (so *Jensen*). Und zwar repräsentiert Ninib nach unserer Auffassung zunächst die geheimnisvolle Sonne, die in den Tiefen des Ozeans verborgen ist, ehe sie im Osten emporsteigt, und sodann die Morgensonne, die, vom Morgenwind begleitet, die Wolken vertreibt. Für diese Auffassung scheint mir besonders bedeutungsvoll eine Stelle des bisher unbeachtet gebliebenen Ninib-Hymnus II R 19 nr. 1, der sagt, dafs Ninib im Ozean (also vor Sonnenaufgang) machtvolle Befehle empfängt, während Anu (der Himmelsgott) inmitten des Himmels ihm furchterregenden Glanz als Geschenk verleiht (seine Erscheinung nach Sonnenaufgang). Dafs Ninib als die vom Winde (Morgenwinde) begleitete aufgehende Sonne gedacht ist, zeigt das Epitheton Ut-gallu (zusammengesetzt aus den Ideogrammen für „Sonne und Wind"). *Jensen's* ziemlich dunkle Erklärung des Ninib als „Sturmsonne" (mit der Erklärung: Sonne [als] Sturm!) will wohl ähnlich verstanden sein. Der Name eines seiner Tempel, den ihm Ur-Bau erbaute, heifst Tempel der 50-Zahl (d. i. Ninibs heilige Zahl), des Gottes, der den finsteren Himmel erhellen möge. II R 57, 31 d heifst er direkt „Gott des Tagesanbruchs".

Aber die folgenden Ausführungen werden zeigen, dafs Ninib nicht allein Sonnengott, sondern auch Gewittergott ist. Die Ninib-

*) Die Lesung **Adar**, die früher allgemein acceptiert war und zur Erklärung des in der Bibel erwähnten babylonischen Gottes Adrammelech herangezogen wurde ist aufzugeben (s. *Jensen, Kosmologie* S. 457 ff.; von *Friedr. Delitzsch, Calwer Bibellexikon*[2] 1893 allerdings noch immer für wahrscheinlich erklärt). Nin-Ib heifst „Herr von Ib" (nach einer Glosse auch Uraš zu lesen). Ib bezeichnet den Kultort, sodann die Gottheit selbst. Der häufig erwähnte Gott Ib (Uraš) dürfte identisch sein mit Ninib. — *Fr. Hommel* schlägt neuerdings die Lesung **Nindar** vor. — Für die phonetische Lesung Ninib dürfte übrigens doch die bei *Asurbanipal* I, 105 vorliegende Schreibung des egyptischen Namens Bu-kur-ni-ni-ip in Betracht kommen. Es scheint doch, als ob der assyrische Schreiber den fremdländischen Namen sich als „Sprofs des Ninib" zurechtgelegt habe; allerdings könnte man für diesen Fall das Gottesdeterminativ vor Ni-ni-ip erwarten.

Hymnen erinnern stellenweise an die Gewitterschilderungen der Psalmen. Besonders der II R 19 veröffentlichte Text erweckt Vorstellungen von Gewittersturm, Gewitter-Wolken u. -Regen, Donner und Blitz. Dazu stimmt auch sein Auftreten bei der Sintflut und die Anrufung Ninibs in den Fluchformeln (s. unt. Sp. 369)*).

Da wir über Ninibs Eigenschaften in anbetracht des mangelhaften Materials nicht endgiltig urteilen können, geben wir zunächst einen Überblick über die Stellen der Keilschriftquellen, die von der Gottheit handeln.

Die wichtigsten Ninib-Texte dürften, wie bereits angedeutet, II R 19 vorliegen. Wegen der schlechten Textbeschaffenheit (K 8531, verbessert durch den unveröffentlichten Text Rm 126)**) sind die beiden Hymnen (nicht nur nr. 1, sondern auch nr. 2 verherrlicht den Ninib, obwohl im letzteren Texte der Name nicht genannt ist) bisher unbearbeitet geblieben.

Die Vorderseite (II R irrtümlich Revers) des Fragments beginnt: „Machtvolle Befehle empfängt er im Ozean (von Ea, dessen Erstgeborener er nach einer assyrischen Inschrift ist), während Anu inmitten des Himmels ihm furchterregenden Glanz (puluḫta, das charakteristische Epitheton Ninibs) verleiht. Die Anunnaki können nichts gegen ihn ausrichten, der sturmflutgleich daherstürmt, (gegen) Ninib, der die Mauer des feindlichen Landes zerstört, sturmflutgleich ......" Die verstümmelten folgenden Zeilen sagen u. a.: „Sein Gang ist auf Befehl Bels nach dem Totenreich (Ekurbad) gerichtet." Die Rückseite des Fragments II R 19 nr. 1 (Rm 126) setzt mit den Worten ein: „Beim Rauschen deines Wagens erzittern Himmel und Erde, beim Erheben deines Armes breitet sich Schatten aus, die Anunnaki, die grofsen Götter, erbeben aufs äufserste. (Nur) den Vater Bel erschreckst du nicht in seiner Wohnung, den Bel in seiner Wohnung erschreckst du nicht, die Anunnaki in der Wohnung der Schicksalskammer machst du nicht zittern."***) In den folgenden Zeilen wird Bel, „der Höchste der Götter", aufgerufen, er soll „dem Ninib, entsprechend(?) seiner Kraft, ein Geschenk machen", wozu man die Aussage der Vorderseite vergleiche.

Auch in II R 19 nr. 2 (K 38, Vorderseite und Rückseite sind verwechselt) erkennen wir mit Bestimmtheit einen Ninib-Hymnus (durch Vergleich mit Redewendungen in II R 19 nr. 1 und IV R 13 nr. 1), obwohl der Name nicht genannt ist. Auch hier ist der Anfang, der, nach den Spuren zu schliefsen, interessante mythologische Angaben enthalten hat, verstümmelt. „..... (Ninib redet): Wer kann gegen meinen furchterregenden Glanz, der ehrfurchtgebietend ist wie Anu (der Himmelsgott), sich aufmachen? Herr bin ich, hochragende Berge heben sich eilends davon, Berge von Alabaster, Diamanten, Lasurstein sind mir übergeben, die Anunnaki nehmen ihre Wohnung gleich ......-Tieren in den Bergspalten. ..... In meiner Rechten trage ich die .....-Waffe, in meiner Linken trage ich die ......-Waffe, die ......-Waffe, die Waffe meiner Gottheit trage ich, die erhabene, Berge niederschmetternde .....-Waffe trage ich, eine Waffe, die wie eine Hyäne Leichen frifst, trage ich, die Berge vernichtende gewaltige Waffe des Anu trage ich, die Berge niederbeugende .....-Waffe, mit sieben..... versehen, trage ich, die Kuh der Schlacht, die .....-Waffe des Feindeslandes trage ich." Auch die Rückseite schildert weiter die Götterwaffen des Ninib, unter denen sich auch eine siebenköpfige befindet.

Den Anfang eines besonders charakteristischen Ninib-Hymnus (K 128) teilt *Jensen* a. a. O. S. 470 f. mit: O Ninib, grofse mächtige Gottheit, Höchster der Anunnaki, Beherrscher der Igigi, Richter über alles, ..., der das Dunkel erhellt, der die Bestimmungen bestimmt den ...... Menschen, starker Herr, der dem Lande wohlthut, durch dessen ...... Krankheit und Kopfrose die Weltteile ...... der Kranke und Elende wiederhergestellt wird, Barmherziger, der Leben schenkt, die Toten lebendig macht, der Recht und Gerechtigkeit handhabt, die [Feinde?] zu Grunde richtet, rastlose Waffe, welche alle Feinde vernichtet, grofser Sturm, der du die Zügel ..... hältst, der du Bestimmungen bestimmst(?), der du Vorzeichen festsetzest, angezündetes Feuer, das die [Bösen?] verbrennt, dessen Name am Himmel Kakkab-mišri ist, dessen Erhabenheit unter allen Igigi, dessen Gottheit unter allen Göttern gerühmt wird .... Die folgenden verstümmelten Zeilen des Fragments enthalten noch die merkwürdige Aussage: „aus dem Arallu (d. i. die Totenwelt) sprichst du", ohne dafs der Zusammenhang festzustellen ist. (Vgl. auch die oben erwähnte Stelle II R 19, die ihn ebenfalls mit der Totenwelt in Verbindung bringt und siehe hierzu Sp. 365 Anm. *).

Das Fragment von Rm 117 leitet ein Bittgebet an Ninib mit folgenden Worten ein: O Herr, in deiner Stadt, die du lieb hast, möge dein Herz sich beruhigen, o Herr, Ninib, [in der Stadt], die du lieb hast, möge sich dein Herz beruhigen, im Tempel der Stadt Nippur, die du lieb hast, [.....]; wenn du in den Tempel .....*) unter Jubel einziehst, ... deine Gemahlin, die Magd der Belit .....

Besondere Schwierigkeiten bieten dem Übersetzer die Ninib-Hymnen IV R 13 (*Bezold*,

*) Vielleicht erklärt sich hieraus auch der Zusammenhang Ninibs mit der Unterwelt. *Roscher* (*Gorgonen u. Verw.* 17 ff. 22 ff. 28 ff.) weist darauf hin, dafs auch bei den Griechen die Gewitter und Gewitterdämonen aus dem Meer oder aus der Unterwelt emporsteigen.

**) Durch Prof. Dr. *Zimmern* wurden mir einige Verbesserungen nach dem Rassamtexte freundlichst zur Verfügung gestellt, ebenso Abschriften einiger weiterer Keilschriftfragmente, die Ninib erwähnen.

***) Die Stelle bestätigt mir die auch sonst sich aufdrängende Vermutung, dafs es verschiedene Arten Anunnaki giebt. Hangt die hiergenannte Schicksalskammer (Ubšukkinaku) mit der des Merodach (Bd. 2 Sp. 2348 ff.) zusammen?

*) Der hier verstümmelte Tempelname heifst nach einem anderen Fragment KU-ME-GUB.

Kat. 2, 483 und K 133). Solange wir nicht den liturgischen Bau dieser Hymnen verstehen, müssen wir auf das Verständnis verzichten*). Ninib wird hier als Sohn des Bel und als unvergleichlicher Kriegsgott angerufen. Der Tempel der heiligen Zahl 50 ist in diesem Hymnus sein Kultort, derselbe also, den schon die Inschrift *Urbau's* erwähnt. K 133 (*Haupt, Keilschriftt.* 79 ff.) rühmt ebenfalls den Kriegshelden Ninib, der mit seinem „Fangnetz"(!) Verderben bringt. Nach einer Stelle des Hymnus scheint es, als ob er, persönlich am Kampfe teilnehmend, zu Rofs oder auf dem Streitwagen stehend vorgestellt würde (Rev. 17 f.).

Unter den historischen Inschriften**) aus assyrischer Zeit heben zwei mit einem Lobpreis des Ninib an. Die Annalen *Assurnasirpal's* beginnen: „Ninib, dem Starken, Allgewaltigen, Erhabenen, dem Höchsten der Götter, dem Streitbaren, Riesigen, dessen Ansturm in der Schlacht ohne Gleichen ist, dem ersten Sohne, dem Zermalmer(?) der Schlachten, dem Erstgeborenen Ea's, dem gewaltigen Kämpen der Igigi, dem Berater der Götter, der Ausgeburt von Ekur***), der den Riegel hält von Himmel und Erde, der die Quellen öffnet, der auf die weite Erde tritt, dem Gotte, ohne den Bestimmungen im Himmel und auf Erden nicht bestimmt werden, dem Grofsmächtigen(?), Starken, dessen Befehl nicht geändert wird, dem Fürsten der Weltteile, der den Herrscherstab und Bestimmungen der Gesamtheit aller Städte verleiht, dem Regenten, dem Ungestümen, dessen Lippenwort unabänderlich ist, dem Gewaltigen, dem Umfassenden, dem Entscheider unter den Göttern, dem Gepriesenen, dem Utgallu, dem Herrn der Herren, dessen Hand die Enden Himmels und der Erde anvertraut sind, dem Könige des Kampfes, dem Mächtigen, der den Widerstand bezwingt, dem Sieghaften, Vollkommenen, dem Herrn der Quellen und der Meere, dem Starken, Schonungslosen, dessen Andrang Flutstrom ist, der das Land der Feinde niederwirft, der die Bösen(?) niederschlägt, dem erlauchten Gotte, dessen Ratschlufs nicht verändert wird, dem Lichte Himmels und der Erde, der das Innere des Weltmeeres erleuchtet, der die Bösen vernichtet, der die Unbotmäfsigen beugt, der die Feinde vernichtet, dessen Namen unter allen Göttern kein Gott ändert, der da Leben schenkt, dem barmherzigen Gotte, zu dem zu beten gut ist, der in Kelaḫ wohnt, dem grofsen Herrn, meinem Herrn —"

Eine Inschrift *Šamši-Rammans* IV. hebt folgendermafsen an: „Dem Ninib, dem starken Herrn, dem Machthaber, dem hehren und erhabenen Fürsten, dem Helden der Götter, der den Riegel Himmels und der Erde hält, der alles regiert, dem Gepriesenen(?) der Igigi, dem Starken, dem Übergewaltigen, dessen Macht nicht übertroffen wird, dem Erstling der Anunnaki, dem Starken unter den Göttern, dem Herrlichen, der seines Gleichen nicht hat, dem Allgewaltigen, dem Utgallu, dem erhabenen Herrn, der auf dem Sturm einherfährt, der wie Samas, das göttliche Licht, die Weltteile übersieht, dem Starken unter den Göttern, der Glanz aussendet, mit Furchtbarkeit erfüllt ist, dem Vollkommenen an gewaltiger Kraft, dem Erstgeborenen Bels, dem Helfer der Götter, seiner Erzeuger, der Ausgeburt von Ešara, dem sieghaften Sohne, der am glänzenden Firmament gewaltig ist, dem Regenten, Sprofs der Kutušar, der Herrin ..... des Anu und Dagan, dessen Wort nicht verändert wird, dem Grofsmächtigen, Erhabenen, Grofsen, der Kraft besitzt, dessen Glieder üppig entwickelt sind, der ein weites Herz, einen klugen Sinn hat, dem Starken unter den Göttern, dem Erhabenen, der da wohnt in Kalḫu, dem prächtigen Heiligtume, dem geräumigen Orte, der Wohnung des Utgallu —".

Auch unter den „offiziellen Gebeten der assyrischen Kirche zur Zeit Asurbanipals" befindet sich ein Gebet an Ninib (*King, Magic* nr. 2), auf dessen Übersetzung wir vorläufig verzichten müssen.

Aus den Hymnen geht hervor, dafs Ninib in der Praxis vor allem als Kriegsgott verehrt wird. Sein Charakter als Gewittergott mag das vermittelt haben. II R 57 und III R 67 wird er deshalb als „Gott der Stärke", Gott des Kampfes aufgeführt*). Die kriegerischen Eigenschaften hat er mit Nergal gemeinsam. Beide Götter aber sind in altbabylonischer Zeit nahe verwandt (ursprünglich identisch?) mit Ningirsu, wie bereits oben Sp. 251 gezeigt wurde. Für die Verwandtschaft des Ninib mit Ningirsu spricht vor allem die Inschrift *Urbau's* (*KB* III, 1 S. 22 f.) mit Gudea. Der Tempel der Zahl 50 (50 ist nach V R 37, 18 die heilige Zahl des Ninib), der auch bei Gudea Ningirsu-Tempel ist, wird IV R 13 ausdrücklich als Kultusort des Ninib genannt.

Neben Bel, seinem Vater (siehe die Sintflutgeschichte Bd. 2 Sp. 796), steht dem Ninib am nächsten Anu, der Himmelsgott, dem er wiederholt beinahe gleichgestellt wird (näheres bei *Jensen, Kosmologie* S. 136 f.). Kurios ist, dafs der Riese Eabani, den Aruru aus Lehm knetet, um dem Gilgameš einen Rivalen zu schaffen, auf der 2. Tafel des Zwölftafel-Epos abwechselnd Anu-Spröfsling und Ninib-Spröfsling genannt wird (s. Bd. 2 Sp. 806).

Eine Übersicht über die Kultgeschichte des Ninib zu geben, wie wir es bei Marduk, Nebo, Nergal versuchten, ist zur Zeit nicht möglich. In der Zeit vor Ḫammurabi wurde er wohl besonders in Nippur verehrt als Sohn des alten Bel. Schon damals galt er als Kriegsgott. Ḫammurabi sagt, dafs ihm Ninib

*) Die Litaneien erinnern an die an Varuṇa gerichteten Hymnen des Rigveda, für die wiederholt semitischer Ursprung vermutet worden ist.

**) Zu den beiden folgenden Hymnen vgl. *Jensen* a. a. O. S. 465 ff.

***) In dem Ninib-Hymnus II R 19 sind die Menschen Šiknât napišti Ekur „Lebewesen von Ekur" genannt.

*) Von den übrigen Epitheta, die wir mythologisch nicht näher erklären können, seien erwähnt: „Ninib als Gott der Priester (ša ramkûti), als „hoher erhabener Verkünder" (nabû tizkaru elû), als „Gott der Entscheidung" (ša pirišti).

„eine grofsartige Waffe“ verliehen habe. Wie hoch seine Stellung im Pantheon gewürdigt war, zeigt Nebukadnezars I. Inschrift, die ihn den „König Himmels und der Erde“ nennt. Auch IV R 38, 28c ist beachtenswert, wo Ninib und Gula direkt neben Anu, Bel, Ea als Volksgötter genannt sind.

Mit Vorliebe erscheint er in der älteren Zeit als Repräsentant verderbenbringender Naturkräfte. In der Sintflutgeschichte „schreitet er dahin, die Ufer überschwemmend“ und ist samt seinem Vater Bel(?) erzürnt, dafs einer dem Gericht entronnen ist. Auf einer der Urkunden von Merodachbaladan I. (*1. Mich.* IV, 3f.) werden Ninib und Gula als die Götter des Verderbens aufgerufen, die dem Frevler Fluch bringen sollen, vgl. auch III R 41 u. a.

Unter den assyrischen Königen stand der Ninib-Kultus zeitweise in hohem Ansehen. In einem assyrischen Wahrsagertexte (*Révue sém.* 1, 168), der sich auf eheliche Verhältnisse bezieht, wird es als besonderes Unglück hervorgehoben, wenn Ninib seine Hilfe versagt. Die Hymnen des *Asurnasirpal* und *Samsiramman* IV. wurden bereits oben besprochen. Tiglatpileser I. verehrt Ninib und Nergal als die Götter der Waffen und des Bogens und zieht in Ninibs Namen auf Elephanten- und Löwenjagd. *Asurnasirpal* nennt ihn mit Vorliebe neben Asur, dem assyrischen Götterkönig; er hält sich für den „Berufenen des Ninib“, der „sein Priestertum lieb hat“. In Kelaḫ baut er ihm ein Heiligtum (vgl. auch den Text K 418 bei *Craig, Rel. Texte* II S. 20), errichtet ein Ninib-Bildnis von Stein und Gold und stiftet Ninib-Götterfeste in den Monaten Sabat und Ulal. Sargon baut ihm einen Tempel in Dur-Sarrukin, seiner neuen Residenz, und *Asurbanipal* sagt: Ninib, der Sohn Bels, sei die Lanze, der grofse Held, der mit seinem spitzen Pfeile das Leben der Feinde vernichte.

Der Planet des Ninib ist Mars (nicht Saturn, wie *Jensen, Kosmologie* S. 136ff. zu beweisen versucht, siehe hierzu unsere Ausführungen Art. Nergal, Bd. 3 Sp. 266f.). Dafs die Griechen ihn *Κρόνος* nannten, stimmt zu der nahen Verwandtschaft des Ninib mit dem Himmelsgott Anu.

Die wiederholt erwähnte Gemahlin des Ninib ist Gula, die II R 59 Herrin von Nippur und Herrin des Tagwerdens genannt ist. Als Gemahlin des Gottes der Morgensonne ist sie auch Ärztin und Totenerweckerin (IV R 19, 7f. b. u. ö.). Eine Tochter des Ninib wird III R 68, 25 gh genannt mit dem Epitheton: „Herrin des Rechtes“. [Alfred Jeremias.]

Ninos (*Νίνος*, nicht *Νῖνος*, wie sich aus den von *Pape-Benseler* s. v. gesammelten metrischen Belegen ergiebt), der Stifter des assyrischen Reichs und Erbauer von Ninive, war ein Sohn des Belos, d. h. des Gottes Bel (*Herodot* 1, 7. *Kephalion* b. *Synkell.* p. 167. *F. H. G.* 3, 626. *Kastor* b. *Euseb. Chron. epit. Syr. App.* 1, 54 *Schöne. Tzetz. Chil.* 7, 159), oder des Kronos (*Ioann. Antioch. frg.* 3 u. 4. *F. H. G.* 4, 541f., *Malalas* 1, 19; vgl. *Alex. Polyhist. frg.* 3. *F. H. G.* 3, 212: *Βαβυλωνίους γὰρ λέγειν πρῶτον γενέσθαι Βῆλον, ὃν εἶναι Κρόνον*, weshalb auch *Ioann. Antioch.* den Zeus als Bruder und Rhea = Semiramis als Mutter und Gattin des Ninos bezeichnet), oder des Arbelos, eines Nachkommen des Belos (*Abyden.* b. *Euseb. Chron. exc. Lat. App.* 1, 197 *Schöne. F. H. G.* 4, 284). Durch eine seltsame genealogische Kombination macht *Herodot* Ninos zum Enkel des Alkaios, des Sohnes von Herakles und Omphale, so dafs des Ninos Sohn Agron der erste Heraklide auf dem lydischen Throne wird (1, 7 mit *Steins* Anm. *O. Müller, Proleg. z. einer wiss. Myth.* 188. *E. Meyer, Gesch. d. Altert.* 1, 307). Was *Herodot* weiter über Ninos *ἐν τοῖς Ἀσσυρίοισι λόγοισι* berichtet hat oder berichten wollte, wissen wir leider nicht, doch ist *Danckers* Vermutung, dafs bei ihm nur Ninos, nicht aber Semiramis an der Spitze des assyrischen Reiches gestanden habe, da Semiramis von *Herodot* 1, 184 im 7. Jahrhundert als Königin von Babylon genannt werde (*Gesch. d. Altert.* 2[5], 22), unsicher. — Die Geschichte des Ninos erzählt *Diodor* 2, 1ff. (Auszug b. *Euseb. Chron.* 1, 55 *Schöne*) nach *Ktesias* (*Duncker* a. a. O. 2, 11. *Marquart, Philol. Suppl.* Bd. 6, 501ff. *v. Gutschmid, Kl. Schr.* 5, 25ff. *Wachsmuth, Einleit. i. d. Stud. d. alt. Gesch.* 369, 707. *Krumbholz, Rhein. Mus.* 52, 237ff.). Nachdem er sein Volk an den Waffendienst gewöhnt hatte (nach *Ktesias* bei *Iustin.* 1, 1, der mit ihm seine Geschichte beginnt, war er überhaupt der erste König, der fremde Länder dauernd eroberte), verband er sich mit Ariaios, dem König von Arabien, und unterwarf sich Babylonien, Armenien und Medien, dessen König Pharnos er samt seinen Kindern töten liefs (c. 1). Durch diese Erfolge zum weiteren Vordringen ermutigt, eroberte er in 17 Jahren ganz Asien vom Tanais bis zum Nil mit Ausnahme von Indien und Baktrien (c. 2; *totius Orientis populos subegit, Iustin.* 1, 1, vgl. *Plat. Legg.* 3, 685 c. *Alex. Polyhist. frg.* 2. *F. H. G.* 3, 210). Darauf gründete er die Stadt Ninos am Tigris (c. 3, vgl. *Nicol. Damasc. frg.* 9; *Diodor* nennt den Euphrat, vgl. *Jacoby, Rhein. Mus.* 30, 575. *Duncker* a. a. O. 2. Andere Zeugnisse *Strab.* 2, 84. 16, 737. *Steph. Byz.* s. v. *Νίνος* u. *Χαλδαῖοι*). Der folgende Krieg gegen Baktriana führte ihn mit Semiramis zusammen, der Gattin seines Feldherrn Onnes, einer Tochter der Göttin Derketo, durch deren kluges und thatkräftiges Eingreifen die Eroberung der feindlichen Hauptstadt gelang. Mit ihr vermählte er sich, nachdem er ihren Gatten durch seine Drohungen zum Selbstmord getrieben hatte (c. 4ff.). Dagegen war nach *Conon* 9 Semiramis nicht die Gattin, sondern die Tochter des Ninos. Beider Sohn war Ninyas (vgl. c. 21. *Iustin.* 1, 1. *Athen.* 12, 528e) oder Sardanapallos (nach *Herodot* 2, 150. *Nicol. Damasc. frg.* 8. *F. H. G.* 3, 357); *Kastor* b. *Euseb. Chron.* 1, 55 *Schöne* giebt an, dafs nach Sardanapallos ein zweiter Ninos geherrscht habe. Als letzten Krieg des Ninos bezeichnet *Iustin* 1, 1 den Zug gegen den zauberkundigen Baktrerkönig Zoroaster (vgl. *Arnob. adv. nat.* 1, 5 p. 7, 17 *Reiff.*). Nach seinem Tode errichtete ihm seine Nachfolgerin Semiramis ein mächtiges Grabmal, angeblich 9 Stadien hoch

und 10 Stadien breit (*Diod.* c. 7). Die von dem Iambographen *Phoinix* (*Athen.* 12, 530 e) wiedergegebene Grabschrift pafst besser für den weichlichen Ninyas, als für den Kriegshelden Ninos; denn derselbe *Phoinix* hob an andrer Stelle die kriegerisch einfache Lebensweise des Ninos hervor (*Ath.* 10, 421 d). *Ovid* (*Met.* 4, 88) verlegt die busta Nini nach Babylon. An den Königspalästen der von ihr erbauten Stadt Babylon liefs Semiramis sich und ihren Gatten zweimal darstellen, auf der Jagd und zusammen mit dem Gotte Bel (*Diod.* c. 8). Die Regierungszeit des Ninos wurde von *Kastor* auf 52 Jahre berechnet (*Kephalion* a. a. O.); ihr Anfang fiel nach *Ktesias* in das Jahr 2189 v. Chr., nach *Eusebios* (*Chron.* 1, 56. 2, 11 *Schöne*) 2057, vgl. *Duncker* a. a. O. 22.

Eine spätere Umbildung der Ninossage finden wir bei *Diodor*, der nach einem Schriftsteller *Athenaios* und anderen berichtet, Semiramis sei eine Hetäre gewesen, die, von Ninos zu seiner Gattin erhoben, ihn bewog, ihr auf fünf Tage (einen Tag bei *Plutarch*) die Herrschaft zu überlassen, und diese dazu benutzte, ihn durch seine Leibwächter einkerkern und töten zu lassen (*Diod.* 2, 20. *Deinon* b. *Ael. V. H.* 7, 1. *F. H. G.* 2, 89. *Plut. amator.* 9). Keine Beachtung verdient die Angabe des *Kephalion* (vgl. über ihn *Wachsmuth* a. a. O. 150), Ninos sei nicht in Ninive gestorben, sondern habe, nachdem er die Unkeuschheit seiner Gattin durchschaut, sein Reich verlassen und sei nach Kreta geflüchtet (bei *Moses v. Chorene* 1, 15. *F. H. G.* 3. 627). Endlich ist Ninos zum Helden eines wahrscheinlich im 1. Jahrhundert v. Chr. entstandenen Romans geworden, dessen Fragmente aus einem Berliner Papyrus *Wilcken* (*Hermes* 27, 161 ff., vgl. *Levi, Rivista di filologia.* N. S. 1, 1—22) trefflich herausgegeben hat. Er erscheint als siebzehnjähriger tugendhafter Königssohn. Im Mittelpunkt steht die Liebe zu seiner jugendlichen Base, in der *Wilcken* wegen des Namens ihrer Mutter Derkeia (Derketo) Semiramis richtig erkannt hat, obwohl auch von deren mythischem Charakter nichts übrig geblieben ist. Das eine Fragment giebt eine ausführliche Schilderung des bei *Diodor* nur kurz erwähnten Kriegs gegen Armenien.

Ninos, den man mit dem biblischen Nimrud zusammengestellt hat, ist eine rein mythische Gestalt, von der die Geschichte nichts weifs. Der Stadtheros von Ninive wird mit der Göttin Semiramis zu einem Königspaar verbunden, und in ihre Thaten drängt die Sage die Entstehung und den in Jahrhunderten allmählich erfolgten Ausbau des assyrischen Weltreichs nach bekannter Methode zusammen, so dafs für ihre Nachfolger nichts mehr zu thun übrig bleibt. Als Quelle des *Ktesias*, auf den die uns erhaltenen Berichte zurückgehen, nahm *Duncker* (a. a. O. 2, 17 ff. 4, 16) ein medopersisches Epos an, dessen älteste Ausbildung er in die erste Hälfte des 6. Jahrhunderts setzt, *Spiegel* (*Ausl.* 677 u. 701 ff. *Ztschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch.* 45, 202. *Krumbholz, Rhein. Mus.* 52, 282 ff.) dagegen mündlich überlieferte Sagen. Weiteres s. u. *Semiramis.* [Wagner.]

Niobe (*Νιόβη*) **und die Niobiden.** Die älteste, episodische, Erwähnung des Niobemythus findet sich im 24. Gesang der *Ilias* (v. 599—620). Achilleus hat die Leiche des Hektor auf den Wagen gehoben und verkündigt, in sein Zelt zurückkehrend, dem Priamos die vollzogene Lösung seines Sohnes. Tröstend redet er darauf dem bekümmerten Greise zu: „Nun lasse uns aber an das Mahl denken, denn selbst die schönhaarige Niobe dachte an das Essen, sie, der doch z w ö l f Kinder im Hause gestorben waren, sechs Töchter und sechs jugendkräftige Söhne. Diese hatte Apollon mit dem silbernen Bogen getötet, jene Artemis, die pfeilfrohe, weil nämlich Niobe sich der schönwangigen Leto verglich. Nur zwei, behauptete sie, habe Leto geboren, sie selbst dagegen viele. Obgleich nun jene nur zwei waren, so vernichteten sie doch alle. Neun Tage lagen diese in ihrem Blut und niemand war da, sie zu bestatten; zu Steinen hatte der Kronossohn die Leute gemacht. Am zehnten Tage aber bestatteten sie die himmlischen Götter. Niobe aber dachte dann an das Essen, als sie müde war des Thränenvergiefsens. [Jetzt aber in den Felsen, im einsamen Gebirge, auf dem Sipylos, wo, wie man sagt, die Lagerstätten der Göttinnen sind, der Nymphen, die am Acheloos tanzten, dort, zu Stein geworden, zehrt sie an dem Kummer, dem von den Göttern verursachten.] Nun, wohlan, trefflicher Greis, wollen auch wir uns um das Essen bekümmern. Nachher mögest du wieder deinen geliebten Sohn beweinen, wenn du ihn nach Ilios gebracht haben wirst; ein vielbeweinter soll er dir sein." Die eingeklammerten Verse (614—617) sind den *Scholien* zufolge von *Aristophanes v. Byzanz,* dann von *Aristarchos* mit Athetese belegt worden, wegen ihres ungehörigen Eintretens in den Zusammenhang, wegen des dreifach wiederholten *ἐν*, endlich wegen des *hesiodische* Ausdrucksweise verratenden Wortes *ἐρρώσαντο*. Die Athetese ist auch von den meisten Neueren angenommen worden. Für die Echtheit der vier Verse ist mit Entschiedenheit nur *Peppmüller* (*Kommentar d. 24. Buches d. Ilias* S. 286. 291—294; vgl. noch *Düntzer, Homer. Abh.* S. 370 ff.) eingetreten, ja er hat gerade diese Verse als Hauptstütze seiner Hypothese von der smyrnäischen Herkunft des 24. Gesanges benutzt. Die Vergleichung des Priamos, welcher aufgefordert wird, seinen Kummer nur auf kurze Zeit zu unterbrechen, da er doch ohnehin nachher nie aufhören werde, seinen Sohn zu beweinen, mit der Niobe, die auch ihren Kummer für einen Augenblick unterbrach und nachher in der Versteinerung fortfuhr, unaufhörlich an ihrem Schmerze zu zehren, dieser Vergleich scheint in der That nichts zu enthalten, was unpassend und entbehrlich wäre. Auf einen begrifflichen Zusammenhang der athetierten mit den für echt erklärten Versen deutet der gemeinsame Zug der Versteinerung hin, hier des Volkes der Niobe, dort dieser selbst. Sollte demnach das verwerfende Urteil der alexandrinischen Kritiker dennoch richtig und die Schilderung des Endschicksals der Niobe das Einschiebsel

eines Rhapsoden sein, so wäre diese Interpolation doch für uns verhältnismäſsig sehr alten Ursprungs, ja wir hätten, wie *Stark* (*Niobe u. d. Niobiden* S. 27) hervorhebt, hier ein altes Einschiebsel eines die Lokalität von Smyrna und dem Sipylos hervorziehenden Rhapsoden. Übrigens ist hervorzuheben, daſs v. 615 ἐν Σιπύλῳ, ὅθι φασὶ θεάων ἔμμεναι εὐνὰς νυμφάων eine Art von Erläuterung aus nachhomerischem Sagenstoff findet durch *Quintus v. Smyrna*, *Posthom.* v. 291 ff., wo es von der Nymphe Neaïra heiſst: μιχθεῖσ' ἐν λεχέεσσιν ὑπαὶ Σιπύλῳ νιφόεντι ἧχι θεοὶ Νιόβην λᾶαν θέσαν. Die altertümliche Fassung des in der *Ilias* erwähnten Mythus verrät sich in einigen eigentümlichen Zügen, welche in den uns erhaltenen jüngeren Erzählungen nicht mehr wiederkehren, wie die Bestattung der Niobiden am zehnten Tage durch die Götter und die Versteinerung des Volkes. Über den Ort der Haupthandlung enthalten jene Verse der *Ilias* ebenso wenig eine Andeutung, wie die Fragmente der andern älteren Epiker und lyrischen Dichter. Auch findet sich in ihnen noch kein bestimmter Hinweis auf die genealogische Verbindung der Niobe mit den in der späteren Litteratur zu ihr in nächster Beziehung stehenden mythischen Personen. Bei *Homer* begegnen uns Tantalos, Pelops, Chloris, Amphion und Zethos, ohne daſs ihr verwandtschaftliches Verhältnis zur Niobe zur Sprache kommt.

Von der Erzählung des *Hesiodos* ist nur die Notiz erhalten, daſs er die Zahl der Söhne und Töchter der Niobe auf je zehn angab (*Apollodor, Bibl.* 3, 5, 6). Nach *Ailianos* (*v. h.* 12, 36) freilich hätte *Hesiodos* nur von neunzehn Kindern geredet. Dieser Widerspruch löst sich nach *Starks* (*Niobe u. d. Niobiden* S. 30) Vermutung dadurch, daſs der Dichter von neunzehn getöteten Kindern gesprochen hat, ein zwanzigstes (Chloris?), dessen Rettung ihm bereits bekannt war, ausschlieſsend. Nach *Marksche∫fel* (*Hes. fr.* 41) wäre die eine Angabe im Κατάλογος vorgekommen, die andere in den Ἠοῖαι. Auf die Zahl der Niobiden beziehen sich weitaus die meisten auch der anderen Dichterfragmente. Nach dem *Venet. Schol. Il.* 24, 604 hatten die νεώτεροι teils zwanzig, teils vierzehn Niobiden angegeben. Die erstere, die *hesiodische*, Zahl wird angeführt aus *Mimnermos* (bei *Ael. v. h.* 12, 36), *Pindar* (*Ael.* a. a. O. *Gell. N. A.* 20, 7) u. *Bakchylides* (*Gell. ebd.*). Die andere Zahl, zweimal sieben, kam vor beim Hermioneer *Lasos* (*Ael.* a. a. O.), welcher um das Jahr 500 in Athen lebte, und wurde die herrschende bei den attischen Dichtern *Aischylos, Sophokles, Euripides* u. *Aristophanes* (s. d. Stellen in *Trag. G. Fr. rec. Nauck* p. 50. 228. 500). Abweichende Zahlen begegneten bei *Sappho* (*Gell.* 20, 7) und *Alkman* (*Ael.* a. a. O.), welche von achtzehn und zehn Niobiden gedichtet hatten. Es ist auffallend, daſs die aufgeführten Zahlen, einerseits 18, andererseits 14 und 10, immer um zwei von den beiden Grundzahlen, *Hesiods* zwanzig und *Homers* zwölf, differieren. Vielleicht spielt hier die Tradition herein, daſs zwei Kinder der Niobe vom Untergange verschont blieben. Diese Tradition ist für uns zuerst bezeugt durch ein Fragment der um Ol. 67, 3 = 510 blühenden Dichterin *Telesilla* (bei *Apollodor Bibl.* 3, 5, 6). Die Geretteten hieſsen bei ihr Amyklas und Meliboia, bei andern (*Apollod* a. a. O.) Amphion und Chloris. Diese zwei wurden vielleicht ursprünglich entweder von der Gesamtzahl 20 oder 12 abgezogen, sodaſs 18 oder 10 den Tod gefunden hätten, oder zu den zwölf von *Homer* als getötet bezeichneten hinzugerechnet. Völlig entfernt von jener epischen Tradition halten sich *Hellanikos* (*fr.* 54 *Müll.* im *Schol. Eur. Phoen.* 162), der vier Söhne und drei Töchter annahm, der Aristoteliker *Herodoros v. Herakleia* (bei *Apollod.* 3, 5, 6), bei welchem die Zahl auf zwei Söhne und drei Töchter herabgesetzt war (*C. Müller, F. H. G.* 2, 30 stellt auch bei ihm die Zahlen δ' und γ' her), und die bei *Gellius* 20, 7 erwähnten *quidam alii auctores*, die im ganzen nur drei Kinder (vielleicht war die argivische Niobe gemeint) anerkannten. Anderweitigen Inhalts sind nur zwei Fragmente der älteren Lyrik. Aus einem Gedichte der *Sappho*, wohl demselben, in welchem von den zehn Niobiden die Rede war, ist der merkwürdige Vers erhalten (*fr.* 31 bei *Athen.* 13, 571 D): Λατὼ καὶ Νιόβα μάλα μὲν φίλαι ἦσαν ἕταιραι (Freundinnen), und *Pindar* (*fr.* 64 B bei *Plut. de mus.* 15) hatte in einem Paian gesungen, daſs bei der Hochzeit der Niobe Anthippos zuerst die lydische Harmonie gelehrt hätte, was zu beweisen scheint, daſs dem Dichter Niobe bereits als Tochter des lydischen Tantalos bekannt war (vgl. *Ol.* 1, 36 Λυδοῦ Πέλοπος).

Der Niobemythus diente als Stoff der Tragödie. Aus den wenigen Bruchstücken der 'Niobe' des *Aischylos* erhellt, daſs hier Vater der Heldin Tantalos, der Lyderkönig, war (*fr.* 158), Amphion ihr Gemahl (*fr.* 160). Der Palast des Amphion wird von Zeus durch Feuer zerstört (ebds.), was wohl durch einen Boten gemeldet wurde. Niobe, ihrer vierzehn Kinder beraubt, verbrachte einen groſsen Teil des Stückes schweigend, verhüllt, in tiefen Schmerz versunken, am Grabe sitzend (*Trag. G. F. rec. Nauck*[2] p. 50). Der Sipylos war erwähnt (*fr.* 163), die Handlung spielte wohl an diesem Berge (*Stark* a. a. O. S. 37), jedenfalls in Lydien, weil Tantalos redend auftrat, zuerst seiner eigenen Macht sich rühmend (*fr.* 158), dann sein furchtbares Geschick, wohl die Zerstörung seines Herrschersitzes durch ein Erdbeben*), beklagend (*fr.* 159). Wohin der Dichter die Vorhandlung, die Tötung der Kinder, verlegt hatte, ist aus den Fragmenten nicht ersichtlich, obgleich wohl Theben als Königsstadt des Amphion vorauszusetzen ist. Vielleicht gehörte *Aischylos* zu den Dichtern, welche auch die Tötung und Bestattung der Niobiden, wie die Verwandlung der Niobe, nach Lydien verlegten (vgl. *Schol. Townl.* Ω 602 ἡ δὲ συμφορὰ αὐτῆς, ὡς μέν τινες ἐν Λυδίᾳ, ὡς δὲ ἔνιοι, ἐν Θήβαις.**) *Sophokles* hatte, wie

*) Vgl. die verdorbene Glosse *Phot. Lex.* p. 331, 15 νοβαχχίζειν — σεισμὸς Νιόβη, wo *Ruhnken* und *Naber* verbessern Αἰσχύλος Νιόβῃ (*Nauck* p. 50).

**) *Stark* (a. a. O. 39) vermutete, daſs das *aischyleische* Stück nach dem Tode der Kinder in Lydien spielte,

das *Scholion* weiter angiebt, den Untergang der Kinder in Theben erfolgen und darauf Niobe nach Lydien heimkehren lassen (vgl. auch *Eustath. Comm. Il.* p. 1367, 21). Auf *Sophokles* bezog sich, nach *G. Hermanns* Vermutung, die verdorbene Stelle des *Aristoteles* (*Poet.* c. 18), wo jemandes Tragödie '*Niobe*' wegen des verletzten Gesetzes der Einheit von Zeit und Ort getadelt und dieser das gleichnamige Stück des *Aischylos*, wie es scheint, als Muster gegenüber gestellt wird. Von dem Inhalte der verlorenen Tragödie '*Niobe*' wissen wir nur, daſs der Untergang der Niobiden auf der Scene dargestellt war und einer der Sterbenden seinen Liebhaber (ἐραστής) auffordert, ihn umarmend zu schützen (*fr.* 410). Sonst hat *Sophokles* des Mythus Erwähnung gethan in der '*Antigone*' (v. 822—838) und '*Elektra*' (v. 150—152). Im Begriffe, „allein von den Sterblichen", wie der Chor sagt, lebend zum Hades hinabzusteigen, vergleicht Antigone sich mit der Niobe: „Ich habe gehört, wie die jammervolle Tochter des Tantalos, die phrygische Fremde, an der Höhe des Sipylos, der Felsen, gleich dem zähen Epheu wachsend, bezwungen hat und jetzt im Regengusse zerflieſst, wie die Sage der Menschen lautet; der Schnee verläſst sie niemals und unter den weinenden Brauen netzt er ihr den Hals. Ihr sehr ähnlich bettet auch mich die Gottheit." Der Chor antwortet: „Ja sie war Göttin und göttlichen Stammes, wir aber sind Sterbliche und von Sterblichen abstammend" u. s. w. Elektra beruft sich, als Antwort auf die Mahnung der Chores, Maſs zu halten in der Totenklage, auf die Aëdon und Niobe. „Dich, allduldende Niobe", singt sie, „ehre ich als Göttin, die du im Felsengrabmal stets weinst." *Euripides* gedachte der zweimal sieben von Loxias getöteten Niobekinder im '*Kresphontes*' (*fr.* 455), in den '*Phönizierinnen*' (v. 159) steht Polyneikes mit Adrastos vor Theben „nahe dem Grab der sieben Mädchen der Niobe".

Aus einer ähnlichen epischen Überlieferung, wie sie den attischen Tragikern bekannt war, stammt auch die Erzählung des Logographen *Pherekydes*, welcher die Niobesage im achten oder zehnten Buch seiner Genealogieen (vgl. *Müller, F. H. G.* 4, 639. *Thrämer, Pergamos* S. 8) dargestellt hatte. Niobe und Pelops sind Kinder des Tantalos (*fr.* 93. 105 bb), ihre Heimat war also Lydien. Niobe hatte zwölf Kinder, wie *Pherekydes* mit *Homer* übereinstimmend berichtete, indem er auſserdem, zum erstenmal für uns, auch ihre Namen aufzählt (*fr.* 102 b). Als Söhne giebt er an Alalkomeneus, Pheres, Eudoros, Lysippos, Xanthos, Argeios, als Töchter Chione, Klytia, Melia, Hore, Lamippe, Pelopia. Die Neïs, welche andere eine Tochter der Niobe und des Amphion genannt hatten und von welcher das Neïtische Thor von Theben seinen Namen tragen sollte, kannte *Pherekydes* als Tochter des Zethos (*fr.* 102 c). Nach ihrem Unglück kehrt Niobe nach Lydien zurück, findet die Stadt ihres Vaters zerstört und letzteren seiner Strafe übergeben, da fleht sie zu Zeus, der sie zu Stein werden läſst. Von dem Steinbild rinnen Thränen herab, und es blickt nach Norden (*fr.* 105 bb aus *Schol. Il.* 24, 617). Aus den Fragmenten des *Pherekydes* ist nicht ersichtlich, wo nach ihm der Schauplatz des Kindermordes war. Im *fragm.* 102 (Aëdon, die Frau des Zethos will einen Sohn des Amphion töten aus Neid, weil sie selbst nur zwei Kinder, Itys und Neïs, hatte, die Frau des Amphion aber sechs; in der Dunkelheit tötet sie aber ihr eigenes Kind, Itys) sind der hier unbenannten Gattin des Amphion nicht zwölf, sondern nur sechs παῖδες (wegen der Neïs nicht als Söhne, sondern als Kinder zu verstehen) zuerteilt, woraus *Thrämer* (a. a. O. S. 8) geschlossen hat, daſs die Gattin des Amphion bei *Pherekydes* nicht Niobe und auch nicht Theben ihr Wohnsitz und der Schauplatz ihres Unglücks war. Aus dem Namen des einen Sohnes Ἀλαλκομενεύς folgert *Thrämer* weiter, daſs *Pherekydes* die Niobe im böotischen Alalkomenai wohnen und leiden lieſs. Als Eigentum desselben Logographen betrachtet *Thrämer* auch die von *Eustathios* zu *Homer* p. 1367, 21 (vgl. *Schol. B V* zu *Il.* 24, 602) unbenannten Autoren zugewiesene Nachricht von Alalkomeneus als Gemahl der Niobe.*)

Während wir annehmen dürfen, daſs in der epischen Tradition, wie sie das attische Drama übernahm, Lydien und daneben, wohl unter dem Einfluſs der *hesiodischen* Epik, das böotische Theben als Schauplatz der Handlung üblich geworden waren, fehlt uns jede sichere Spur eines Vorkommens von Argos in der geläufigen epischen Überlieferung. Die argivische Niobe tritt auf den Schauplatz bei *Akusilaos*, welcher, nach einer häufig geäuſserten Vermutung, aus der epischen Φορωνίς geschöpft hätte (vgl. u. a. *Kinkel, Ep. Gr. Fr.* p. 209. *Stark* S. 31. *Ed. Meyer, Forsch. zur alt. Gesch.* S. 89). Diese Niobe wurde, bezeichnend für die schon feste Tradition, nicht der Tantalostochter der kleinasiatischen und böotischen Epik gleichgesetzt, sondern mit der neuen Heimat verbindet sich eine neue Genealogie. Sie gilt als Tochter des Phoroneus, und nach den Worten des *Solon* bei *Platon* (*Tim.* p. 22 a) giebt es nichts Älteres in menschlicher Überlieferung, als die Reden von Phoroneus, der der Erste genannt wird, und von Niobe (περὶ Φορωνέως τοῦ πρώτου λεχθέντος καὶ Νιόβης).**)

G. Hermann (*Opusc.* 3, 43 ff.) nahm selbst für den Tod der Niobiden und des Amphion Lydien als Schauplatz an.

*) Hinzugefügt sei noch, daſs *Thrämer* (S. 9) aus den Namen der *pherekydeischen* Niobiden Pelopia, Argeios und Phereus (vgl. *Il.* 9, 151 Φηραί als Stadt im Besitz des Agamemnon) folgert, daſs die Niobe des Logographen auch Beziehung zum Peloponnes und Argos hatte, und „von einem Punkte des Peloponnes nach Alalkomenai vermählt worden war". Da nun *Il.* 2, 104 Pelops als Herrscher in Argolis erscheint, andererseits *Pherekydes* in der charakteristischen Zwölfzahl der Niobiden mit der *Ilias* übereinstimmt, so nimmt *Thrämer* (S. 11) keinen Anstand, die Niobeepisode der *Ilias* (ohne die interpolierten Sipylosverse) und die rekonstruierte Relation des *Pherekydes* (mit Alalkomeneus als Gemahl, aber ohne den lydischen Vater und den Sipylos) auf ein und dasselbe urgriechische Sagengut zurückzuführen.

**) Ob unter der Phoroneustochter im *hesiod. Fragm.* 42 *K.* (bei *Strabo* p. 471), welche einem Hekateros (die Handschriften schwanken zwischen Ἑκατέρω, Ἑκατέρου,

Als Gemahlin des Phoroneus und Mutter der Niobe werden genannt die Nymphe Telodike (*Akusilaos fr.* 11 bei *Tzetzes* zu *Lykophr.* 111. *Apollod. Bibl.* 12, 1, 1. *Schol. Plat. Tim.* p. 22 a) oder Peitho (*Schol. Eur. Or.* 932) oder Kerdo (*Paus.* 2, 21, 2; bei *Hygin. fab.* 145, p. 23 *Schm.* wohl Cerdo anstatt Cinna zu schreiben). Nach einer Notiz bei *Eusebios* (*Hieron. zu Abr.* 211 u. *Synk* p. 236) wäre indessen Niobe nicht Gemahlin des Phoroneus gewesen, sondern seine Mutter von Inachos, welcher der gewöhnlichen mythographischen Überlieferung gemäfs Vater des Phoroneus und Sohn des Okeanos und der Tethys ist. Nach *Akusilaos* (*fr.* 11, dazu *Apollod.* 2, 1, 1. *Dion. Halic.* 1, 11, 17. *Diod.* 4, 14. *Hyg. fab.* 145, p 24. *Schol. Eur. Or.* 932. *Lact. Plac. Schol. Stat. Theb.* 4, 589) wurde Niobe, die Tochter des Phoroneus, Geliebte des Zeus, als Tochter des 'ersten' Menschen die erste sterbliche Geliebte. Sie gebar von Zeus die Söhne des Argos, von dem die Stadt ihren Namen erhielt (dieser *Ἄργος ὁ Διός* war auch dem *Pherekydes fr.* 22 = *Schol. Eurip. Phoen.* 1116 als Vorfahre des *Ἄργος πανόπτης* bekannt, vgl. *Thrämer* S. 30), und, wie speziell *Akusilaos* erzählt hatte, den Pelasgos. Als Bruder der argivischen Niobe wird Apis genannt, von dem der Peloponnes den Namen *Ἀπία* erhalten haben soll. In der Chronik des *Eusebios* (p. 177 *Sch.*) hat übrigens eine Notiz Platz gefunden, welche Apis zum Sohn der Niobe macht. Eine ähnliche Unsicherheit trat hinsichtlich des Verhältnisses der Niobe zu Pelops ein: gewöhnlich ist er ihr Bruder, *Eustath.* zu *Il.* 24, 602 weist aber die Notiz auf *ἰστέον δὲ ὅτι τὴν Νιόβην οἱ μὲν Ταντάλου, οἱ δὲ Πέλοπος κατάγουσι*, welche Notiz im *Schol. B V* z. St. mit der über Niobes Gemahl zusammengeworfen ist: *τὴν Νιόβην οἱ μὲν Πέλοπος, οἱ δὲ Ταντάλου, οἱ δὲ Ζήθου, οἱ δὲ Ἀλαλκομένεω γυναῖκά φασιν* (vgl. *Thrämer* S. 12).

Über die verschiedenen Redaktionen des Stammbaumes der argivischen Könige, in welchen die Phoroneustochter Niobe eingefügt war, hat am ausführlichsten *Ed. Meyer* (*Forsch. z. alt. Gesch.* 67 ff.) gehandelt und sich bemüht, sie als reines Produkt pseudowissenschaftlicher Geschichtskonstruktion zu erweisen. Die Sage von Niobe hat nach ihm (S. 90) ihre Wurzel in der Existenz einer bei Argos gelegenen Quelle Niobe, welche von *Plinius* 4, 17 neben zwei anderen, Amymone (der untadeligen) und Psamathe (der sandigen) genannt wird, wozu indessen die übersehene Glosse des *Hesych* *νίβα· χιόνα καὶ κρήνην* zu vergleichen ist. Argos und Pelasgos, die beiden Niobesöhne, sind nach *Ed. Meyer* rein genealogische Gestalten, welche der Urheber des Stammbaumes erfand, um dem Lande seine Eponymen zu geben. Wenn es auch allerdings unleugbar ist, dafs die genealogischen Dichter bei ihrer Geschichtskonstruktion die Verwendung der beiden Heroen Argos und Pelasgos als Eponymen (von *Ἄργος* und *Πελασγικὸν Ἄργος*) mit Recht sehr passend gefunden haben, so ist hierdurch eine ältere und ursprünglichere Geltung beider als echt religiöser Gestalten im Glauben der Argiver nicht ausgeschlossen. Auf religiöse Wesensverwandtschaft des Heroen Pelasgos mit der Demeter Pelasgis von Argos weist der Umstand hin, dafs der Tempel dieser Göttin nicht blofs für eine Stiftung des Heroen galt, sondern auch das Grab des letzteren in der Nähe dieses Tempels lag, wie *Pausanias* (2, 22, 1) berichtet, nur dafs dieser als Vater des Pelasgos nicht Zeus sondern Triopas betrachtete. Argos dagegen, der Sohn der Niobe, besafs, doch wohl von Alters her, einen regelrechten Heroenkult bei Argos, mit einem heiligen Hain (*Paus.* 3, 4, 1; 2, 20, 8), welcher von Kleomenes freventlich verwüstet wurde, und einem Kultgrabe (*Paus.* 2, 22, 5). Dafs die argivische Niobe auf dem Boden der Religion steht, dafür zeugt auch ihre eigentümliche Verbindung mit Zeus. Wie diese Niobe aus den religiösen Lokalanschauungen der Argiver entsprungen war, so hat sie auch stets nur lokale Geltung behalten und ist in den allgemeinen Mythenschatz der Hellenen nicht eingedrungen, ungleich der Tochter des Tantalos. Für die Sagengeschichte sind beide völlig getrennte, differenzierte Gestalten, im religiösen Glauben mögen sie ursprünglich eins gewesen sein. *Thrämer* (S. 28) hat die argivische Zeusgeliebte in Parallele gesetzt mit der böotischen Gemahlin des Alalkomeneus, hinter welchem Beinamen sich Zeus verberge (*Etym. M.* *Ἀλαλκομενεὺς Ζεύς*). Auf zwei Spuren der Tantalostochter in Argos hat *Stark* (S. 349) hingewiesen: während die Sage die Geschichte der Kindertötung von der argivischen Niobe durchaus fern hält, berichtet *Pausanias* (2, 21, 9) dennoch, dafs im Letoon von Argos neben dem praxitelischen Kultbilde der Göttin die Bildsäule einer Jungfrau stand, der Chloris, einer Tochter der Niobe. Früher hätte sie den Namen Meliboia getragen, als aber Apollon und Artemis ihre Geschwister töteten, sei sie, zur Leto betend, mit einem Bruder Amyklas am Leben gelassen worden. Vom ausgestandenen Schreck hätte sie aber eine blasse Gesichtsfarbe behalten und deshalb den neuen Namen *Χλωρίς* bekommen. Beide Geschwister hätten, nach der Sage der Argiver, der Leto diesen ihren ersten Tempel erbaut. Eine zweite Spur weist auf einen argivischen Tantalos hin. In der Umgebung des Tempels der Demeter Pelasgis und des Pelasgosgrabes befand sich, nach der Angabe des *Pausanias* (2, 22, 2), ein nicht grofses ehernes Gefäfs (*χαλκεῖον*), getragen von Bildsäulen der Artemis, Athena und des Zeus *Μηχανεύς*. Nach einigen Erklärern enthielt dieses Gefäfs die Gebeine des Tantalos. *Pausanias* wehrt sich lebhaft gegen die Möglichkeit, dafs dieser der Lyderkönig, der Sohn des Zeus und der Pluto, sein könne, und läfst nur die Wahl zwischen Tantalos, dem Sohne des Thyestes, oder Tantalos, dem Sohne des Broteas, offen, welcher früher als Agamemnon Klytaimnestra geheiratet hatte. Immerhin ist die Existenz von Reliquien eines Tantalos in der Nachbarschaft von denen des Niobesohnes in der Heimat der argivischen Niobe ein recht merkwürdiges und kaum ganz bedeutungsloses Zusammentreffen.

'Εκατέου, 'Εκαταίου) fünf Töchter gebar, von denen die Bergnymphen, Satyrn und Kureten entstammen, Niobe gemeint war, ist völlig unklar.

Aufser dem argivischen hat die Logographie noch einen zweiten von der konventionellen Sage ganz verschiedenen Niobemythus zum Vorschein gebracht. *Xanthos der Lyder* (*fr.* 13, zu ergänzen durch *Schol. Eur. Phoen.* 159, *Schol. Vict.* zu *Il.* 24, 602 und *Eustath.* zu *Hom. Il.* p. 1368) und auf ihn folgend, wenn auch verflochten mit dem Bericht des *Simmias von Rhodos* und *Neanthes von Kyzikos, Parthenios* (*Erot. path.* 33), hatten folgende Erzählung geliefert, die wir in der Zusammenstellung *Thrämers* (S. 20) wiedergeben: Assaon [Assonides Ἀσωνίδης *Eust. Schol. B*] hat seine Tochter Niobe dem am Sipylos wohnenden [Assyrer, *Schol. Eur.*] Philōttos vermählt, und zwanzig Kinder waren dieser Ehe entsprossen. Philottos verliert auf der Jagd durch einen Bären sein Leben. Nun wirbt Assaon, von Verlangen erfüllt, um seine eigene Tochter. Von Niobe zurückgewiesen, sinnt er auf Rache. Er ladet die Kinder der Niobe zu einem Mahl und verbrennt sie mitsamt dem Palaste. Als Niobe dieses erfährt, flieht sie und bittet die Götter zu Stein werden zu dürfen und wird versteinert. So lautete der Schlufs der *xanthischen* Erzählung nach den Worten des *Eustathios* (a. O.). *Parthenios* giebt den Schlufs folgendermafsen: Auf die Kunde vom Untergang ihrer Kinder stürzt sich Niobe von einem hohen Fels, und Assaon, von Reue ergriffen, macht seinem Leben gleichfalls ein gewaltsames Ende. Nach *Parthenios* verdankte auch die Assaonstochter ihr Unglück der Fügung der von ihr erzürnten Leto. Hinzuzufügen wäre, dafs nach einer Notiz in dem *Schol. Townl. Il.* a. a. O. 600 Niobe bei den Lydern Ἐλύμην (nach der zweifelnden Vermutung von *Wilamowitz* Ἐλυμηνή) genannt wurde. Dieser l y d i s c h e Niobemythus stimmte also mit dem allgemeinen griechischen darin überein, dafs auch die Tochter des Assaon ihrer Kinder beraubt und auf dem Sipylos versteinert wird. Die Zwanzigzahl der Kinder kehrte, wie wir oben sahen, auch bei *Hesiod, Mimnermos, Pindar* und *Bakchylides* wieder. Diese Übereinstimmungen sind, trotz der übrigen Unähnlichkeit, doch auffallend genug, um eine Beeinflussung der lydischen Sage durch die griechische oder eine Verschmelzung beider voraussetzen zu lassen, während der umgekehrte Fall weniger wahrscheinlich ist.

Der jüngste der Logographen, welcher die gemeinhellenische Niobeerzählung wiedergab, war *Hellanikos* (*fr.* 56 ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Ἀτλαντιδῶν im *Schol. Eur. Phoen.* 159). Mit *Herodor von Herakleа,* dem Zeitgenossen des Sokrates, wahrscheinlich übereinstimmend, zählte er nur sieben Kinder der Niobe. Wie *Pherekydes* gab er ihre Namen an, indessen völlig verschiedene, mit Ausnahme der bei beiden übereinstimmenden Tochter Pelopia. Die übrigen Namen lauteten bei *Hellanikos:* Archenor, Menestratos, Archagoras, Ogygia, Astykrateia; der Name eines Sohnes ist in den Handschriften des *Scholions* ausgefallen. Das Fragment enthält keine direkte Angabe über die Genealogie der Niobe und den Schauplatz ihrer Geschichte, doch darf vorausgesetzt werden, dafs *Hellanikos* sich von der Vulgata nicht entfernte. Der Name Pelopia weist auf die übliche Verwandtschaft der Tantalostochter mit Pelops hin. Erwähnenswert ist, dafs *Hellanikos* die Stadt Sipylos, die Heimatsstadt des Pelops und der Niobe, gekannt hat (*Steph. Byz.* Σίπυλος, πόλις Φρυγίας· Ἑλλάνικος Ἱερειῶν πρώτῳ). Ferner war ihm eine Quelle bei Magnesia am Sipylos bekannt, deren Wasser Steine in den inneren Teilen des Trinkenden absetzen sollte (aus τὰ περὶ Λυδίαν *fr.* 125). Vielleicht gab *Hellanikos* eine rationalistische Deutung der wunderbaren Versteinerung. Auf Theben als Wohnsitz und Schauplatz der Kindertötung deutet nach *Thrämers* Ansicht (S. 14) der Name der einen Niobide Ogygia, an die Ὠγύγιαι πύλαι Thebens erinnernd, und die Siebenzahl der Kinder, die nur eine Variante der gewöhnlichen vierzehn Kinder der thebanischen Niobe sei. Wir fügen hinzu, dafs die Siebenzahl bei *Hellanikos* Benutzung ganz spezieller t h e b a n i s c h e r Lokaltraditionen zu beweisen scheint. Nahe dem Ismenosflufs, vor den Thoren Thebens, befanden sich sieben Steinsetzungen auf Erdunterlagen (ἕρματα). Nach der Meldung des *Armenidas,* des Verfassers einer thebanischen Lokalhistorie (*F. H. G.* 3 p. 329), schrieb man diese sieben 'Scheiterhaufen' (πυραί) entweder den sieben Helden gegen Theben oder den Kindern der Niobe zu. Von den Scheiterhaufen der 'Kinder des Amphion', also doch wohl der Niobiden, redet auch *Pausanias* (9, 17, 2) und giebt an, dafs noch Asche vom Leichenbrand auf ihnen sichtbar sei. Ein halbes Stadion davon entfernt seien die Gräber der Amphionskinder, getrennt die der Jünglinge und der Mädchen (*Paus.* 9, 16, 7). Dieser Gräber hatte bereits *Euripides Phoen.* 159 gedacht; er läfst Polyneikes Stand fassen ἑπτὰ παρθένων τάφον πέλας Νιόβης, wogegen aber der *Scholiast,* gestützt auf den Lokalhistoriker *Aristodemos* (*F. H. G.* 3 p. 309), versichert, in Theben gebe es nirgendwo ein Grab der Niobiden. Mit dieser kritischen Leugnung hängt wohl die Behauptung zusammen, dafs die Asche der Niobiden nach Sipylos übergeführt und dort bestattet sei (*Stat. Theb.* 6, 120 ff.). Es verblieben also jedenfalls die sieben Scheiterhaufen und ihre Beziehung auf die sieben oder zweimal sieben Niobiden. Wie sehr die durch die thebanische Lokalsage gegebene Siebenzahl verwertet wurde, geht noch aus der Bemerkung des *Hygin* (*fab.* 69) hervor: *Amphion enim qui Thebas muro cinxit, septem filiarum nomine portas constituit* und aus *Statius Theb.* 3, 198 (*bina per ingentes stipabant funera portas),* indem man also selbst die Siebenzahl der Thore mit der Zahl der Niobiden in Verbindung setzte. (Mit dem Homoloischen Thor setzt *Tzetz. z. Lykophr.* 520 eine Niobetochter Ὁμολωΐς in Verbindung.) Es ist wohl kaum zu bezweifeln, dafs auch *Hellanikos* seine sieben Niobiden aus den sieben Scheiterhaufen gefolgert hat, und folglich bei ihm T h e b e n der Schauplatz der Sage war. Dafs auf jedem Scheiterhaufen eine Leiche verbrannt worden sei, schien ihm historisch wahrscheinlicher zu sein, als dafs je zwei auf jeden gekommen wären, wie *Lasos* und nach ihm die attischen Tragiker angenommen haben könnten.

Die Niobesage wurde eine der beliebtesten und bekanntesten dichterischen Stoffe, so daſs *Νιόβης πάϑη* für groſse Leiden als sprichwörtliche Redensart in den Volksmund übergingen (*Apostol. cent.* 12, 11 bei *Paroem. gr. ed. Leutsch* 2 p. 544). Abgesehen von fast unzähligen gelegentlichen Anspielungen auf die Sage, die in der ganzen antiken dichterischen Litteratur zerstreut sind (vgl. d. Stellensammlung bei *Stark* S. 56 ff.), erfahren wir von einer Reihe dichterischer Bearbeitungen. *Timotheos von Milet* (460—357 v. Chr.) dichtete ein Melodrama Niobe, aus welchem ein parodistisches Zitat des Komikers *Machon* bei *Athen.* 8 p. 341 c sich erhalten hat: Charon rief aus: „noch faſst der Nachen, es ruft die nächtliche Moira, auf die man hören muſs!“ Als Antwort darauf sind, nach *Nauck* (*F. T. G.* p. 51), die berühmten Worte *τὸ ἐκ τῆς Νιόβης* (*Diog. La.* 7, 26, 28) zu betrachten: *ἔρχομαι, τί μ' αὔεις*, ich komme, was rufst du mich, die Worte, welche der Stoiker *Zenon* vor seinem Selbstmord aussprach, und die *G. Hermann* der Schluſsscene der *aischyleischen* '*Niobe*' zugewiesen hatte. Unter den Dichtern der alexandrinischen Zeit hatte *Euphorion*, vielleicht in den *Χιλιάδες*, die Sage zusammenhängend behandelt, woraus die Erzählung des *Didymos* im *Schol. Il.* 24, 602 geflossen ist. Darnach ist Niobe Tochter des Tantalos, Gemahlin des Amphion, Mutter von zwölf Kindern, sie ist stolz auf Menge und Schönheit der Kinder und schmäht Leto wegen des Besitzes von nur zweien. Die Göttin zürnt und Apollon tötet die Söhne bei der Jagd auf dem Kithairon, Artemis die Töchter im Hause. Die über ein solches Unglück weinende Niobe wandelt Zeus aus Mitleid in Stein, der noch jetzt am Sipylos in Phrygien, Quellen von Thränen strömen lassend, von allen gesehen wird. In der Zahl der Niobiden schloſs sich also *Euphorion* an *Homer* an, lieſs aber den Tod aller zwölf nicht, wie *Homer*, *ἐνὶ μεγάροισι* erfolgen, sondern an getrennten Orten, zum Teil zu Hause, zum Teil auf dem Kithairon. Daſs *Nikandros v. Kolophon* in seinen *Ετεροιούμενα*, welche eine so wichtige Quelle für die römischen Dichter waren, oder in seinen *Θηβαικά* die Niobesage erzählt hatte, ist mit Sicherheit nicht nachzuweisen, wenn auch sehr wahrscheinlich.

Aus alexandrinischer Quelle ist die ausführliche dichterische Erzählung in *Ovids Metamorphosen* (6, 146—312) geflossen, welche, abgesehen von ihren poetischen Vorzügen, für uns als die einzige erhaltene dichterische Gesamtdarstellung von groſsem Werte ist. Als Jungfrau bewohnte Niobe Maeonien und Sipylus, ist die Tochter des Tantalos und einer Schwester der Pleiaden (der Hyade Dione)*), ihre Groſsväter sind Zeus und Atlas. Vermählt ist sie mit Amphion, dem König von Theben. Alles dieses gab Ursache zum Stolz, doch auf nichts war sie so stolz, wie auf ihre Kinder, sieben Söhne und sieben Töchter, und sie wäre die glücklichste aller Mütter geblieben, wenn sie sich dessen nicht überhoben hätte. Einst ging Manto, die Tochter des Teiresias, von göttlichem Geist ergriffen, durch die Straſsen Thebens und forderte die Thebanerinnen im Namen Letos auf, ihr selbst und ihren göttlichen Kindern unter Gebeten Weihrauch zu spenden und das Haar mit Lorbeer zu umwinden. Alle gehorchen dem Gebot, da kommt Niobe daher, von zahlreichem Gefolge umgeben, in vollem Schmuck der Herrscherin. Hochaufgerichtet, die schönen auf die Schulter herabhängenden Locken schüttelnd, ruft sie unwillig: „Welcher Wahnsinn ist es, Himmlische, von denen man nur gehört, den sichtbaren vorzuziehen? Warum wird Latona verehrt, während meine göttliche Natur noch keinen Weihrauch erhalten hat?“ Hierauf beruft sie sich auf die göttlichen Ansprüche, welche ihr die Abstammung giebt, auf ihre Herrschermacht, auf die ungeheueren Schätze ihres Hauses, endlich auf ihren Kinderreichtum. Dazu stellt sie in vollen Gegensatz die Abstammung der Leto von dem unbekannten Titanen Coeus, die Besitz- und Heimatlosigkeit der verbannten Göttin, der auf Himmel, auf der Erde und auf dem Wasser nur eine kleine unstäte Insel eine Zuflucht gewährt habe, endlich die geringe Anzahl ihrer Kinder. Auf Grund dieser Vorzüge nennt sich Niobe glücklich und über jedes Unglück erhaben. Mögen ihr auch Kinder geraubt werden, bis auf die Zahl Zwei werde sie nie herabgebracht werden, die Zahl der fast kinderlos zu nennenden Latona. „Geht“, schlieſst sie die Rede, „für eine so geringe Zahl von Kindern ist genug geopfert, legt den Lorbeer ab aus den Haaren.“ Die Thebanerinnen wagen es nicht, ihr ungehorsam zu sein. Latona, entrüstet, wendet sich auf dem Gipfel des Cynthus an ihre beiden Kinder. Sie, die stolz sei, solche Kinder geboren zu haben, die keiner Göttin auſser Juno nachstehe, solle in Zweifel ziehen lassen, ob sie eine Göttin sei? Wenn die Kinder ihr jetzt nicht hülfen, so sei Gefahr, daſs sie auf immer göttlicher Verehrung verlustig gehen werde. Die Tantalostochter hätte zu ihrer gottlosen That noch freche Schmähungen hinzugefügt, ihre Kinder den beiden der Latona vorgezogen und diese kinderlos genannt. Apollon und Artemis schneiden alle weiteren Bitten der Mutter ab, indem sie sofort zur That schreiten. In schnellem Fluge lassen sie sich, von Wolken umhüllt, auf der kadmeischen Burg nieder. Die Strafe vollzieht sich zunächst an den Söhnen der Niobe, die auf einem ebenen Feld vor der Stadt sich gerade im Reiten und Ringen üben. Ismenus und Sipylus, die beiden

*) Vgl. *Hyg. fab.* 9 *Niobam, Tantali et Dionis filiam* Dagegen *Tzetz. Chil. 4, 416 Νιόβη παῖς Ταντάλου μὲν καὶ τῆς Εὐρυανάσσης.* Euryanassa, die Tochter des Flusses Paktolos, wird als Tantalosgemahlin genannt auch *Schol. Pind. Ol.* 1, 72. *Schol. Eur. Or.* 4. 11; Eurythemiste, Tochter des Xanthos, *Schol. Eur. Or.* 11; Klytia, T. des Amphidamas, *Pherek. fr.* 93 bei *Schol. Eur. Or.* 11; Sterope, T. des Atlas, *Mythogr. Vat.* 1, 204; Peniope, *Lactantius Plac. ad Stat. Theb.* 4, 576 *Niobe Tantali filia et Peniopes;* endlich Pluto, T. des Kronos, *Schol. Pind. Ol.* 3, 41. Im *Schol. Ven. B Il.* 24, 602 *τὴν Νιόβην οἱ μὲν Πέλοπος, οἱ δὲ Ζήθου, οἱ δὲ Ἀλαλκομένεω γυναῖκα φασιν* ist, wenn der Text nicht verdorben ist (so *Thrämer* S. 12), Niobe als Gemahlin des Tantalos angegeben.

ältesten, tummeln noch ihre Rosse. Jener wird vom Pfeile mitten in die Brust getroffen, läfst die angezogenen Zügel fahren und sinkt langsam zur rechten Seite hinab. Sipylus hatte den Klang des schwirrenden Geschosses gehört und unwillkürlich die Zügel gelockert. Der Pfeil durchbohrt von hinten ihm die Kehle und er stürzt kopfüber zu Boden. Zwei andere Söhne, Phaedimus und Tantalus, haben zum Ringen die Glieder in einander geschlungen und werden so von einem einzigen Pfeil beide durchbohrt und getötet. Ein fünfter, Alphenor, eilt herbei, um die erstarrten Glieder der beiden zu lösen, ihm wird dabei das Zwerchfell durchbohrt. Er reifst den Pfeil heraus, aber damit einen Teil der Lunge und das Leben entflieht mit dem Blutergusse. Damasichthon, noch ein Knabe, wird in die Wade getroffen und als er sich bemüht, den Pfeil aus der Wunde zu ziehen, trifft ein zweites tödliches Geschofs ihn in den Hals. Ilioneus, der Jüngste, hatte die Arme zum Gebete erhoben. „Ihr Götter allzusammen", war sein Gebet, „schonet mein." Doch der bogenhaltende Gott hatte schon seinen nicht mehr zurückzurufenden Pfeil abgesandt und genau das Herz durchbohrt. Die Nachricht vom Unglück verbreitet sich rasch und erregt den Schmerz des ganzen Volkes und die Thränen der Angehörigen. Niobe ist noch voll stolzer Sicherheit, sie wundert sich, dafs die Götter eine solche Macht haben sollten, dann bricht sie in Zorn aus, dafs sie solches gewagt, dazu das Recht gehabt hätten. Amphion aber, der unglückliche Vater, hatte vor Schmerz seinem Leben ein Ende gemacht. Der Schmerz beugt und überwältigt endlich auch die Stolze. Sie wirft sich auf die kalten Leichen und überhäuft sie ohne Ordnung mit Küssen. Dann aber erhebt sie ihre Arme hoch zum Himmel und ruft: „Weide dich jetzt, Grausame, an meinem Schmerze, sättige dein wildes Herz, in sieben Leichen trägt man mich selbst zu Grabe, frohlocke, triumphiere, meine Feindin, als Siegerin. Doch warum Siegerin? Ich Unglückliche besitze immer noch mehr als du im Glücke, auch nach so viel Leichen bleibe ich Siegerin!" Kaum hatte sie das gesprochen, so hörte man schon eine Bogensehne spannen, alles erschrak, aufser der durch das Unglück noch verwegeneren Niobe. Vor den ausgestellten Paradelagern der Brüder standen gerade in Trauerkleidern mit gelösten Haaren die Schwestern. Die eine sich fortschleppend mit dem in die Eingeweide gedrungenen Geschofs sinkt sterbend über den Bruder, das Antlitz gebeugt, die andere, die es versucht ihre Mutter zu trösten, schweigt plötzlich, von einer unsichtbaren Wunde betroffen. Eine dritte sinkt, im Fliehen begriffen, zusammen und, über sie hingebeugt, stirbt eine vierte. Eine verbirgt sich, eine andere sieht man angstvoll hin und herlaufen. Als diese sechs getötet sind, bleibt noch die letzte übrig. Diese deckt die Mutter mit ihrem ganzen Leib und Gewand, ausrufend: „die eine, die Kleinste, lasse mir, von vielen fordere ich nur die Kleinste, und sie nur allein!" Während sie bittet, stirbt auch die, für welche sie gebeten. Kinderlos setzt sie sich nun nieder unter die Leichen der Söhne, der Töchter und ihres Mannes und sie erstarrt vor Unglück, die Haare werden bewegungslos, die Gesichtsfarbe blutlos, die Augen stehen ohne zu zucken über den trauervollen Wangen: kein Leben ist mehr in ihrem Bilde. Auch inwendig erstarrt die Zunge mit dem hartgewordenen Gaumen, und die Adern hören auf zu schlagen. Der Nacken kann sich nicht mehr biegen, die Arme sich nicht mehr bewegen, die Füfse nicht mehr gehen, auch die Eingeweide werden zu Stein. Aber sie weint doch, und von einem gewaltigen Wirbelwind erfafst, wird sie in ihre Heimat entrafft. Dort am Gipfel des Berges festhaftend zerfliefst sie, und noch jetzt läfst der Marmor Thränen rinnen.

Die *ovidische* Erzählung enthält, abgesehen von zahlreichen individuellen Zügen, die der rein poetischen Ausmalung angehören, einige eigentümliche Sagenmotive. In der Motivierung der Kindertötung fehlt jeder Hinweis auf ein früheres nahes Verhältnis zwischen Niobe und Leto, ein Zug, den wir übrigens zuletzt nur aus einer so alten Dichterin, wie *Sappho,* belegen konnten. Dagegen erscheint als neues Motiv zur Erklärung der Feindseligkeit Letos die Bekämpfung ihres Kultes seitens Niobe, was offenbar den bekannten Erzählungen von der Einführung der Dionysosverehrung und ihren Widersachern frei nachgebildet ist. Daneben geht bei *Ovid* als zweite Schuld — in allen älteren Versionen seit *Homer* ist es die einzige — die Überhebung wegen gröfseren Kinderreichtums. Die Zahl der Kinder bei *Ovid* entspricht nicht der bei *Homer,* sondern folgt dem Drama. Dagegen werden, wie bei *Homer,* sämtliche Kinder getötet, die Rettung von zweien ist ausgeschlossen. Die Leichen werden nicht nach dem Sipylos übergeführt, sondern offenbar in Theben begraben. Amphion tötet sich selbst vor Schmerz. *Ovid* eigentümlich ist endlich, dafs Niobe schon in Theben versteinert, dann von einem Wirbelwind nach Lydien getragen und an der Felswand des Sipylos befestigt wird.

Unter den späteren Mythographen und Historikern sei zunächst gedacht des Berichts in der Bibliothek des *Apollodoros* 3, 5, 6. Niobe ist die Tochter des Tantalos und Gattin des thebanischen Amphion, von welchem sie vierzehn Kinder hat: Sipylos Eupinytos, Ismenos, Damasichthon, Agenor, Phaedimos, Tantalos, Ethodaia oder (ὥς τινες) Maira, Kleodoxa, Astyoche, Phthia, Pelopia, Astykrateia, Ogygia. Die drei letzten Töchter entsprechen den drei bei *Hellanikos,* während die Söhne, abgesehen von den vielleicht identischen Archenor (*Hellanikos* und *Hygin)* und Agenor *(Apollodor),* gänzlich verschieden, auch von denen des *Pherekydes,* sind, dagegen völlig mit der Liste *Tzetz. Chil.* 4, 420 übereinstimmen. Auch mit *Ovid* ist hier Übereinstimmung, mit Ausnahme von Agenor (Archenor?) und Eupinytos, denen *Ovids* Alphenor und Ilioneus gegenüberstehen. Auch die Liste der Söhne bei *Hygin fab.* 11: *Tantalus Ismenus Eupinus (Eupinytus) Phaedimus Sipulus Sictothus (Damasichthon?)*

Archenor scheint mit der *apollodorischen* identisch zu sein. Stark abweichend ist dagegen das Verzeichnis der Töchter bei *Hyg. fab.* 69: *Neaera Chiade (Chione?) Chloris Astycratia Siboe(?) Astynome Ogygia.* Wiederum abweichend, aber unter einander gleich, sind die Namen der Niobiden beim *Mythographus Vaticanus* I c. 156 und *Lactantius Placidus* zu *Stat. Theb.* 3, 198: *Archemorus Antagorus Tantalus Phaedimus Sipylus Xenarchus Epinitus, Asticratia Pelopia Chloris Cleodoxe Ogime (Ogygia) Phegia Neaera. Tzetzes* endlich giebt die weiblichen Namen: Neaira Kleodoxe Astyoche Phaëthia Pelopia Ogyge Chloris. Aufser den zweimal sieben getöteten Kindern erwähnt *Apollodor* aber noch zwei gerettete, Amphion und Chloris, die spätere Gattin des Neleus. Der abweichenden argivischen Tradition der *Telesilla* wird dabei gedacht. Niobe überhebt sich der Leto gegenüber, Gegenstand der Überhebung ist die *εὐτεκνία*, der Besitz von vielen und schönen Kindern. Leto reizt ihre beiden göttlichen Kinder auf gegen die Niobiden. Der Tod der Töchter erfolgt durch Artemis zu Hause (*ἐπὶ τῆς οἰκίας* entsprechend dem *homerischen ἐνὶ μεγάροισι*), die Söhne werden von Apollon erschossen beim Jagen im Kithairongebirge, wie *Apollodoros* mit *Euphorion* übereinstimmend berichtet. Auch Amphion fällt durch die Pfeile der beiden Gottheiten, und Niobe kehrt nach Sipylos zum Tantalos zurück, wo auf ihre Bitten die Verwandlung erfolgt und ihre Thränen Tag und Nacht rinnen. Aus seiner mythographischen Quelle hat auch *Diodor* 4, 73 ff. eine kurze Darstellung der Niobesage ausgezogen. Niobe ist nach ihm mit Pelops Kind des Tantalos. Sie hat zweimal sieben Kinder; von welchem Gatten und an welchem Ort wird nicht gesagt. Tantalos wird König des 'jetzt' Paphlagonien genannten Landes, aus dem er dann durch Ilos vertrieben wird. Dieser Krieg mit Ilos war auch von *Nikolaos v. Damaskos* (*F. H. G.* 3 p. 367) behandelt worden. Tantalos, der Sohn des Tmolos, bleibt in Lydien zurück, sein Sohn Pelops aber zieht aus Sipylos mit einem Heere nach Griechenland, wobei Niobe, die mitgeführt ist, dem Thebaner Amphion als Gattin übergeben wird. In der Erzählung des *Hyginus fab.* 9—10 treten folgende eigentümliche Züge hervor: Niobe schmäht die Leto auch wegen der Tracht ihrer Kinder. Die Töchter werden von Diana getötet im Hause, mit Ausnahme der Chloris, die Söhne auf der Jagd im Sipylos, obgleich die Handlung in Theben spielt (vgl. übrigens *Schol. Townl. Il.* 24, 615 die Annahme eines thebanischen Sipylos).

Die philosophische und rationalistische Kritik versuchte in der Niobegeschichte das Unmenschliche und Wunderbare durch veränderte Erklärung zu beseitigen. *Platon* (*Rep.* 2, 99 p. 380) hatte die poetische Erzählung von den Leiden der Niobe als unvereinbar mit der Anschauung von der Gottheit, als dem wahrhaft Guten, verworfen. Entweder müsse man zugeben, dafs diese Leiden kein Werk der Gottheit gewesen seien oder dafs die Gottheit damit nur Gerechtes und Gutes beabsichtigt habe und durch die Bestrafung der Niobe genützt werden sollte, sodafs der Dichter die Bestrafte auch nicht unglücklich nennen dürfe. Noch weiter geht *Plutarch* (*De superstit. Mor.* p. 170 b): nur der Aberglaube habe thörichte Menschen überredet, dafs Leto, von Niobe gelästert, die zwölf Kinder habe erschiefsen lassen, so unersättlich an fremdem Leid und bar aller Mäfsigung. Nein, vielmehr hätte die Göttin, wenn sie wirklich so zornig war, das Schlechte so hafste und wegen ihres guten Rufes Schmerz empfand, die niederschiefsen sollen, welche ihr solche Grausamkeit andichten und solches schreiben und erzählen. *Aristoteles* (*Nikomach. Eth.* 7 p. 1148) begnügte sich, den sittlichen Vorwurf, der Niobe treffe, zu definieren. Er fand die Schuld in der Übertreibung eines an sich schönen und guten Gefühls, der Kinderliebe. Der Komödiendichter *Philemon* (bei *Schol. Il.* 24, 617) hatte die Versteinerung in Zweifel gezogen. Durch die Leiden, die sich auf sie häuften, sei N. in einen Zustand verfallen, dafs sie nicht mehr zu sprechen vermochte, und wegen dieser Sprachlosigkeit sei sie ein Stein genannt worden. Eine ähnliche Erklärung geben *Cicero* (*Tusc.* 3, 26 *et Nioba fingitur lapidea propter aeternum credo in luctu silentium*), das *Schol. Il.* 24, 601 und *Schol. Soph. El.* 151, auch *Tz. Chil.* 4, 449—452, während eine Erstarrung zu Eis im *Schol. Il.* 24, 602 angenommen wird. Zu einer versteinernden Quelle bei Magnesia hatte, wie wir oben sahen, vielleicht *Hellanikos* (*fr.* 125) seine Zuflucht genommen. Noch stärker ist die Erklärung des *Palaiphatos* (*de incr.* 9, vgl. *Schol. Il.* 24, 605. *Apostol. cent.* 12, 11. *Tz. Chil.* 4, 463—466). Nach dem Tode der Kinder habe jemand auf dem Grabe ein Steinbild der Niobe aufgerichtet und die Vorübergehenden hätten, dieses erblickend, gesagt: „Niobe steht als Stein auf dem Grabe." Das Thränenwunder erklärt ein *Scholiast* zu *Soph. El.* 151 (ex. rec. *O. Jahn*) dadurch, dafs ein Bildhauer am Berge Sipylos das Bild der Niobe ausmeifselte und dann Wasser von einer Quelle so in das Bild hineinleitete, dafs es durch kleine Löcher aus den Augen träufelte. Auch für den plötzlichen und gemeinsamen Tod der Kinder wurde eine natürliche Ursache gesucht in einer verderblichen Pest (*Schol. Ven. B. Il.* 24, 605. *Tz. Chil.* 4, 445). Eine historische Erklärung hatte *Timagoras*, der Verfasser von *Θηβαϊκά* (*Fr. H. Gr.* 4 p. 520 aus *Schol. Eur. Phoen.* 159), erfunden: die Spartoi, von Amphion und seiner Familie bedrängt, legten diesen einen Hinterhalt, als sie nach Eleutherai zu einem Opfer zogen, und töteten sie, nur die Niobe liefsen sie leben um des Pelops willen.

Von den Versuchen glaubensloser Erklärung des Niobemythus im Altertum wenden wir uns jetzt zu ähnlichen Bemühungen der Neueren. Der erste, welcher nach den Regeln wissenschaftlich historischer Mythologie an das Problem herantrat, war *Burmeister*. In seiner sorgfältigen Monographie (*De fabula quae de Niobe eiusque liberis agit*) Vismariae 1836, widmete er ein ganzes Kapitel (S. 82—94) der Erörterung, *quomodo fabula de Niobe sit expli-*

canda. Indem er die beiden wichtigsten Örtlichkeiten des Mythus betrachtete, Lydien und Böotien, hob er hervor, dafs beide Länder Hauptsitze der Bakchos- und Rhea- oder Kybeleverehrung waren. Beide Kulte betrachtete er als eng verbunden sowohl untereinander als auch mit der Niobefabel. Nun sei es bekannt, dafs es bei der Einführung der Bakchosverehrung zu einem heftigen und eifersüchtigen Kampfe zwischen den Anhängern der neueren Religion und der Apollonreligion gekommen sei. Zeugnisse für diesen Kampf seien die Erzählungen von Pentheus, Orpheus, Lykurg, Marsyas u. s. w., während andere Zeugnisse bewiesen, dafs die beiden kämpfenden Religionen sich zeit- und stellenweise mit einander ausgesöhnt und vereinigt hätten. In diesen religionshistorischen Vorgängen sei auch der Schlüssel zum Niobemythus zu suchen. Amphion ist ein Apollondiener, Niobe eine Anhängerin des Bakchos; ihre Ehe nichts weiter als ein Versöhnungsversuch zwischen den beiden Religionen. Damals konnte man mit *Sappho* singen: *Λατὼ καὶ Νιόβη μάλα μὲν φίλαι ἦσαν ἕταιραι.* Aber die Freundschaft war nicht von langer Dauer. Die Erzählung von der Tötung der Niobiden durch Apollon und Artemis und der Flucht Niobes nach ihrer Heimat Lydien läfst erkennen, dafs infolge des Übermutes der Bakchosgemeinde Thebens ein Streit ausbrach, in welchem diese von den Apollonverehrern überwunden und wieder nach Lydien zurückgejagt wurde. Besser gelang die Versöhnung beider Kulte in Argos, wo die Niobiden Amyklas und Chloris sich der Leto unterwarfen und ihr selbst einen Tempel stifteten. So *Burmeister* auf den Pfaden *K. O. Müllerscher* vorhistorischen Religionshistorie umherirrend. Die Unterschiebung der *Apollinis et Bacchi sectatores* an die Stelle der göttlichen Personen des Mythus erweckt unwillkürlich den Vergleich mit der jedenfalls unbefangeneren Ersetzung derselben Personen durch die vorhistorischen *Σπαρτοί* bei *Timagoras,* dem Verfasser von *Θηβαϊκά*. In völlig verschiedener Weise trat an die Erklärung der Entstehung des Mythus heran *Heffter* im Aufsatz '*der Mythus von der Niobe*' (*Zeitschr. für Gymnasialwesen* 9 [1855], 702 ff.). Es ist, sagte er, ein als notorisch wahr anerkannter Grundsatz der wissenschaftlichen Mythologie, dafs eine mythische Erzählung an dem ihren Ursprung zu nehmen gepflegt, womit sie schliefst. Das ist aber gewöhnlich etwas Seltsames, Grofses, Erhabenes, Wunderbares, die Aufmerksamkeit in hohem Grade Erregendes. Die Herkunft, die Entstehung dessen will nun der Mythus nachweisen, sucht oder versteht sie aber nicht auf historischen, physikalischen, naturhistorischen und dgl. Wegen aufzuklären, sondern ist bestrebt, mit Hilfe der Phantasie auf dichterischem Wege sie zu enträtseln. Im vorliegenden Falle war das zu enträtselnde ein steinernes Bild an einem lebenden Felsen in Kleinasien, im ehemaligen Lydien, welches, nach der Meinung der alten Welt, die versteinerte Niobe vorstellen sollte, und sich noch heutigen Tages daselbst vorfindet. Mit Berufung auf die Beschreibung des preufsischen Konsuls *Spiegelthal* in Smyrna (*Ausland* 1855 S. 139) und das Urteil *Welckers* (*A. D.* 1, 216 Nr. 5), die beide an der künstlichen Herstellung des Felsenbildes nicht zweifeln, fragt *Heffter*, welchem Zwecke diese Frauendarstellung wohl gedient haben könne, und findet die Lösung in der Notiz des Kirchenvaters *Athenagoras*, dafs die Kiliker Niobe als Göttin verehrt hätten. Das Felsenbild am Sipylos stelle also eine asiatische Göttin vor, die aber von den Griechen für eine menschliche Frau genommen wurde. An diesem Bilde wurde die Eigentümlichkeit bemerkt, dafs Wassertropfen über das Antlitz zu rinnen pflegten. Dieser auffallenden Erscheinung bemächtigte sich die Phantasie, betrachtete die Wassertropfen als Thränen und erklärte die Thatsache, dafs die steinerne Frau noch weinte, durch die Annahme, dafs sie einen grofsen Schmerz bei Lebzeiten gehabt haben müsse. Der herbste Verlust aber für eine Frau ist der von geliebten Kindern. Wegen des offenbar besonders grofsen Schmerzes setzte man gleich eine grofse Schar von Kindern, die den Alten besonders geläufige Siebenzahl, für die Knaben und dieselbe für die Mädchen. Der Verlust mufste, um so aufsergewöhnliche Wirkungen hervorgebracht zu haben, urplötzlich eingetreten sein. Unvermuteten Tod aber von männlichen Personen schrieb das Altertum dem Apollon zu, von Personen weiblichen Geschlechts der Artemis. Diese beiden Gottheiten mufsten also das traurige Geschick der Niobe bereitet haben, natürlich nicht ohne Verschuldung der letzteren. Wie konnte sie sich vergangen haben? Die Götter waren, nach den Vorstellungen der Alten, sehr eifersüchtig auf ihre Ehre, jede Überhebung der Sterblichen ahndeten sie auf das härteste. Es lag nahe, dafs Niobe, als glückliche Mutter, sich allzusehr mit ihrem Kindersegen gebrüstet hatte, gebrüstet gegenüber der Mutter derjenigen Gottheiten, die ihr nachher gerade dieses Glück geraubt hatten. Um Niobe recht hoch zu stellen, damit ihr Fall desto tiefer und erschütternder erschiene, machte der Mythus sie zur reichen, mächtigen Königin von Theben und Gemahlin des hochberühmten gesangreichen Königs Amphion, während sie als aus Lydien stammend für eine Tochter des berühmtesten Landeskönigs, Tantalos, erklärt wurde. In dieser Hypothese *Heffters* läfst sich, trotz sehr starker Übertreibung, die Anwendung von zwei richtigen Erklärungsmomenten nicht verkennen, des ätiologischen mythenbildenden Prinzips und der erweiternden dichterischen Ausmalung. Auch ist der mythenbildende Einflufs des Felsenbildes am Sipylos wenigstens nicht unterschätzt worden, wie bei den meisten andern späteren Erklärern des Mythus.

Welcker erkannte bekanntlich klar die Wichtigkeit der Eigennamen als Quelle für die Erkenntnis des ursprünglichen Wesens der mythologischen Personen und somit als hervorragendes Hülfsmittel der Mythengeschichte und Mytheninterpretation, wenn auch freilich ihm das linguistische Material für seine Etymologieen noch nicht im heutigen Umfange

zu Gebote stand. Im Namen *Νιόβα* wollte *Welcker* (*Aischyl. Trilogie* 192, *Gr. Götterlehre* 3, 124) in der Anlautsgruppe *νι-* eine dialektische Nebenform *νίος* des Adjektivs *νέος* mit einem Suffix *-οβα* erkennen. Hieran knüpfte er (*G. G.* a. a. O.) die Interpretation: „Die lydische Niobe war dem Wort nach eine Neaira, die Neue, die verjüngte Natur, die ablebt und von Apollon getötet wird, nicht unmittelbar wie Hyakinthos, sondern in den hinsterbenden Erzeugnissen und mit ihren Kindern." Ähnlich lautet die Deutung *Thrämers* (*Pergamos* S. 26 ff.). Gestützt auf eine als möglich hingestellte Etymologie *Geldners* *νίος* = *νέος* und *βᾶ*, einer vorausgesetzten böotischen Nebenform für *γᾶ*, *γῆ*, faſst *Thrämer* seine Interpretation des Niobemythus in folgender Formel zusammen: „Die junge Erde muſs ihre Kinderschar (die Frühlingsvegetation) unter den Strahlen der Sonne dahinsterben sehen." Die Kinder Niobes wären so „im letzten Grunde ein Seitenstück zum Kind der Demeter; nur daſs in Kore der regelmäſsige Wechsel von Aufsprieſsen und Vergehen, dagegen in den Niobiden die Vorstellung des Vergehens allein zum Ausdruck gekommen ist". Zur „jugendlichen Erde" stimmt nach *Thrämers* (S. 28) Meinung als Ergänzung Zeus, entweder als chthonischer oder als befruchtender Regengott, und deshalb paare sich auch Niobe mit Zeus im argivischen und mit Alalkomeneus, einem versteckten Zeus, im böotischen Mythus. Die natursymbolische Bedeutung des Todes der Niobiden war im Bewuſstsein einer späteren Zeit völlig verdunkelt. Jetzt bedurfte der Untergang der Kinderschar einer Begründung, und es lag nahe, eine Verschuldung Niobes zur Erklärung beizubringen. Daſs nun gerade Leto und ihre Kinder anstatt des alten Sonnengottes Helios als Feinde der Niobe eingetreten sind, darin sieht *Thrämer* (S. 29), nach gewissen Analogieen des Asklepiosmythus, das Werk des den Niobeverehrern des nördlichen Böotiens feindlichen Delphi, welches damit die Macht und Unerbittlichkeit der Letoiden verkünden wollte. Von der griechischen Niobe ursprünglich gänzlich verschieden ist nach *Thrämer* (S. 21) die (zufällig gleichnamige?) lydische Heroine, die Tochter des Assaon, die erst durch zufällig zusammenfallende Lokalisierung ihres Mythus und der Tantalossage am Sipylos zur Tantalostochter geworden ist (S. 95). Ihre Sage haftete an einem, sei es durch Menschenhand, sei es durch Naturspiel geschaffenen Steinbild am Nordabhang des Sipylos. Diese lydische Heroine wurde mit der griechischen vermengt, mit der sie jedoch nur einen Zug (zufällig?) gemeinsam hatte, nämlich ebenfalls eine 'mater dolorosa' zu sein.

Der jungen Erde *Thrämers* war schon längst vorher als Substrat der Niobe bei *Stark* (S. 440 ff.) die alte Allmutter Gaia vorausgegangen. Niobes reicher Kindersegen ist ein Bild der unerschöpflichen Fruchtbarkeit der Erde. „Aber", sagt *Stark* (S. 441), „sie repräsentiert nicht das Bild der Mutter Erde in ihrer Allgemeinheit, sie ist wie ihre Mutter Dione individualisiert als Nymphe — und prägt als solche eine bestimmte Seite der Kinderfülle im Leben der Pflanzen wie der Tiere und vor allem der Menschenwelt, der Schönheit der irdischen Erscheinung vollständig aus, und zwar ebensosehr in ihrem Besitz, in ihrem Bestehen, wie in ihrem notwendigen Vergehen, in ihrem immer sich wiederholenden Verlust. So breitet sich über diese Repräsentantin des Glücks und Reichtums die Decke nie endender Wehmut. Und gerade diese Seite der Vergänglichkeit, die Vernichtung und Trauer in all der Pracht und Herrlichkeit, am Sipylos in jener groſsen [Erdbeben-]Katastrophe einer blühenden Königsstadt und Landschaft unauslöschlich ausgeprägt, gab der rein menschlichen, ethischen Betrachtung den reichsten Stoff und lieſs unter der Hand ausarbeitender Dichter und unter dem Einflusse der apollinischen Religionsstufe nun das, was einen im Wesen der Dinge begründeten Charakterzug Niobes bildete, als einen freien Akt sittlicher Verschuldung erscheinen." Am Sipylos erhielt diese „auf der Erde gelagerte Himmelsfrau" ihren Sitz deshalb, weil dieser Berg als Götterberg galt, dort die Götterstadt, der Göttergarten, die nährenden himmlischen Quellen gedacht wurden (S. 440). Man dachte sich den gewaltig aufgetürmten Berg als von Götterhand aufgerichtetes Grab der Kinder der Niobe, ja dieser selbst. In dem Berge waltete sie seitdem dämonisch. Das regelmäſsig in schwermütigem Takt abtropfende Naſs einer Quelle an einer nach Norden gerichteten, den Sonnenstrahlen nicht ausgesetzten steilen Bergwand war für die griechische Anschauung das unmittelbar verständliche und ergreifende Symbol der im Winter trauernden verwaisten Erdmutter (S. 442). Dazu kam das alte merkwürdige Steinrelief, das als ein Werk einer verschwundenen, urgriechischen Kulturperiode, kaum als von Menschenhand gefertigt, die späteren Geschlechter wunderbar anmutete, dazu in einer Umgebung, die laut Zeugnis ablegte von jener Zerstörung einer blühenden Erdstätte, was dazu beigetragen hat, gerade hier die sitzende versteinerte Niobe zu fixieren (S. 443). Indem *Stark* dann als das Ergebnis seiner vorher vorgenommenen Durchmusterung der religiösen Anschauungen und Kulte in der Umgebung des Sipylos „die auſserordentliche Bedeutsamkeit der Urmächte des Wassers in Flüssen, Quellen, kleinen Seen" hervorhebt und den Nymphencharakter der weiblichen mit dem Sipylos verbundenen Göttergestalten berücksichtigt, „trägt er kein Bedenken auch Niobe ihrer ältesten Auffassung nach vollständig hier hineinzustellen", d. h. in die Sphäre des rinnenden Wassers, sodaſs, in etwas unklarer und widerspruchsvoller Auffassung, die vorherige Erdmutter Niobe *Starks* in eine Wasser- oder Quellengöttin sich verwandelt. Dieser zweiten, als ältere bezeichneten Bedeutung trägt auch die übrigens lautlich recht anfechtbare Etymologie des Namens *Νιόβη* Rechnung. Dieses Wort wird von *Stark* (S. 447) zu *νίζω νίπτω* 'netzen' und dem Quellennamen *Νίψ*, gen. *Νιβός* bei *Herodian* und *Hesychios* gestellt. Man erwartet von diesem Stamm *Νίβη* und nicht *Νιόβη*.

Wir schliefsen mit dem kurzen Hinweis noch auf einige neuere Deutungen des Namens und Mythus der Niobe. *E. Gerhard* (*Gr. Myth.* § 476) folgte *Welcker* in der Erklärung von *Νιόβη* und *Νέαιρα*, nur eine andere Deutung, 'neues Licht', unterschiebend. *G. Hermann* (*Opusc.* 2, 204) gab *Νιόβη* durch Imimea wieder. *Max Müller* (*Kuhns Zeitschr. f. vgl. Spr.* 19, 42. *Einleit. in d. vergl. Religionswissensch.* S. 330) schlug Ableitung von einer angenommenen Wz. snu, *nyu schneien vor, woraus Njâva = *Νιόβη* 'Schneekönigin' für möglich gelten solle. *Pott* (*Zeitschr. f. Völkerpsychologie* 14, 44) deutete *νιόβη* = *νεύη*, 'die verjüngte', indem er sie und ihre 12 Kinder auf den Mond und dessen 12 Umläufe im Jahre bezog. *O. Crusius* (*Rh. Mus.* 47, 61 Anm. 2) verschob die etymologische Lösung durch Annahme hypokoristischer Ableitung von * *Νεόβαια* oder *Νεοβούλη*. Eine Etymologie aus den semitischen Sprachen endlich lieferte *Lewy* (*Die Semitischen Fremdwörter im Griechischen* p. 197 ff.): *Νιόβα* ist gleich semit. Nĕējāba 'die Angefeindete', part. fem. Nifal vom Stamm 'ājab, von dem auch der Name 'Ijjōb, vulgo Hiob, 'der Angefeindete' herkommt. *Lewy* weist hierbei auf das semitische Element in der Bevölkerung Lydiens hin und aufserdem auf die Ähnlichkeit des Schicksals Hiobs mit dem Niobes, die wie jener zehn (Sp. 373, 61) Kinder (Hiob hatte sieben Söhne und drei Töchter) besafs und alle auf einmal verlor.

Wir haben gesehen, dafs von *Homer* an bis in die letzten Ausläufer der antiken Litteratur die Kenntnis eines hoch am Felsabhange des Sipylos befindlichen Steinbildes festgehalten wurde, in welchem man die trauernde Niobe sah. Zwei aus Lydien stammende Schriftsteller, *Pausanias* (1, 21, 3) und *Quintus v. Smyrna* (1, 293 ff.), geben uns eine genauere Beschreibung des Niobefelsenbildes. Zur Beschreibung eines athenischen Niobidenreliefs bemerkt *Pausanias*: „Diese Niobe habe ich selbst gesehen, als ich zum Sipylosberg hinangestiegen war. In der Nähe ist nichts da als Fels und Abhang, der dem Davorstehenden gar nicht die Gestalt einer Frau zeigt, weder einer andern, noch einer trauernden. Wenn man sich aber weiter entfernt, so glaubt man eine weinende und gebeugte Frau zu sehen." Dieses angebliche Bild scheint also nicht mehr als ein Naturspiel gewesen zu sein, wie auch *Eustathios* (*Comm. in Dion. Per.* 87) nach unbekannten Gewährsmännern versichert, dafs ein Felsvorsprung (*ἀκρωτήριον*) für den Fernerstehenden einem Frauengesichte ähnele, von welchem ein beständig fliefsendes Wasser hinabströme. Von letzterem Umstande spricht *Pausanias* nicht, erklärt aber an einer andern Stelle (8, 2, 7) die Thatsache, dafs Niobe noch Thränen vergiefse, für erlogen. Dagegen wufste *Pausanias* (3, 22, 4) von einem andern wirklichen Bilde, der ältesten Darstellung der Göttermutter, einem Werke des Tantaliden *Broteas*, welches sich bei Magnesia am Sipylos *ἐπὶ Κοδδίνου πέτρᾳ* befinde. *Quintus* (a. a. O.) läfst den Dresaios geboren sein „unter dem schneeigen Sipylos, dort, wo die Götter Niobe als Stein hingestellt, deren Thräne noch reichlich von der Höhe des rauhen Felsens herabfliefst. Und mit ihr seufzen die strömenden Gewässer des lauttönenden Hermos und die langgestreckten Gipfel des Sipylos, über die hinab stets der den Schäfern verhafste Nebel streicht. Sie aber ist ein gewaltiges Wunder für die vorübereilenden Menschen, weil sie einer klagereichen Frau gleicht, die, ob tiefer Trauer weinend, unzählige Thränen vergiefst. Und das nennt man unleugbar, wenn man sie aus der Ferne beobachtet, wenn man ihr aber nahe kommt, dann erscheint es als steiler Fels und als Vorsprung des Sipylos. Aber sie, der Unsterblichen verderblichen Zorn an sich erfüllend, jammert (*μύρεται*) im Fels noch einer Trauernden ähnlich." Die archäologische Durchforschung des Sipylos hat nur eine altertümliche Reliefdarstellung einer in einer Art Nische sitzenden Frau zu Tage gefördert (*Stark, N.* Taf. I; vgl. *Perrot, Hist. de l'art* 4, 752 ff.; *Schweisthal, Gaz. arch.* 12, 213 ff.). Dieses Felsbild befindet sich in der That am Nordabhange des Sipylos, wohin *Pherekydes* ausdrücklich die versteinerte Niobe versetzt. In den Gesichtszügen der dargestellten weiblichen Gestalt haben manche Beschauer den Ausdruck der Trauer erkannt. Ein vom Bilde herabrinnender Quell, welcher den Eindruck eines Thränenstromes hervorrufen könnte, ist nicht vorhanden, aber es reden ja manche Zeugnisse der Alten, z. B. *Sophokles*, nur von herabtröpfelndem Schnee- und Regenwasser. Während ältere Forscher, unter ihnen auch *Stark*, in diesem heute vorhandenen Relief die versteinerte Niobe der Alten erkennen wollten, halten sich die neuesten (*Ramsay, Humann* u. a.) streng an die Worte des *Pausanias* und trennen das von diesem gesehene Naturspiel von jenem Kunstbilde, indem sie in letzterem eine Darstellung der Kybele, der asiatischen Göttermutter, erkennen und sie gleichsetzen dem von *Pausanias ἐπὶ Κοδδίνου πέτρᾳ* erwähnten, dem *Broteas* zugeschriebenen Bilde (Sp. 396 f.). Die Zeugnisse der älteren Schriftsteller bis auf *Pausanios* sind aber nicht klar genug, um mit Sicherheit zu entscheiden, ob sie das heute noch vorhandene und jetzt als Darstellung der Göttermutter erkannte Felsbild als die versteinerte Niobe betrachteten oder jenen erst von *Pausanias* erwähnten wunderbar gebildeten Naturfels. Es genügt hier daran festzuhalten, dafs man seit den frühesten Zeiten der griechischen Litteratur, der Periode der alten Epik, eine steinerne Niobe am Felsabhang des Sipylos kannte, und es kann keinem Zweifel unterliegen, dafs die Sage von der Versteinerung, die von den ältesten Darstellungen an der übliche Schlufs des Niobemythus, das letzte Leiden der Heldin war, mit jenem Bilde in Zusammenhang stand. Sehr wahrscheinlich ist es, dafs die Sage von der Versteinerung direkt erst durch das Bild hervorgerufen war. Da nun andererseits wohl nur eine bereits vorbereitete und künstlich gestimmte Phantasie dazu gehörte, um in dem Bilde der Göttermutter oder gar dem Naturspiel des Felsens die Zeichen tiefer Trauer wahrzunehmen, so ist es sehr

unwahrscheinlich, daſs alle Leiden der Niobe, wie *Heffter* wollte, also auch die Kindertötung, aus jenem Stein einfach herausgedichtet worden wären. Im Gegenteil muſs dem, der zuerst die Trauer in das Steinbild hineingedichtet und den Zug von der Versteinerung erfunden hat, der Hauptzug des Mythus, der Verlust der Kinder, als Grund zur Trauer bereits wohlbekannt gewesen sein. Endlich ist es wahrscheinlich, daſs derselbe Dichter, um die aus der Sage bekannte, ihrer Kinder beraubte Niobe mit dem Steinbild zu kombinieren, letzteres gerade für ein Niobebild zu halten einen bestimmten Anhalt gehabt haben wird. Wenn wir die Bestimmtheit beachten, mit welcher man im ganzen Altertum seit *Homer* in einem Steinbild am Sipylos Niobe sah, so ist als das Nächstliegende anzunehmen, daſs es wirklich die Niobe vorstellte. Der Kirchenvater *Athenagoras* hat uns die Notiz erhalten (*Prec. pro christ.* c. 14) *Νιόβην Κίλικες* sc. *θεάν ἵδρυνται.* Auch dem *Sophokles* (*Antig.* 832 *Ἀλλὰ θεός τοι καὶ θεογενής*) war die göttliche Natur der Niobe wohlbewuſst. Die Verehrung der Niobe bei den Kilikiern könnte den Gedanken aufkommen lassen, daſs die Göttin Niobe kleinasiatischen Ursprungs war. Die Spuren der Niobe in Hellas, in Argos und Böotien, lassen aber ihren griechischen Charakter unfraglich erscheinen. Es dürfte sich mit der in Kleinasien verehrten Niobe nicht anders verhalten, als mit dem kleinasiatischen Zeus, Artemis, Apollon, Leto (über ihre Gleichsetzung mit der kleinasiatischen Göttermutter vgl. Bd. 2 Sp. 2849) und anderen griechischen Gottheiten, denen sich von Alters her asiatische assimilierten. Leicht möglich wäre es daher, daſs die griechische Niobe nicht bloſs in Kilikien, sondern auch in Lydien mit einem einheimischen Kult verschmolzen war und daſs ein asiatisches Götterbild am Sipylos nach griechischer Weise als das der Niobe bezeichnet wurde. Vielleicht war die mit Niobe gleichgesetzte Gottheit in der That eine der Formen der sogenannten Göttermutter, deren Kult am Sipylos und in dessen Umgebung an mehreren Stätten bezeugt ist (vgl. den Artikel Kybele, Bd. 2 Sp. 1653 und Meter Sp. 2864), oder sie war ein diese Göttin nahestehendes göttliches Wesen.

Von einem Kult der Niobe im Mutterlande haben sich sichere Spuren nicht erhalten. Indessen verdient hier die auch von *Thrämer* (S. 10) herangezogene orchomenische Inschrift (*C. I. G.* n. 1569[c]. *Larfeld, Sylloge* n. 35, *Collitz, Dialektinschriften* n. 491; vgl. *B. Meister, Bezz. Beitr.* 5, 219) erwähnt zu werden. Man liest auf der lückenhaft und schlecht überlieferten Steininschrift, in welcher verschiedene im Gebiet des böotischen Orchomenos liegende Baulichkeiten erwähnt waren: *οδῦ ἐν τὸν ἀετὸν ἐπὶ τῶ τάφω τῶ Καλλίπ .... Νιοβει . ὀδῦ ἐν τὸν ὅρον ἐν τῇ ἀγορῇ ΙΔΙ*; vielleicht *Νιόβειον* oder *Νιοβείω* oder dergl. zu ergänzen. Nennen wir also die griechische Niobe geradezu eine Göttin oder auch nur ein götterähnliches Wesen (*ἰσόθεος* nennt sie *Sophokles* a. a. O. v. 835), so dürfte sie fraglos ihrer Natur nach der Göttin Leto nahegestanden haben, als deren Genossin oder Freundin sie *Sappho* bezeichnet hatte, während andererseits der Mythus in beiden ganz spezielle Gegnerinnen erblickt. Aus dem kretischen Kultnamen der Leto *Φυτία* 'die Zeugerin, Hervorbringerin' und der rituellen Anrufung an dieselbe Leto im theokritischen Hochzeitsliede der Helena *Λατὼ μὲν δοίη Λατὼ κουροτρόφος ὔμμιν εὐτεκνίαν* (*Theocr.* 18, 50) geht hervor, daſs Leto als besondere Gewährerin des Kindersegens galt (Artikel *Leto,* Bd. 2 Sp. 1968). Wir haben (a. a. O. Sp. 1970) darauf hingewiesen, daſs die Gewährerin des Kindersegens und der Fruchtbarkeit natürlicherweise auch diese versagen konnte und daſs diese verderbliche Seite der Göttin teils in ihren eigenen Beinamen zum Ausdruck kommt, teils in den ihr in Kult und Mythus nahestehenden Personen, wie im argivischen Letoon eine solche neben ihr dargestellte mythische Person die Niobide Chloris war, die man auch Meliboia nannte. Diesen Namen *Μελίβοια*, welchen *Lasos v. Hermione* auch als Epitheton der Persephone gebrauchte, verbanden wir mit *μέλεος* 'vergeblich, nichtig' (vgl. dazu *Prellwitz, Etym. Wörterb.* s. v.) und **βοι-*, der vorauszusetzenden Ablautform zu *βι-* 'leben' (vgl. *J. Schmidt, K. Z.* 25, 159), welches in verwandten Sprachen, auf das Pflanzenleben bezogen, auch 'keimen' heiſst (vgl. got. kijan u. s. w.). Wie nun der Hauptname der Göttin *Περσεφόνη Περσέφασσα* in dem ersten Teil sicher *πέρθω* 'zerstören' enthält, der zweite aber möglicherweise zu *φαίνω* zu stellen ist, also die Zerstörerin des sichtbar Werdenden, des Wachstums kennzeichnete, so ist wohl *Χλωρίς*, die Tochter der orchomenischen *Περσεφόνη* (*Pherekydes fr.* 56), ein Wesen, welches das schon aufgekommene Grün blaſs werden und welken läſst, als *Μελίβοια* das Leben zu nichte macht. Als dritter gehört dazu der Gemahl der orchomenischen Persephone, der Tochter des 'Minderers' *Μινύας*, und Vater der Chloris, *Ἀμφίων*, dessen Namen wir nicht Anstand nehmen aus dem negativen *αμ-* (vgl. *ἀμ·φασίη*) und **φίων* aus **φυίων* (vgl. *φιτυ φιτύω φιαρός*, lat. fio) als der nicht wachsen machende, nicht zeugende zu erklären. Auch die weitere Nachkommenschaft, so die Tochter der Chloris, *Πηρώ* die 'Versehrerin Schädigerin' od. dgl. entspricht solchen Vorfahren.

In die Sphäre der aufgewiesenen, der Zeugung und dem Wachstum feindlichen Wesen scheint offenbar auch Niobe hineinzupassen, so daſs sie die Kindersegen gewährende und versagende Leto ergänzte und zugleich zu ihr einen Gegensatz bildete. Da sie wie die orchomenische Persephone zur Tochter Chloris und zum Gemahl Amphion hat, so scheint daraus der bündige Schluſs zu folgen, daſs sie jener Wachstum und Keimung, pflanzlicher wie menschlicher, feindlichen Gestalt parallel und wesensähnlich war. Im Einklang hiermit scheint es uns auch möglich, ihren Namen etymologisch zu deuten. *Νιόβα* läſst sich trennen in *νι-όβ-α*, wobei wir *νῖ* zu altlat. nei nī osk. nei altir. ni zend. naê 'nicht' stellen, für dessen Vorkommen im Griechischen wir auf die Glosse

des *Hesych* νιῦδες· παίδων αἰδοῖα aufmerksam machen, insofern dieses wohl eigentlich die 'nicht schwellenden' (οἶδος, ἴδῃ) bedeutete. Der Stamm ὀβ- liegt im Griechischen vor in ὄβρια ὀβρίκια ὀβρίκαλα 'Tierjungen' und ὄβριμος, vielleicht aber auch in ὄζος 'Schöfsling' und ὀβελός ὀδελός. Zusammen mit lit. ůgvis Jahreswuchs, ůga Beere Traube, altsl. jaga, lat. ūva, skr. agra Anfang agrima der vorangehende, erste, wohl auch got. akran die Frucht, Ecker gehen jene griechischen Worte zurück auf eine indogerm. Wz. ôg: og hervorgehen, wachsen (*Fick, Vgl. Wörterb.*[4] 1, 371). Νιόβα wäre also etwa als die nicht hervorgehen oder wachsen lassende zu erklären. Von diesem Gesichtspunkt aus läfst sich auch ihr Verhältnis sowohl zu Leto, wovon bereits die Rede war, als auch zur Kybele (s. d.) oder asiatischen Göttermutter verstehen, deren Hauptfunktion die Gewährung, also natürlich auch die Verweigerung, ehelicher und vegetativer Fruchtbarkeit war.

Wie verhält sich nun aber der Mythus zu der von uns angenommenen Grundbedeutung der Niobe? Widerspricht nicht gerade die so stark hervorgehobene εὐτεκνία der Niobe einer solchen Interpretation? Als Antwort weisen wir darauf hin, dafs auch Chloris, die Niobetochter, und, wie wir sahen, eine ihr wesensverwandte Gestalt, eine glückliche Mutter ist, reich mit Kindern gesegnet. Zwölf Söhne nannte sie ihr eigen, aber alle werden ihr mit einem Male durch den Tod entrissen, bis auf den einen, Nestor, und vor Schmerz tötet sie sich selbst. Schon *Stark* (S. 360) hat die auffallende Analogie dieses Mythus mit dem der Niobe hervorgehoben. Wir gewinnen aus dieser Parallele die Belehrung, dafs der Schwerpunkt des Mythus nicht in dem Kindersegen beider Heldinnen liegt, sondern darin, dafs sie ihrer Kinderschar beraubt werden. Nun kehrt derselbe Zug, nur deutlicher seine ätiologische Absicht verratend, in dem Mythus einer scharf ausgeprägten typischen Gestalt des altgriechischen Volksglaubens wieder, der Kinderräuberin Lamia, der gefürchteten Genossin der Empusa, Gello, Mormolyke und anderer Schreckgestalten für glückliche Mütter und ihre Kinder. Von der Lamia (s. d.) heifst es, dafs sie einst selbst eine glückliche Mutter war. Da sie aber mit Zeus Umgang pflegte, so brachte die eifersüchtige Hera alle ihre Kinder um. Darauf zog sich Lamia in eine einsame Höhle im tiefen Abgrund düsterer Felsen zurück und wurde zu einem Ungeheuer, das seitdem aus Neid und Verzweiflung glücklicheren Müttern die Kinder raubte und tötete. Von der Kinderfeindin Gello (s. d.) wird dagegen hervorgehoben, dafs sie unvermählt, als Jungfrau gestorben sei. Wie hier die Verhinderung des Mutterglücks, so ist bei Lamia die Vernichtung desselben als ungesuchtes psychologisches Motiv erdichtet, um die Kinderfeindlichkeit dieser neidischen und rachsüchtigen Unholdinnen zu erklären. Dafs dieses Motiv auf Lebenswahrheit Anspruch machen kann und auf richtiger Einsicht in die Tiefen des weiblichen Seelenlebens beruht, dafür sei als Beleg nur auf einen Vorfall hingewiesen, von dem die Tagesblätter im Oktober 1895 telegraphische Meldung erstatteten. In Catania wurde eine Frau Namens Gaetana Stimoli verhaftet, die durch Süfsigkeiten und Spielsachen Kinder anlockte und ihnen Phosphorwein zu trinken gab, sodafs die Kinder unter den gräfslichsten Qualen starben. Die Zahl der Kinder belief sich auf dreiundzwanzig. Bei der Verhaftung gestand die Stimoli ihre Verbrechen ein und sagte aus, sie habe ihre beiden Kinder rächen wollen, die verhext worden und infolge dessen gestorben seien.

Wenn wir uns also eine Vermutung über etwas so Entlegenes, wie die vorhomerische Fassung des Niobemythus, erlauben dürfen, so meinen wir, dafs die Erzählung vom Kinderreichtum der Niobe und dem darauf eingetretenen Verluste der Kinder ursprünglich eine ähnliche Motivierung bezwecken sollte, wie in der Erzählung von der Lamia. Jene Erzählung sollte erklären, warum Niobe zu einem der Kindererzeugung feindlichen Wesen geworden sei. Wir wagen es nicht, die weitere Vermutung vorzubringen, dafs man sich die Niobe, ähnlich der Lamia, in der wilden Felseneinsamkeit des Sipylos hausend gedacht haben könnte. Genug, die Anschauung eines auf dieselbe Niobe gedeuteten Steinbildes oder Steingebildes erweckte eine andere Sage, die von der Versteinerung. Die Erzählung von dieser zweiten Katastrophe dürfte dann anstatt eines ähnlichen lehrhaften Schlusses, wie in der Lamiageschichte, als neues Schlufsmotiv zur Erzählung von der Kindertötung getreten sein. Das übrige gehört der dichterischen Ausmalung und pragmatischen Verknüpfung des gegebenen Sagenkerns an. Die so schwankende genealogische Herleitung der Heldin scheint man durch Anschlufs an mythische Königsgestalten derjenigen Orte geschaffen zu haben, an denen man an die Niobe glaubte und sie in der Vorzeit leben liefs. Freilich können auch hier verdunkelte echtmythologische Bezüge mitgespielt haben.

Litteratur: Reiche Sammlungen und Erörterungen des Niobemythus bieten die auch oben viel benutzten Werke: *C. E. J. Burmeister, De fabula quae de Niobe eiusque liberis agit* (Gekrönte Rostocker Preisschrift) Vismariae 1836. *L. Curtze, Fabula Niob. Thebanae.* Corbach 1836/7. *K. B. Stark, Niobe u. d. Niobiden in ihrer litterar., künstlerisch. u. mythol. Bedeutg.* Leipzig 1863. *Heydemann* in den *Ber. d. sächs. Ges. d. Wiss.* 1875 (27), 205 ff. — *E. Thrämer, Pergamos. Untersuchungen üb. d. Frühgeschichte Kleinasiens und Griechenlands.* Leipzig 1888 S. 3—33 pass. [Enmann.]

Niobe und Niobiden in der Kunst.

Bildliche Darstellungen der Niobesage sind verhältnismäfsig selten, dafür sind einige unter ihnen von höchstem künstlerischen Wert und haben mehr noch als die litterarische Überlieferung die tragische Gröfse des Mythos begreifen gelehrt.

Von altertümlichen Werken ist zunächst das Felsbild bei Magnesia (*Stark, Niobe* Taf. 1, besser *Athen. Mitt.* 1888 Taf. 1) auszuscheiden,

da es mit dem den Alten bekannten Niobebild im Sipylos (*Homer Il.* 24, 614. *Paus.* 1, 21, 3), wahrscheinlich einem Naturgebilde, nicht identisch sein kann, vielmehr als Kybelebild zu betrachten ist. Vom Untergange der Niobiden hat die archaische Kunst, obwohl zu ihren Darstellungsgewohnheiten der Gegenstand, „ein drastischer Vorgang, leicht zu veranschaulichen durch Parataxe weniger und den Handwerkern geläufiger Figuren" (*Löschcke*), vortrefflich paſste, bis jetzt nur eine einzige Darstellung aufzuweisen (*Ant. Denkm.* 1, 22, wonach Abbildung 1; vgl. *Löschcke, Jahrb. d. Inst.* 2 S. 275ff.), das sich an einer s. f. attischen Amphora der früher „tyrrhenisch" genannten Gattung im Museo Municipale ihres Fundortes Corneto befindet. Die Schar der Niobiden vertreten hier ein Sohn und eine Tochter, die mit weit offenen Augen entsetzt umblickend, den Geschossen der Letoïden zu entrinnen suchen. In starrer Ruhe, nicht um sich selbst besorgt, da nicht ihr die Pfeile gelten, tritt Niobe den Verfolgern entgegen und breitet den Mantel aus, als könnte sie so die unschuldigen Opfer ihres Übermutes vor dem Verderben schützen; ihr Gegenstück bildet auf der Seite der Götter die dem Untergang der Verhaſsten zuschauende Leto. Auf die einfachste Formel reduziert tritt uns in diesem archaischen Monument schon die Scene vor Augen, an deren erschütternde Darstellung die reifste Kunst alle ihre Kräfte gesetzt hat.

Es ist schwer zu glauben, daſs die Megalographie Polygnots und der Seinen auf die hier trotz aller Knappheit erreichte Vollständigkeit der Motive verzichtet, den Untergang der Niobiden in Abwesenheit der Mutter dargestellt haben sollte; es wird wenigstens nicht ausgeschlossen sein, daſs die beiden aus diesem Kunstkreise erhaltenen Bilder schon Abkürzungen umfangreicherer Scenen darbieten, in denen Niobe nicht fehlte. Das erste dieser Bilder, das sich an dem bekannten Krater von Orvieto (*Mon. d. Inst.* 11, 40, danach in Abbildung 2 wiederholt) befindet, führt uns ins Gebirge: eine Tochter und ein Sohn der Niobe liegen tot am Boden, ein ins Knie gestürzter Sohn



1) Untergang der Niobiden (anwesend: Leto, Artemis, Apollon, Niobe und 2 Niobiden): Vasenbild in Corneto (nach *Ant. Denkm.* I, 22).

versucht den mordenden Pfeil aus der Brust zu ziehen, während sein Blick mitleidig auf dem Bruder ruht, der mitten im Lauf vom Pfeil getroffen wird. Einen neuen Pfeil zu entsenden spannt Apollon den Bogen, und einen weiteren entnimmt Artemis dem Köcher; diese, wie ein im Erdboden steckender Pfeil, die alle in dem eng begrenzten Bilde kein Ziel haben, deuten entweder nur pleonastisch die unerschöpfliche Menge der Göttergeschosse 10 an, oder, was wahrscheinlicher ist, sie verraten ein figurenreicheres Original, in dem auch unverwundete Niobiden vorkamen. (Vgl. *Robert, Ann. d. Inst.* 1882 S. 287.) In jedem Fall darf man als Vorbild dieser Komposition ein nach Art der Lesche- und Poikilebilder komponiertes Gemälde vermuten (vgl. *Robert, Nekyia* S. 3. 39 und öfter).

Jünger und in der Form gefälliger, dafür

dings bekannt gewordenes Relief geben uns von dieser Behandlung des tragischen Stoffes Kunde. Über das herculanensische Gemälde des Alexandros, das neuerdings in den Farben des Originals mustergiltig publiziert worden ist (*Robert, Die Knöchelspielerinnen des Alexandros, 21. Hallisches Winckelmannsprogramm*) ist unter „Leto“ (Bd. 2 Sp. 1979 f. mit Abb. 5) das Nötigste gesagt; Genaueres giebt die feine Analyse *Roberts*. Niobe erscheint hier streitsüchtig und eigensinnig; wie sie dereinst die Schmähungen nicht zu unterdrücken vermag, die sie so bitter büfsen soll, so hat sie hier die Freundin tief gekränkt und setzt, bei scheinbarem Nachgeben, den Versöhnungsversuchen der gemeinsamen Gespielin merklichen Widerstand entgegen. Die psychologische Feinheit der Auffassung mag zum Teil auf die litterarische Quelle, ein Gedicht der Sappho (vgl.



2) Untergang der Niobiden (Artemis u. Apollon u. 4 Niobiden). Vom Krater von Orvieto (nach *Mon. d. Inst.* XI, 40).

matter in der Erfindung sind die Aufsenbilder 50 einer Vulcenter Schale in London (abgeb. *Ber. d. sächs. Gesellsch.* 1875 Taf. 3a, b; vgl. *Heydemann* S. 212 ff.). In dem einen ist Apollon, in dem anderen Artemis plötzlich inmitten der Niobiden, hier zweier Töchter und eines Sohnes, dort zweier Söhne und einer Tochter, erschienen, sodafs diese angesichts der Todesdrohung „auseinanderstieben wie aufgescheuchte Tauben“ (*Heydemann*). Aber mehr als der erste Schreck ist nicht dargestellt; noch ist 60 kein Pfeil versandt, und nur der Kenner der Sage weifs, dafs alle diese Fliehenden dem Tode verfallen sind.

Aufser der Katastrophe hat die polygnotische Kunst ein Stück Vorgeschichte, einen früheren Konflikt der Leto und Niobe, schön und ergreifend dargestellt; eines der wertvollsten Gemälde des Altertums und ein neuer-

Stark, Niobe S. 158 und *Robert* S. 20 ff.), zurückgehen, doch bleibt in jedem Falle bedeutend das Verdienst des Malers Alexandros (den auch ich jetzt mit *Robert* für den Erfinder, nicht für den Kopisten des Gemäldes halten möchte), der als einer der jüngsten Vertreter der polygnotischen Ethographie zu betrachten ist. — Dieselbe Situation wie in dem Gemälde erkennt *Savignoni* (*Bull. Com. di Roma* 25 S. 73 ff.) in einem arg verstümmelten palatinischen Relief, das drei der Leto, Niobe und Phoibe des Bildes ungefähr entsprechende Frauengestalten enthielt (s. Abbildung 3 nach *Bull. Com.* Taf. 5). Die ganz in Vorderansicht erscheinende Mittelfigur, die jugendlichste von den dreien (in der Rekonstruktion *Savignonis* S. 77 ist sie zu hoch geraten), erhebt ihre rechte Hand bittend oder begütigend zum Kinn der links stehenden Frau, während ihre ge-

senkte Linke geöffnet, demonstrierend gegen die andere Nachbarin hin bewegt ist. Auch diese erscheint in Vorderansicht, und eine Bewegung nach rechts, die in dem schrägen Verlauf der Chitonfalten sich zu verraten scheint, könnte höchstens beginnen; der rechte Arm war, vermutlich mit einem Attribut, zur Brusthöhe erhoben, die Linke ist, wie die Rekonstruktion *Savignonis* richtig angiebt, in der Lücke zwischen den beiden Fragmenten der Figur zu denken, während ihre Stellung ungewiſs bleibt. Der Kopf ging ziemlich genau nach vorn, jedoch mit einer leisen Neigung und Wendung zur rechten Schulter, wodurch der Zusammenhang mit den beiden anderen Figuren hergestellt wurde. Ganz in's Profil nach rechts gewendet, steht völlig ruhig die linke Figur, die ihre Linke auf die rechte Schulter der Mittelfigur legte und ihr in's Gesicht blickte. Es ist ohne weiteres deutlich, daſs die beiden linken Figuren ein Gespräch führen, das sich auf die isoliert stehende, aber ein wenig umblickende rechte bezieht; auch ist die Ähnlichkeit des Reliefs mit dem herculanensischen Gemälde unbestreitbar. Wenn aber *Savignoni*, wohl weil er die gleiche Reihenfolge der Figuren in beiden Werken wiederfinden möchte, in der Mittelfigur des Reliefs Niobe erkennen will, die sich an Phoibe wende, um durch deren Vermittelung sich mit Leto zu versöhnen, so ist eine solche Deutung, wie schon *Robert* S. 5f. ausgesprochen hat, unmöglich und wird gerade der wichtigsten Übereinstimmung von Gemälde und Relief nicht gerecht. In klarer und natürlicher Charakteristik haben beide Künstler die Göttin besonders imponierend, die Heroine zwar stattlich, aber von etwas kleinerem Wuchs als jene, die vermittelnde Nebenperson als beträchtlich jüngere Gespielin der beiden dargestellt. In beiden Fällen ist dieses Mädchen die gutherzige Vermittlerin, die Niobe antreibt, die Verzeihung der Beleidigten zu suchen, in beiden Fällen verharrt Leto abwartend, wie es ihrer göttlichen Würde geziemt, in stolzer Ruhe. Verschieden ist dagegen das Widerstreben der Niobe geschildert, die im Gemälde, von Phoibe zu Leto hingeschoben, nur wie mechanisch handelt, während im Relief das begütigende Zureden der Gefährtin doch wenigstens eine versöhnliche Stimmung in ihr weckt; dieser Beginn einer Umstimmung äuſsert sich in dem Handauflegen, das zugleich Dank für die gute Meinung und Bitte am weiteren Freundschaftsdienst bedeutet, in einer maſsvollen Weise, die den herben Stolz, die trotzige Zurückhaltung der Heroine noch nicht aufhebt (dieselbe Deutung kurz angedeutet bei *Robert* S. 5).

Das Relief scheint mir demnach in der That das plastische Gegenbild des Gemäldes, dessen polygnotische Drastik es zu der zart andeutenden Vortragsweise mildert, die uns von seinen Verwandten, dem Orpheus-, Peliaden-, Peirithoos- und Iphigenienrelief, längst vertraut ist. Im Kreis der Niobedarstellungen füllt es eine Lücke aus, indem es uns ein aus dem Ende des 5. Jahrh. stammendes Bild der Heroine vorführt. Sie erscheint in der schönen, hier durch Halbärmel und einen Überwurf noch bereicherten Tracht der Erechtheionmädchen, ist mit Armspangen geschmückt und zeichnet sich durch eine künstliche Haartracht aus, indem das gescheitelte, im Nacken in einen Schopf zusammengefaſste Haar mit zwei dünnen Zöpfen doppelt umwunden ist, die über der Stirn mit rosettenverzierten Nadeln festgesteckt sind, während ihre Enden nach altertümlicher Weise auf die Schultern niederfallen (diese Einzelheiten entnehme ich *Savignonis* Beschreibung S. 79). Prachtliebe und Stolz spricht sich in dieser Erscheinung aus; der Kopftypus läſst die Formen des berühmten jüngeren Werkes bereits deutlich erkennen.



3) Zerwürfnis zwischen Niobe und Leto, Relieffragment vom Palatin (nach *Bull. Com.* 25 Taf. 5).

Nahe verwandt sind den polygnotischen Gestaltungen der Niobidensage auch die Reliefe, mit denen Pheidias die linke und rechte Schwinge seines Zeusthrones schmückte. Die gestreckten Bildfelder bedingten hier noch weiter auseinander gezogene Kompositionen als die des Kraterbildes; eher mochten sie an die der Londoner Schalenbilder erinnern. Daſs Apollon und Artemis bogenschieſsend unmittelbar unter den stützenden Sphinxen der Armlehne dargestellt waren, daſs also die Flucht der Niobiden beiderseits von der Vorder- nach der Rückseite des Thrones gerichtet war, geht aus der Beschreibung des *Pausanias* (5, 11, 2) hervor. Niobe selbst fehlte in dieser Darstellung so gut wie sicher (anders *Heydemann,*

Ber. d. sächs. Ges. 1877 S. 83), weil sie nur in einem der beiden Friese hätte auftreten können, solche Asymmetrie aber dem strengen Aufbau des Thrones widersprochen hätte; die Heroine



4) Campanasches Relief in Petersburg (nach Photographie).

hätte ein Gegenstück verlangt, das weder der für die Sage bedeutungslose Amphion noch der erst von der Tragödie eingeführte Pädagog sein konnte. Wie die Scenen sich entwickelten, läſst sich, wenn auch nur ungefähr, nach erhaltenen Reliefen beurteilen (*Furtwängler, Meisterwerke* S. 68f.). Unter ihnen ist das berühmteste das aus der Campanaschen Sammlung nach Petersburg gelangte (*Stark, Niobe* Taf. 3, 1. *Amelung, Führer d. d. Antik. v. Florenz* Abb. 31, unsere Abb. 4 nach [retouch.] Originalphotogr.) dem sich Fragmente in V. Albani (*Stark* Taf. 3, 3), Florenz (*Stark* Taf. 4, 2, jetzt in Milanis Besitz), Bologna (*Ber. d. sächs. Gesellsch.* 1887 Taf. 4, 1, nicht identisch mit dem vorigen, wie *Stark* und noch *Amelung* S. 116 meint), im Museo Kircheriano (*Berichte* 1887 Taf. 2), in Villa Ludovisi (ebd. Taf. 3), in Pal. Colonna (*Stark* S. 175. *Heydemann, Berichte* 1877 S. 93), in Catania (*Arndt-Amelung* Einzelverkauf 762) und in Klügmanns Besitz (*Berichte* 1883 Taf. 2) anreihen. Da alle diese Stücke von friesförmigen Reliefen ungefähr gleicher Höhe (rund 0,45 m) herrühren, sind sie höchst wahrscheinlich von einem berühmten Original gleicher Gröſse abhängig, und Maſse wie Stil würden auf den Zeusthron sehr wohl passen. Auf dasselbe Original geht aber auch ein ganz vereinzelt stehendes Werk, eine aus Castellanis Besitz ins Britische Museum gelangte Marmorscheibe zurück (Abb. 5 nach *Berichte d. sächs. Gesellsch.* 1877 Taf. 1), gewiſs keine Fälschung, wie man vermutet hat (*Overbeck, Kunstmyth.* 4 S. 292; vgl. *Hauser, Neuattische Reliefe* S. 74f.), aber ein stümperhaftes Machwerk, das nur, soweit es die Zahl der Figurentypen vermehrt, Beachtung verdient, während die Komposition so schwere Fehler aufweist, daſs sie keinesfalls treu ihr Original wiedergiebt, vielmehr aus dem Zusammenhange friesförmiger Kompositionen herausgerissene Figuren willkürlich und mit gewaltsamen Änderungen und Zusätzen in das kreisförmige Bildfeld einpaſste. Daſs diese Kompositionen mit den Vorbildern der anderen Reihe im wesentlichen übereinstimmten, bezeugt die Wiederkehr der Artemis, des Apollon, zweier toter und zweier verwundeter Söhne, zweier zusammenbrechender und zweier fliehender Töchter (deren eine allerdings auf der Marmorscheibe zu einer vornüber gestürzten geworden ist). Entnimmt man dem künstlerisch bedeutendsten Stück, dem Campanaschen Relief, noch zwei unverletzte Töchter, der Marmorscheibe die ungewöhnlich schöne tote, so kommt man auf die übliche Siebenzahl, die seit Mitte des 5. Jahrhunderts in vollständigen Darstellungen wohl die Regel war. Die Zahl der Söhne kann man auf diesem Wege mit Sicherheit nur auf 5, mit groſser Wahrscheinlichkeit, indem man nämlich den Knaben des Campanaschen Reliefs hinzunimmt, auf 6 bringen, während für den letzten die Wahl bleibt zwischen dem sitzenden verwundeten, dem bis auf die rechte Hand verlorenen fliehenden der Marmorscheibe und dem vom Rücken sichtbaren fliehenden des Bologneser Reliefs. Jedenfalls ergiebt sich eine nach rechts und eine nach links bewegte, diese von Artemis, jene von Apollon bedrohte Reihe von Figuren, die in einem einzigen, mit éinem Blick zu überschauenden Bildfeld schon deshalb nicht unterzubringen sind, weil Apollon in unmittelbarem Vergleich mit Artemis ver-

lieren müfste. Diese und andere Schwierigkeiten fallen weg, und die Bewegung der Figuren erklärt sich mühelos, wenn man zwei Streifen von je acht Figuren annimmt, deren einer den von einer Terrainerhöhung aus nach rechts schiefsenden Apollon, drei Söhne und vier Töchter der Niobe enthält, während im anderen als Opfer der aufrecht nach links schiefsenden Artemis drei Töchter und vier Söhne erscheinen, sodafs wie auf der Londoner Schale in jedem Falle gleich viel männliche und weibliche Gestalten auftreten. Alle diese Indizien sprechen dafür, dafs die Reliefe in der That uns eine ziemlich gute Vorstellung von den Niobidenscenen am Zeusthron geben, die demnach bei friesartiger Gesamtanlage nicht die übliche Isokephalie, sondern einen freien Wechsel des Terrains und demgemäfs der Figurenhöhe, also trotz der Beschränkung des Raumes eine an das Vasenbild von Orvieto erinnernde Komposition aufweisen würden. Der Stil der Reliefe, der für Pheidias selbst wohl etwas zu fortgeschritten ist, würde den des Kolotes, seines Mitarbeiters am Zeusthron, darstellen.

Ähnliche Auffassung und künstlerische Behandlung zeigt das unter „Leto" Bd. 2 Sp. 1979 erwähnte albanische Fragment, das Leto und die von ihr weg, doch wohl zur Erlegung der Niobiden, eilende Artemis enthält; über sein Original läfst sich nur sagen, dafs es nicht mit dem der eben charakterisierten Gruppe identisch, aber ebenfalls von polygnotisch-pheidiasscher Kunst abhängig war.

5) Marmorscheibe im Brit. Museum (nach *Ber. d. sächs. Gesellsch.* 1877 Taf. 1).

Indirekt von polygnotischer Kunst, noch mehr wohl von der Bühnenkunst abhängig sind die beiden unteritalischen Vasenbilder, die der Niobesage gelten. Das eine, das Hauptbild einer Jattaschen Ruveser Prachtamphora, stellt in der bekannten streifenförmigen Anordnung die Katastrophe dar (*Stark, Niobe* Taf. 2). Im mittleren Streifen erlegt Apollon, der auf einem von vier Rossen gezogenen Wagen herbeieilt, vier Söhne, deren einer von dem greisen Pädagogen aufrecht gehalten wird; der fünfte, ebenfalls schon getroffene Sohn kniet weiter unterhalb und bildet so den Übergang zum unteren Streifen, wo Artemis auf einem Zweigespann von Damhirschen herankommend drei Töchter erschiefst, in deren Mitte mit klagenden Geberden die Mutter erscheint. Terrainlinien mit Baum und Kraut, verstreute Schöpf- und Trinkgefäfse deuten auf einen waldigen Berghang und die Nähe einer Quelle hin. Im oberen Streifen gruppieren sich Athena mit Iris, Pan und die von Eros bediente Aphrodite um einen Dreiverein von Gottheiten, die in ernstem Gespräch begriffen

sind: Ares und Hermes und zwischen ihnen eine feierlich thronende Göttin, die doch wohl eher Leto (*Heydemann, Berichte* 1875 S. 218) als Hera (*Stark* S. 153. *Bloch, Zuschauende Götter* S. 17 f.) zu nennen ist. Noch enger hängt mit der scenischen Darstellung zusammen das zweite Bild, das sich an einer ebenfalls aus Ruvo stammenden Prachtamphora des Neapler Museums befindet (*Heydemann, Vasensamml. d. Mus. Naz.* 3246); publiziert von *Heydemann, Berichte* 1875 S. 218 ff. und Taf. 4, wonach *Haupt, Commentationes archaelog. in Aeschylum* gewidmeten Weihegaben — Kästchen und Kränzen, Arbeitskorb, Klapper, Alabastron, Lyra, Panzer — beschäftigt; im oberen Streifen sind rechts Zeus und Hermes, links Leto mit ihren hier unerwachsenen Kindern als Zeugen des tragischen Geschickes der Niobe gegenwärtig. Das Bild gehört zu den besten der Gattung und gewinnt besonderes Interesse durch seine nahe Beziehung zur *Niobe* des *Aischylos*, die *Haupt* a. a. O. 128 ff. überzeugend dargethan hat.

Die Kunst des 4. Jahrhunderts ist zunächst durch ein Gemälde auf Marmor vertreten,



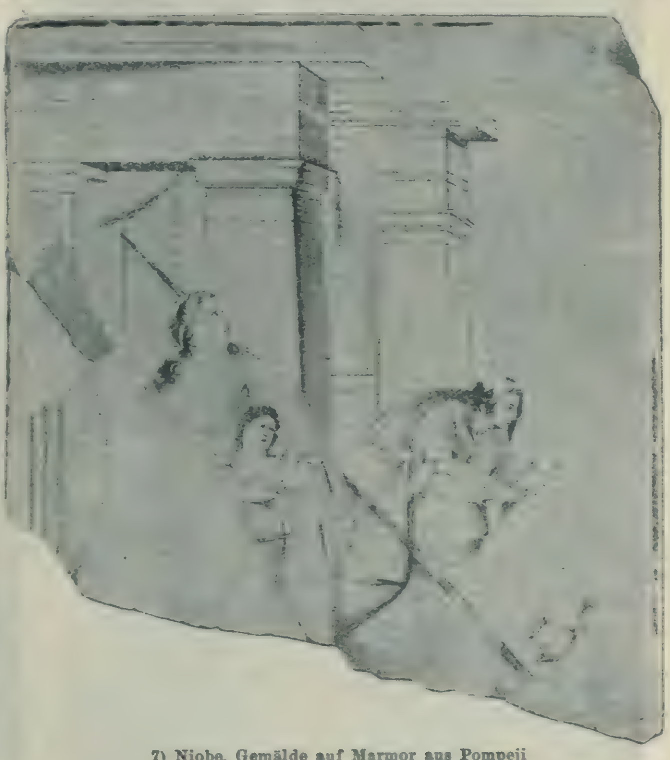
6) Niobe am Grabe ihrer Kinder (anwesend Tantalos, Antiope [?], oben links Leto und Letoiden, rechts Hermes und Zeus). Vasenbild in Neapel (nach *Ber. d. sächs. Gesellsch.* 1875 Taf. 4).

Taf. 2 und unsere Abbild. 6). Hier bildet den Mittelpunkt der Scene ein stattlicher Grabtempel auf hohem, reich verziertem Sockel, das Grabmal der Niobiden. In ihm steht in stolzer, wenn auch schmerzlicher Haltung Niobe, an die sich von rechts der von einem nicht bestimmt zu benennenden Jüngling (schwerlich nur einem Doryphoros) begleitete Tantalos, von links eine Greisin, wahrscheinlicher Antiope als des Tantalos Gemahlin, mit ernsten Mahnungen wenden. Unterhalb des Grabmals sind zwei Frauen, ähnlich wie die Nachbarin der Greisin, mit den der Erinnerung an die Toten das 1872 in Pompeji gefunden ist (farbig abgeb. *Giorn. degli scavi* N. S. 2 Taf. 9, danach Abb. 7). Vor einem in starker perspektivischer Verkürzung nur andeutend, aber geschickt dargestellten Palast, dessen Gebälk mit Laubgewinden und einem Schild verziert ist, sind Niobe und die Amme mit zwei Töchtern dargestellt. Bereits dem Tode nahe, gleitet das ältere Mädchen in den Armen der erschrocken herbeigeeilten Amme zu Boden, die, ganz der ängstlichen Sorge um die Schutzbefohlene hingegeben, kein Auge von ihr wendet und nicht forscht, woher das Verderben komme. In der anderen, bedeutsam in den Vordergrund

gerückten Gruppe bereitet die Katastrophe sich erst vor. Die Königin, der das Scepter entsunken ist, umfafst knieend das Töchterchen, das an ihrem Busen Schutz sucht; beide blicken aufwärts, von wo die Gefahr droht, das Kind in Angst, die Mutter in ungläubigem Trotz. Es fällt schwer, in dieser grofsartig einfachen Komposition nur ein Stück einer gröfseren zu erkennen; dennoch ist diese Annahme unvermeidlich, weil sicher zwei Mädchen dargestellt sind, also jede Andeutung des gleichen Geschickes der Söhne in dem Bilde fehlt. Jedenfalls vertritt dieses vortrefflich die in der zeichnerischen Technik wie in der Physiognomik verfeinerte Malerei des 4. Jahrhunderts und giebt uns eine gute Vorstellung davon, wie weit vor der Entstehung des weltbekannten Marmorwerkes der pathetische Gehalt des Stoffes bereits verarbeitet war.

Die berühmteste und grofsartigste aller Niobidendarstellungen, die figurenreiche Marmorgruppe, die, wahrscheinlich von C. Sosius in den dreifsiger Jahren des letzten vorchristlichen Jahrhunderts aus dem griechischen Orient nach Rom gebracht (*Stark* S. 119ff.), im Tempel des Apollo Sosianus aufgestellt war, kennen wir nur aus Kopien, die uns von dem ursprünglichen Bestand, der Komposition und dem Stil des Werkes eine sehr unzureichende Anschauung geben; doch ist dieses Material durch die neuere Forschung, besonders seit *Starks* grundlegendem Werk (*Niobe und die Niobiden* 3, 186), eifrig und mit Erfolg ausgenützt worden. Die vollständigste Wiederholung, eine Gruppe von Statuen, die im Jahre 1583 in einer römischen Vigna vor Porta S. Giovanni gefunden und zunächst in den Garten der Villa Medici, von dort 1775 nach Florenz gebracht wurde, ist heute mit Statuen anderer Herkunft, deren einige aber mit gleichem Recht auf dasselbe Original zurückgeführt werden, in den Uffizien aufgestellt. Jeder Versuch, das verlorene Ganze zu rekonstruieren, hat von den zusammen gefundenen Figuren auszugehen, auch diese aber, da einige sicher nicht zugehörige zugleich ans Licht gekommen sind, auf ihre Zugehörigkeit sorgfältig zu prüfen; in zweiter Linie kommen anderswo gefundene, aus inneren Gründen der Gruppe zuzuweisende Figuren in Betracht.

Unter den 12 zusammen gefundenen Figuren (die 13. und 14., die Ringergruppe, sind als nicht zugehörig längst erkannt worden) gehören 10 unverkennbar zu einer Niobegruppe, nämlich die Mutter, sechs Söhne und drei Töchter; die 11. Figur war die als Psyche heute zumeist ausgeschiedene, die 12., trotz einer auffallenden technischen Differenz (die Basis zeigt im Gegensatz zu den anderen glatte Oberfläche), wahrscheinlich der Pädagog. Die Hauptgruppe (1. 2), die Niobe mit der jüngsten Tochter (Abb. 8) darstellt, ist ganz nur in Florenz erhalten; unter den von *Stark* S. 231ff. aufgezählten Niobeköpfen, zu denen neuerdings ein Exemplar in Compiègne (*S. Reinach, Rev. arch.* 1898 S. 162, 3) gekommen ist, gilt als schönster ein Kopf in Brocklesby Park (beste Abbildung bei *Amelung, Führer* Abb. 32). In atemloser Flucht hat die jüngste, noch nicht dem Kindesalter entwachsene Tochter die ihr entgegeneilende Mutter erreicht und wirft sich, halb ins Knie sinkend, in ihren Schofs, während sie mit der Linken die Mutter umschlingt, die Rechte in ohnmächtiger Abwehr über den Kopf hebt. Den zarten Körper der Geängstigten umfafst die Mutter schützend mit der Rechten, während die Linke den weiten Mantel emporzieht, um die Verfolgte einzuhüllen; in banger Erwartung, aber doch in ungebrochenem Stolz blickt die Heroine zu den Göttern empor, deren Geschoss das unschuldige Kind bedroht. Nach der Centralgruppe hin bewegen sich die meisten der erhaltenen Figuren von links her. Die älteste Tochter (Abb. 9) scheint im Nacken getroffen und ihr Schritt bereits zu ermatten; man sieht es ihr an, dafs sie nur noch eine kurze Strecke sich



7) Niobe, Gemälde auf Marmor aus Pompeji (nach *Giorn. d. scavi* N. S. 2 Taf. 9).

weiterschleppen, dann zusammenbrechen wird. In eiliger Flucht, augenscheinlich noch unverwundet, strebt die zweitälteste Tochter (Abb. 17) in derselben Richtung vor. Das Untergewand schlägt ihr gegen die ausschreitenden Beine; in dem Obergewand, das sie um den Leib geschlungen und über den linken Arm geworfen hat, wühlt der Wind, sodafs seine Enden in breiten und reichen Falten hinter dem Rücken und an der rechten Hüfte flattern. Man erkennt diese Motive deutlicher als an der mittelmäfsigen, durch Ergänzung noch verdorbenen Florentiner Figur an der Chiaramontischen Variante (Abb. 18); wie bei dieser wird auch der Arm nicht mit dem Gewand beschäftigt, sondern angstvoll erhoben zu denken sein. Unter den Söhnen ist der sog. älteste (Abb. 10) in der Florentiner Gruppe eine Einzelfigur, während ein vatikanisches Fragment (*Amelung, Führer* Abb. 34) beweist, dafs er mit einer Schwester gruppiert war. Wie er nämlich, noch unverletzt und gegen die drohenden Pfeile mit dem über den Kopf gezogenen Gewand sich zu schützen bestrebt, dahinstürmt, sinkt vor seinen Füfsen eine in die Brust getroffene Schwester zusammen; er kann sie eben noch

8) Niobe mit ihrer jüngsten Tochter. Florenz (nach Photographie).



9) Niobide. Florenz (nach Photographie).

stützen und sanft niedergleiten lassen, aber zur Hilfe ist es zu spät. Zwei andere Söhne (Abb. 11 u. 12) wenden im Fliehen ihren Blick rückwärts, als wäre es möglich, dem fliegenden Geschofs im letzten Augenblick auszuweichen. Beide fliehen bergauf, der eine von vorn, der andere vom Rücken sichtbar (Abb. 12 von der falschen Seite aufgenommen). Endlich ist nach derselben Seite bewegt ein in die rechte Weiche getroffener Sohn (Abb. 13), der im Niederstürzen aufs Knie die Linke auf eine Felsklippe stützt und mit der Rechten den Pfeil aus der Wunde zu ziehen sucht. Sein Kopf ist in den Nacken geworfen; sein Blick wendet sich wohl nicht den Göttern, sondern der Mutter zu. Die entgegengesetzte Richtung der Flucht, also die von rechts nach links, ist deutlich ausgesprochen beim jüngsten Sohn (Abb. 14) und dem Pädagogen (Abb. 15), die in Florenz als Einzelfiguren auftreten, in einer aus Soissons nach Paris gelangten Wiederholung dagegen (*Amelung, Führer* Abb. 33) zu einer Gruppe zusammengefafst sind, die an die Gruppe von Bruder und Schwester so augenfällig erinnert, dafs sie wohl als ihr Gegenstück zu betrachten ist. Endlich ist der tot ausgestreckte Sohn (Abb. 16, Wiederholungen in München u. Dresden) nicht bestimmter zu fixieren, weil die verschiedenen Exemplare keine Sicherheit darüber geben, ob er von seiner linken oder rechten Seite sichtbar sein sollte, ob er also im Laufe nach links oder rechts in die Brust getroffen und auf den Rücken gestürzt zu denken ist.

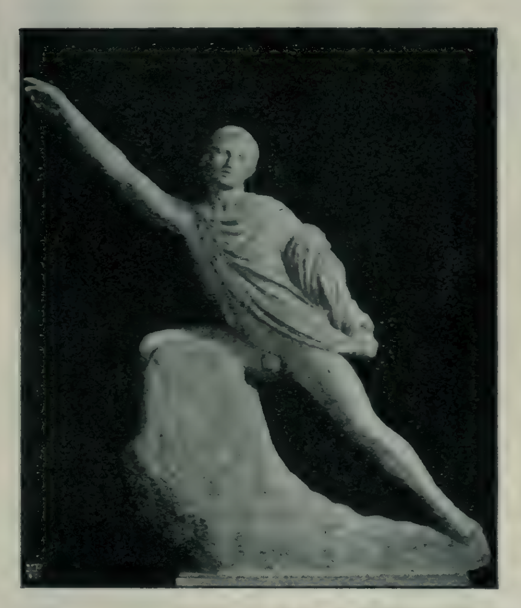
Es sind somit von dem ursprünglichen Bestande der Gruppe, die aufser Niobe

und den 14 Niobiden auch den Pädagogen sicher enthielt, d. h. von mindestens 16 Figuren, 12 bekannt, und es fehlen, wenn nicht andere Figuren, mindestens ein Sohn und drei Töchter.





10 u. 11) Niobiden. Florenz (nach Photographie).





12 u. 13) Niobiden. Florenz (nach Photographie).

Im Zusammenhang mit dieser mehr statistischen Untersuchung steht die Ermittelung der Komposition des Originals. Von allen erhaltenen Figuren haben nur die zur engsten und zwar zur ohne weiteres kenntlichen Centralgruppe verbundenen eine ausgesprochene Richtung auf den Beschauer zu, sämtliche übrige eilen an ihm vorüber nach links und rechts oder lassen, soweit sie zur Ruhe gekommen sind, eine solche Bewegung deutlich nachklingen. Die Pfeile kommen also von rechts und links, allenfalls vom Beschauer her, sicher aber nicht gerade auf den Beschauer zu; es ist somit unmöglich, den in den Rücken

getroffenen, auf beide Knie gestürzten sog. Narkissos (Abb. 19) in unsere Gruppe einzureihen, man müfste ihn denn völlig vom Beschauer abwenden. Die ausgesprochene Gegenbewegung, die auf ein gemeinsames Ziel hingeht, also doch am wahrscheinlichsten einer geraden Linie folgt, verlangt ferner eine, wenn auch freie Symmetrie der Anordnung, zunächst also gleiche Figurenzahl rechts und links. Da nun von den 14 Kindern eines zur Mittelfigur gezogen ist, so entsteht auf einer Seite eine Lücke, die nur durch eine weitere, 16. Figur gefüllt werden kann, und eben auf eine Gruppe von 16 Figuren weisen die erhaltenen hin. Man darf weiter gehen und behaupten, dafs die von links nach rechts bewegten Figuren, also drei Töchter und vier Söhne, die ganze linke Seite der Gruppe darstellen, dafs die rechte folglich aufser dem Pädagogen drei Töchter und drei Söhne enthielt. Endlich ergiebt sich aus den erhaltenen Figuren eine gewisse Abstufung der Komposition von der Mitte nach den Seiten zu, die an Giebelgruppen erinnert, ohne indes auf eine solche streng architektonische Anordnung zwingend hinzuweisen. Abstufung und Symmetrie zusammen machen es wahrscheinlich, dafs beiderseits der Mutter zunächst zwei Töchter heranschritten, dann die Gruppen, hier von Sohn und Tochter, dort von Pädagog und jüngstem Sohn, folgten, endlich je vier wieder lockerer aneinander gereihte, überwiegend männliche Figuren den Abschlufs bildeten.



14) Jüngste Niobide. Florenz (nach Photographie).

Dafs diese Gruppe von 16 Figuren als Schmuck eines Giebels gedient habe, ist seit *Cockerells* 1816 in Rom erschiener Rekonstruktion und einem Aufsatz *Welckers* (*Zeitschr. f. a. Kunst* 1811), besonders aber seit einer zweiten Untersuchung *Welckers* (*Alte Denkm.* 1 S. 209 ff.) immer allgemeiner geglaubt worden, bis erneute Behandlungen der Frage (*Friederichs, Praxiteles u. die Niobegruppe. Stark, Niobe* S. 313. *B. Meyer, De Niobidarum compositione.* Berlin. Diss. 1864. *Gensichen, De Niobidarum compositione.* Rostock. Diss. 1869. *Mayerhöfer, Die Florentiner Niobegruppe* 1881) immer deutlicher die Schwierigkeiten, denen diese und ähnliche Auffassungen begegnen, hervorkehrten. Vor allem wird heute kaum mehr bestritten werden, dafs die Bewegung mehrerer deutlich bergauf eilender Niobiden unverständlich bleibt, solange man der ganzen Gruppe eine horizontale Grundlinie giebt, sowie dafs der auf dem Rücken liegende Tote nur dann zur Geltung kam, wenn man auf ihn niederblicken konnte. Daraus ergiebt sich (vgl. *Amelung, Führer* S. 129) ein terrassenartiger, wenn auch nicht gerade steiler Aufbau der Gruppe. Aus der starken Betonung des Felsterrains den Schlufs zu ziehen, dafs die Gruppe auf natürlichem Felsen sich aufgebaut habe, hat *Ohlrich* (*d. florent. Niobegruppe.* Jen. Diss. 1888) versucht, ohne durchschlagende Gründe dafür beizubringen; es ist keineswegs unmöglich, dafs die Felsbasen selbst wieder auf regelrechten Basisstufen standen. Eine reliefartige Anordnung vor einer Wand hat *Amelung* mit Recht gefordert, aber auch darauf hingewiesen, dafs mehrere Figuren darauf angelegt sind, von allen Seiten gleichmäfsig betrachtet zu werden. Ausgeschlossen erscheint nach allen



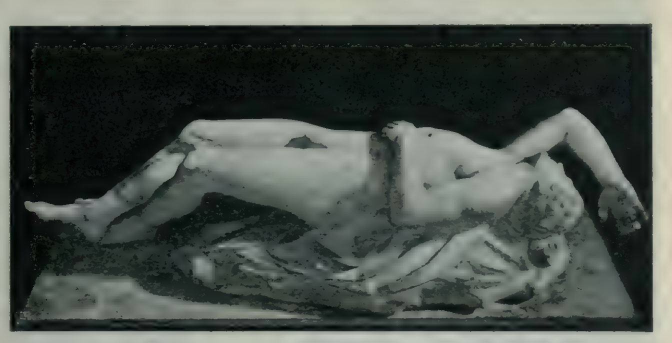
15) Pädagog. Florenz (nach Photographie).

angeführten Beobachtungen eine vollkommen malerische Anordnung zwischen natürlichem Fels und Baumschlag (*Ohlrich* S. 4), also jene in hellenistischer Zeit zweifellos beliebt gewesene Kompositionsweise, deren bekanntestes Beispiel der farnesische Stier ist.

Die Streitfrage, über die sich die römischen Kunstkenner nicht einigen konnten, ob die sosianische Gruppe von Skopas oder Praxiteles geschaffen sei, ist auch in der neueren wissenschaftlichen Diskussion oft erörtert worden. Die meisten älteren Forscher (*Brunn, K. G.* 1 S. 357 f. *Stark, Urlichs* (*Skopas* S. 158), später *Weil* (*Baumeisters Denkmäler* S. 1674 ff.) sind geneigt an Skopas zu denken, für den sich neuerdings wieder sehr entschieden *Amelung* ausgesprochen hat; andere (zuerst *Friederichs, Praxiteles u. d. Niobegruppe* S. 93 ff., später *Treu, Ath. Mitt.* 6 S. 412. *Arndt, Fest-*

schrift f. Overbeck S. 100. *Graef, Jahrb. d. Inst.* 11 S. 119. *Klein, Praxiteles* S. 340) entscheiden sich für Praxiteles. Unter den neutralen Ansichten ist besonders die zu beachten, welche das Werk für jünger als beide Meister erklärt (*Milchhöfer, Befreiung des Prometheus* Anm. 24. *Ohlrich* a. a. O. S. 36 ff. *Collignon, Hist. de la sculpt. gr.* 2 S. 536 ff.). Angesichts des reichlichen Materials, das uns zur Vergleichung der beiden Meister heute zur Verfügung steht, ist es von vornherein unwahrscheinlich, daſs das Problem eine so einfache Lösung finde, auf die man ohne die antike Überlieferung, deren Anlaſs aber ganz unbekannt ist, vielleicht nie hingearbeitet hätte.

An praxitelische Kunst erinnern vor allem die Frauenköpfe und an diesen wieder die Stirnbildung; aber selbst diese zarteren Gebilde scheinen mir noch weit von sicher praxitelischen verschieden, mit denen sich die männlichen Köpfe vollends kaum vergleichen lassen. Man müſste also in der Gewandbildung den praxitelischen Charakter ausgesprochen finden, was aber noch weniger gelingen dürfte. Allerdings befindet sich unter den Niobiden eine Gewandfigur ersten Ranges, die Chiaramontische (Abb. 18), und solange man sich bei dem Gedanken beruhigt, daſs diese, nicht die entsprechende Florentiner Figur (Abb. 17), uns den Gesamtstil der Originalgruppe wiedergebe, mag man den Vergleich dieses wundervoll naturwahr gearbeiteten Gewandes mit dem des praxitelischen Hermes gelten lassen. Da aber der Gewandstil der Florentiner Niobide der der ganzen Gruppe ist und die Chiaramontische Figur nicht einfach eine bessere Wiederholung, vielmehr eine Variante von jener darstellt, so ist sie hier von vornherein auszuscheiden; *Furtwänglers* Gedanke (*Meisterwerke* S. 645), daſs sie erst eine freie hellenistische Weiterbildung des Originals der Florentiner Figur sei, scheint mir ihren Stilcharakter gut zu erklären, zugleich allerdings uns aller Sicherheit zu berauben, daſs ihr Künstler überhaupt noch eine Niobide meinte. Die Florentiner Figuren zeigen fast durchweg raffiniert gedachtes, aber in der Durchführung nicht immer erfreuliches Gewand. Am besten kann sich neben dem Hermesgewand das des ältesten Sohnes (Abb. 10) sehen lassen; die anderen zeigen teils unruhiges Geknitter, teils unangenehme Faltenparallelen bei zumeist kleinlicher Durchbildung, die man ausschlieſslich der Kopie anzurechnen kaum berechtigt ist. Ob diese m. E. unpraxitelische Gewandbildung auf Skopas besser passe, ist schwer zu sagen, da sicher skopasische Werke uns keine Gewänder liefern. Immerhin sei darauf hingewiesen, daſs der Meleager, die Grabfigur des Aristonautes, die skopasischer Kunst nahe stehen, in ihrer Gewandbildung viel eher als praxitelische Werke an die Niobegruppe erinnern. Andererseits finden sich in der Gruppe einzelne Züge, die man vor hellenistischer Zeit nicht gewöhnt ist: die hohe Gürtung, die beiderseits des Beines zurück- und wieder nach vorn schlagenden Faltenmassen; auch thut man dem Künstler kaum Unrecht, wenn man, trotz einiger frischer Motive, wie in der Chlamys des ältesten Niobiden, den Gewandstil im ganzen öde und ausgeleiert nennt. Viel entschiedener weisen die Köpfe, zu denen auch die der Ringergruppe gehören (vgl. zuletzt *Amelung, Arch. Anz.* 1894 S. 192 ff., wodurch die Darlegungen *B. Graefs Jahrb. d. Inst.* 1894 S. 119 ff. berichtigt werden) auf Skopas hin, und speziell die männlichen, unter denen der des ältesten Niobiden am höchsten steht, stellen sich nahe neben die tegeatischen Giebelköpfe, die uns bis jetzt die genaueste Vorstellung vom skopasischen Stil geben; dem gegenüber ist die stärkere praxitelische Beimischung in den Frauenköpfen zu beachten, die dem höchst wahrscheinlich skopasischen Kopfe vom Südabhang der Akropolis (*Ath. Mitt.* 1, 13. *Brunn-Bruchmann, Denkm.* 174a) an Wucht nachstehen, an weiblicher Anmut weit überlegen sind. Es scheint mir danach nicht gut glaublich, daſs Skopas selbst, wenn auch in seinem höcheren Alter, die Gruppe geschaffen habe, sie scheint mir überhaupt kurz nach Mitte des 4. Jahrhunderts, wohin sie *Amelung* setzt, noch nicht möglich, dagegen trotz des einfachen Aufbaues der einzelnen Figuren auch neben und nach Lysipp in nichtlysippischer Schule sehr wohl denkbar. Ich setze das Werk demnach frühestens in die Generation nach Skopas und in seine, nicht in die praxitelische Schule; unter das 4. Jahrhundert möchte ich es keinesfalls hinabrücken. Es ist eines der Erstlingswerke der hellenistischen Kunst, die hier noch nicht entschieden von der maſsvoll hellenischen sich lossagt.



16) Toter Niobide in Florenz (nach Photographie).

Die Thatsache, daſs das Werk im Altertum bald dem Praxiteles, bald dem Skopas zugeschrieben wurde, wird durch die hier vorgetragene Auffassung in keiner Weise berührt. Da nämlich *Plinius* in diesem Falle nicht gelehrter Vorarbeit älterer Kunstschriftsteller, sondern stadtrömischer Tradition folgt, so haben wir nicht einmal die Gewähr, daſs die Gruppe von einem der beiden Meister herrührte; es ist ebenso gut denkbar, daſs sie als Werk

eines Unbekannten nach Rom gekommen war und erst dort angesichts der skopasischen und praxitelischen Züge, die sich in ihr vereinigten, die beiden berühmten Namen den Kennern sich aufdrängten. Auch die Existenz mehrerer Künstler des Namens Skopas fördert hier nicht. Wenn man auch den neuerdings durch eine römische Inschrift bekannt gewordenen Scopas minor (*Petersen, Röm. Mitt.* 11 S. 99 ff.; *Löwy, ebenda* 12 S. 56 ff.; 13 S. 144 ff.), mit *Löwy* spätestens ins dritte Jahrhundert setzt und damit die Möglichkeit gewinnt, diesem Skopas, der dann wohl der Enkel des berühmten gewesen sein müfste, die Niobegruppe zuzuschreiben, so hat doch eine solche Kombination durchaus nichts Zwingendes, und es steht ihr das Bedenken entgegen, dafs das mit Wahrscheinlichkeit diesem Künstler zugewiesene Werk, ein oft wiederholter gelagerter Herakles, keine Verwandtschaft mit Figuren unserer Gruppe aufweist.

17) Niobide in Florenz (nach Photographie).

Das bedeutende und eigenartige Werk steht in seiner Zeit nicht allein: als Niobide darf der seit *Thorwaldsen* vielfach, aber mit Unrecht zur Florentiner Gruppe gezogene „Narkissos" (Abb. 19) gelten, der nicht gerade zur Annahme einer zweiten figurenreichen Gruppe zwingt, sondern wohl auch als Einzelfigur denkbar ist. Ein schöner Rest einer kleinen Bronzegruppe ist die Figur eines umsinkenden Mädchens, das von einer Männerhand gestützt wird (abgeb. *Ber. d. sächs. Ges.* 1883 Taf. 1; vgl. *Heydemann* S. 159 ff.; *Bull. de corr. hell.* 1880 Taf. 2); man wird sich das Ganze ähnlich wie die vatikanische Gruppe von Bruder und Schwester zu denken haben. Geringere Werke der Kleinkunst sind mehrere zum Aufheften auf Holzsärge bestimmte Terrakotta- und Stuckgruppen unteritalischer (*Stark* Taf. 8 S. 205 ff.) und südrussischer Herkunft (*Stark* Taf. 5—7 S. 202 ff.; *Compte-Rendu pour* 1863 Taf. 3. 4. 1868 Taf. 2), in denen sich manche Anklänge an die grofsen Kompositionen des 5. und 4. Jahrhunderts finden. Ins 4. Jahrhundert setzt man zumeist auch eine in Athen aufgestellte Niobidendarstellung, über die sich aber so bestimmt kaum urteilen läfst. *Pausanias* erwähnt die über dem Dionysostheater gelegene Felsgrotte (*Paus.* 1, 21, 3; vgl. *Blümner-Hitzig* zu der Stelle S. 236), deren Fassade, wie wir wissen, das Thrasyllosmonument bildete. Die Bemerkung *τρίπους δὲ ἔπεστι καὶ τούτῳ* deutet auf die Dreifüfse der Tripodenstrafse zurück, besagt also, dafs auch in diesem Falle das choragische Weihgeschenk in dem auf monumentalem Unterbau hoch aufgestellten Dreifufs bestand. Die Fortsetzung *Ἀπόλλων δὲ ἐν αὐτῷ καὶ Ἄρτεμις τοὺς παῖδάς εἰσιν ἀναιροῦντες τοὺς Νιόβης* auf den Dreifufs statt auf die Höhle zu beziehen, scheint mir danach kaum erlaubt; die zahlreichen Figuren würden in diesem Falle ziemlich klein, von unten also schwer erkennbar gewesen sein. Ich glaube vielmehr, dafs die Niobidendarstellung, etwa ein Relief, in der Höhle angebracht war (vgl.

Reisch, Griech. Weihgeschenke S. 108f.), womit allerdings ihr Anlafs, wie ihre Zeit und Form vollkommen unbestimmt wird.

Aus hellenistischer Zeit stammte ein Elfenbeinrelief, das einen der Thürflügel des palatinischen Apollotempels zierte. Hier war das Gegenstück des Untergangs der Niobiden die Vernichtung der Delphi bedrohenden Gallier, und es ergiebt sich aus den kurzen Andeutungen des *Properz* (2, 31: *deiectos Parnasi vertice Gallos*), dafs die Scenen sich auf bergigem Terrain entwickelten; man hat sich diese Niobidendarstellung also in Anlehnung an die Pheidiassche Schildkomposition und die Thronreliefe, aber mit allen Mitteln der jüngeren Kunst, etwa in der Art der Spadaschen Prachtreliefe, malerisch ausgestaltet zu denken. Der Gedanke an pergamenische Herkunft wird wie durch die Verherrlichung des Galliersieges durch die Anknüpfung an attische Kunstwerke nahe gelegt, ist aber unbeweisbar. Verschiedene Epigramme hellenistischer Zeit, die den tragischen Untergang der Niobiden mit mehr oder weniger Anschaulichkeit schildern (vgl. *Stark* S. 58ff.), können als Beschreibungen wirklicher Kunstwerke nicht mit Sicherheit bezeichnet werden. Als Kunstwerk italischer Herkunft, aber wesentlich hellenistischer Auffassung ist ein umfangreiches thönernes Giebelrelief bemerkenswert, das den Lunus-Lunatempel in Luna (bei Carrara) zierte (jetzt im Museo Etrusco in Florenz, vgl. *Museo Ital.* 1 S. 99ff. (Milani) mit Taf. 4—6 und *Martha, L'art étrusque* S. 326ff.) und im ganzen 20 Figuren, darunter 2 Erinyen als Eckfiguren, umfasste; ihm reiht sich mit verwandten Motiven ein etruskischer Sarkophag aus Toscanella an (*Stark* Taf. 9, 2).

Eine kleine Gruppe von Niobedarstellungen begegnet uns dann in der Wandmalerei der Kaiserzeit. Ein pompejan. Wandbild (*Ber. d. sächs. Ges.* 1883 Taf. 3) stellt ziemlich stümperhaft den Tod der auf der Jagd und zwar zumeist beritten erscheinenden Niobesöhne dar, eine sehr verkürzte Darstellung der Katastrophe findet sich unter den Bildern des Columbariums der Villa Panfili (*Abh. der bayr. Akad. Philos.-philol. Cl.* 8 Taf. 2, 6. *Stark* Taf. 9, 1, *Römische Mitteil.* 8 [1893] S. 115). Eigenartiger sind die beiden im Peristyl des sog. Hauses der Dioskuren in Pompeji auf Wandpfeiler gemalten Dreifüfse, die auf ihrer Basis je drei und auf ihren beiden Ringen in kleineren Verhältnissen je zwei Söhne und Töchter der Niobe darstellen (*Helbig* 1154; abgeb. *Mus. Borb.* 6, 13. 14). An und für sich ohne Kunstwert und zur Veranschaulichung des schon erwähnten über dem athenischen Theater aufgestellten Werkes nur so lange brauchbar, als man dasselbe statt in die Grotte 10 an den Dreifufs versetzt, beweisen diese Bilder doch wenigstens für die Existenz derartiger



18) Niobide Chiaramonti (nach Photographie).

mit Niobidenfiguren verzierter Dreifüfse; auch ist zu beachten, dafs der mittlere der drei auf der Basis stehenden Söhne dem volneratus 60 deficiens des Kresilas frei nachgebildet ist. Ein sicher beglaubigtes Gemälde späterer Zeit (*Lact. Plac. ad Stat. Theb.* 3, 394) stellt in ganz vereinzelter und wenig geschmackvoller Auffassung, etwa nach Art der Mater misericordiae, Niobe als Schützerin ihrer bedrohten Kinder dar, die sich in ihren Schofs flüchten (vgl. *Stark* S. 148).

Von gröfserem Wert als die Gemälde sind

die römischen Sarkophage, die das Thema wesentlich in zwei Typen behandeln (*Stark* S. 177 ff. *Heydemann, Berichte* 1877 S. 74 ff.). Die älteren und besseren führen aufser den schiefsenden Göttern die 14 Kinder, die Mutter, den Pädagogen und die Amme vor und stellen im Deckelrelief den Haufen der Toten dar; die anderen fügen einen zweiten Pädagogen, Amphion und eine Ortsgottheit hinzu, stellen auch ähnlich dem pompejanischen Wandgemälde die Söhne beritten dar. Anklänge an bedeutendere ältere Werke weisen beide Gattungen auf; die erste die Gruppe der Amme und einer Tochter aus dem Marmorbild von Pompeji (Abb. 7), die andere eine Variante der Niobe aus der berühmten Gruppe.



19) Niobide (sog. Narkissos). Florenz (nach Photographie).

Erwähnt sei noch, dafs Niobidendarstellungen auf Münzen angeblich des boiotischen Orchomenos, die man früher annahm (*Arch. Ztg.* 1864 Taf. 183, 4. 5), sich als solche der von Artemis erschossenen Kallisto herausgestellt haben (*Imhoof-Blumer, Monnaies Grecques* S. 203 zu Taf. E 10, 9; vgl. *Franz, De Callistus fabula, Leipz. Studien* 12 S. 273 ff. und d. Art. Kallisto in diesem Lexikon) und dafs die schöne Gruppe des Campanaschen Reliefs, die einen in den Armen einer Schwester sein Leben aushauchenden Niobiden darstellt, auf Gemmen wiederkehrt (*Stark* S. 168 mit Taf. 3, 2, über andere Niobidengemmen vgl. ebd. S. 211 ff.). Kaum mehr als statistisches Interesse haben das erwähnte etruskische Sarkophagrelief aus Toscanella (*Stark* Taf. 9, 2), ein stümperhaftes römisches Relief aus Aricia (*Berichte d. sächs. Ges.* 1877 Taf. 4, 2; vgl. S. 97 ff.) und die Niobidendarstellung, die *Statius* (*Theb.* 6, 352 f.) als Schildzeichen anbringt. [Sauer.]

Nireus (Νιρεύς; die Versuche den Namen zu deuten verzeichnet *Ebeling, Lex. Hom.* s. v.), **1**) Sohn des Charopos (Charops *Luc. Dial. mort.* 25. *Hyg. fab.* 270) und der Nymphe Aglaia, Herrscher der Insel Syme (und eines Teils von Knidia (*Diod.*), war nächst Achilleus der schönste Mann unter den Achaiern vor Ilion, aber kraftlos, und nur wenig Volk folgte ihm; denn er führte nur 3 Schiffe, *Hom. Il.* 2, 671 ff. *Apollod. epit.* 3, 13. *Hyg. fab.* 97 (der ihn von Argos ausziehen läfst). *Dict.* 1, 14 u. 17. *Dar.* 14. *Tzetz. Chil.* 1, 239 f.; vgl. *Eurip. Iph. Aul.* 204. *Diod.* 5, 53. *Quint. Smyrn.* 11, 61. Unter den Freiern der Helena nennt ihn *Hyg. fab.* 81. Bei dem Kampfe des Achilleus gegen Telephos in Mysien tötete er dessen Gattin Hiera, welche vom Streitwagen aus gegen ihn kämpfte, *Philostr. Heroic.* 18. *Tzetz. Antehom.* 278. Er lag vor Troia begraben nach *Aristot. pepl.* 17, und zwar hatte ihn Eurypylos, der Sohn des Telephos, getötet, wie dies ausführlich schildert *Quint. Smyrn.* 6, 372 ff. 7, 11 ff., vgl. *Hyg. fab.* 113. *Dict.* 4, 17 (während ihn *Dar.* 21 durch Aineias fallen läfst). Diese Sage weist *v. Wilamowitz* (*Isyll.* 48) bereits der *Kleinen Ilias* zu. Dagegen scheint ihn *Lycophr.* 1011 (mit *Schol.* u. *Tzetz.*) an den Irrfahrten des Thoas nach der Eroberung Troias teilnehmen zu lassen. Seine Schönheit war sprichwörtlich (*Νιρέως καλλίων, Luc. Dial. mort.* 9, 4, *Νιρέως εὐμορφότερος, Luc. Tim.* 23) und wird oft gepriesen. Mit andern schönen Jünglingen zusammen nennen ihn *Hor. carm.* 3, 20, 15. *Luc. dial. mort.* 18, 1, andere stellen ihn dem Thersites gegenüber, *Ovid. ep. ex Pont.* 4, 13, 16. *Luc. Necyom.* 15. *Dial. mort.* 25; vgl. aufserdem *Hyg. fab.* 270. *Hor. epod.* 15, 22. *carm.* 3, 20, 15. *Propert.* 4, 18, 27. *Ovid. A. A.* 2, 109. *Luc. Amor.* 23. *Charit. erot.* 1, 1, *Suid.* s. v. *Etym. m.* s. v. *καλλίων*. *Ptolem. Heph.* 2 p. 184, 28 *Westerm.* weifs zu berichten, Nireus (*Νιρεὺς ὁ Συμαῖος*) sei der Geliebte, oder nach andern der Sohn des Herakles gewesen und habe ihm bei der Bezwingung des helikonischen Löwen beigestanden. [Den Kampf des Nireus mit der Hiera in der Kaikosschlacht erkennt *Robert, Arch. Jahrb.* 2 (1887), 255 auf dem pergamenischen Telephos-Fries dargestellt. Höfer.]

2) Sohn des Poseidon und der Kanake, Tochter des Aiolos, *Apollod.* 1, 7, 4, 2.

3) Ein Katanier, stürzte sich wegen unglücklicher Liebe vom Leukadischen Felsen und wurde von einem Fischer samt einer Kiste Goldes im Netze aus dem Meere gezogen. Als er mit dem Fischer um den Besitz des Goldes stritt, erschien ihm Apollon im Traum und verbot dem glücklich Geretteten, auch noch auf fremdes Geld Ansprüche zu erheben (*Ptol. Heph.* 7 p. 199, 13 ff. *Westerm.*). [Vgl. *R. Förster, Arch. Ztg.* 26 S. 9, der das 'den Leichnam im Fischernetz' darstellende Sarkophagrelief auf diesen apokryphen Mythus beziehen will. R.] [Wagner.]

Niros (*Νῖρος*), ein Troianer, von Neoptolemos erlegt, *Quint. Sm.* 11, 27 ff. [Stoll.]

Nisa? (*Νίσα?*), Tochter des eleusinischen Autochthonen Dysaules (s. d.) und der Baubo, welche Demeter aufnahmen, Schwester der Protonoë, *Asklepiades* b. *Harpokr.* v. *Δυσαύλης*. *Müller, F. H. G.* 2, 339, 3 will schreiben Misa oder Mise (s. d.). [Stoll.]

Nisaios (*Νισαῖος*, Nisaeus). **1**) Kyzikener, von Telamon im Kampfe getötet: *Val. Fl. Argon.* 3, 198. — **2**) König der Bisthonii, von dem *Nigidius* b. *Schol. ad German. Arat.* 45 B = p. 385 f. *Eyss.* erzählte: '*Scorpionem ad perniciem Orionis in insula Chio in monte Pelinaeo ortum voluntate atque ope Dianae. nam quodam tempore memorat is Iovem cum ceteris immortalibus apud Nisaeum regem Bisthoniorum hospitio dapsili copiosoque adfectos*

[praediti = prandii?] hilaritate constitisse in uno loco et in corio tauri, qui tum deis immolatus sit eorum gratia, minxisse eoque loco corium terra obrutum, ex quo natus sit Orion.' Vgl. Orion. Die hier von 'Nisaeus' erzählte Sage wird sonst auf Hyrieus (s. d.) bezogen, der auch bei *Hygin.* 195 als thrakischer Fürst erscheint, daher man versucht sein könnte, in Nisaeus eine Verderbnis von Hyrieus zu erblicken.

[Roscher.]

Niseis (*Νισηίς*), s. Nisos und Skylla.

Nisincius (?). Einen *Apollo Nisincius* könnte man erschliefsen, wenn *Eumenius paneg.* 7, 22 (*di immortales, quando illum dabitis diem, quo praestantissimus hic deus omni pace composita illos quoque Apollinis lucos et sacras sedes et anhela fontium ora circumeat* u. s. w., vgl. cap. 21) anspielt auf die Aquae Nisincii bei Augustodunum (*Tab. Peut.*), was möglich ist. *Klinkenberg, Zeitschrift d. Aachener Geschichtsvereins* 14 (1892) p. 9f. *Pauly-Wissowa, Realencykl.* 2 Sp. 303 (*Aquae* nr. 61). [M. Ihm.]

Nisos (*Νῖσος*, vgl. *Fick, D. Griech. Personennamen* [2] 366. *Usener, Götternamen* 63), 1) Sohn des attischen Königs Pandion II. (oder des Ares nach *Hyg. fab.* 198 u. 242), der von den Söhnen des Metion aus Athen vertrieben in dem benachbarten Megara bei König Pylas Aufnahme fand, dessen Tochter Pylia heiratete und schliefslich König wurde. Als seine Söhne Aigeus, Pallas, Nisos und Lykos (vgl. das den Orneus (statt Aigeus), Pallas, Nisos u. Lykos darstellende rotfig. Vasenbild ob. 2 Sp. 2187 8) Attika wieder erobert hatten, teilten sie die Herrschaft in vier Teile, wobei dem Nisos Megara zufiel. Dies bezeugt zuerst ausdrücklich *Sophokles* (*Frg.* 872 *N.*[2]) bei *Strab.* 9 p. 392: *Νίσῳ δὲ τὴν ὅμαυλον ἐξαιρεῖ χθόνα Σκείρωνος ἀκτῆς.* Über diese Vierteilung des Landes herrschte bei den *Atthidographen* Übereinstimmung, streitig aber war die Abgrenzung des megarischen Gebiets, das sich nach *Philochoros* vom Isthmos bis nach Pythion, nach *Andron* bis nach Eleusis und der Thriasischen Ebene erstreckte (*Strab.* a. a. O.). Zusammenhängende Darstellung bei *Apollod.* 3, 15, 5f. (daraus *Tzetz. Lycophr.* 494), aufserdem *Paus.* 1, 39, 4. *Schol. Aristoph. Lys.* 58, *Vesp.* 1223. *Schol. Eurip. Hipp.* 35. *Suid.* s. v. *Νῖσος*. — *Pausanias* (1, 39, 6) berichtet von einem Streit zwischen Nisos und Skiron über die Herrschaft Megaras, den Aiakos durch den Schiedsspruch schlichtete, dafs Nisos die Herrschaft und Skiron die Heerführung übernehmen sollte (womit die Stellung des Ion in Athen nach *Aristot. Ἀθ. πολ.* 2, 2 verglichen werden kann). Von Nisos erhielt die Hafenstadt Megaras Nisaia ihren Namen (*Hellanic.* b. *Steph. Byz.* s. v. *Paus.* 1, 39, 4. *Schol. Theocr.* 2, 17. *Plut. Quaest. Gr.* 16). Nach *Paus.* a. a. O. hiefs auch die Stadt Megara selbst ursprünglich Nisa und wurde erst nach Megareus umgenannt, *Νίσου λόφος* heifst sie *Pind. Pyth.* 9, 91. *Nem.* 5, 45, *Νίσου πόλις Eurip. Herc. f.* 954; auch haftete der Name Nisos an einer Örtlichkeit des Megarischen Landes, *Thuc.* 4, 118, 4. Das Grab des Nisos dagegen zeigte man in Athen hinter dem Lykeion, wohin die Athener seine Leiche übergeführt haben sollten, *Paus.* 1, 19, 4. Vermählt war er nach *Plut. quaest. Gr.* 16 mit Abrote aus Boiotien, der Tochter des Onchestos und Schwester des Megareus. Nach ihrem Tode bestimmte er, dafs die megarischen Frauen auf ewige Zeiten die von ihr getragene und deshalb *ἀφάβρωμα* genannte Tracht beibehalten sollten. Dagegen berichtet *Paus.* 1, 39, 6, dafs Nisos seine Tochter Iphinoe mit Megareus, dem Sohne des Poseidon, vermählt habe, der nach seinem Tode die Herrschaft übernahm.

Berühmt war Nisos durch das purpurne (nach *Tzetz. Chil.* 2, 539 goldne) Haar auf seinem Haupte (*τρίχας πορφυρᾶς*, *Paus.* 1, 19, 5), an dessen Erhaltung nach einem Orakelspruche sein Leben (*Apollod.*), der Besitz seiner Herrschaft und die Sicherheit der Stadt geknüpft war. Als nun Minos, um den Tod seines Sohnes Androgeos an Aigeus zu rächen, gegen Attika zog, belagerte er zunächst Megara (oder Nisaia nach *Hellanic.* u. *Paus.*) und tötete den Megareus, der aus Boiotien dem Nisos zu Hilfe geeilt war. Nisos selbst fand sein Ende durch seine Tochter Skylla (s. d.), welche, von Liebe zu Minos ergriffen, das verhängnisvolle Haar abschnitt (*ἄνανδρον αὐτὸν ἐργασαμένη* fügt *Tzetz. Lycophr.* 650 hinzu) und so die Vaterstadt dem Feinde überlieferte. Aber statt, wie sie gehofft hatte, die Gattin des Minos zu werden, fand sie für ihre Treulosigkeit die verdiente Strafe; denn Minos liefs sie bei der Abfahrt an das Steuer seines Schiffes binden (*Apollod. Cir.* 389. *Eustath. Schol. Eurip.*) oder vom Schiffe ins Meer werfen (*Paus. Strab.*), oder sie selbst springt ins Meer und hängt sich an das Steuer des dahineilenden Schiffes (*Ovid* 142. *Hyg. fab.* 198. *Serv. Verg. ecl.* 6, 74). Ihre Leiche warfen die Wellen an einem Vorgebirge bei Hermione an den Strand, welches seitdem nach ihr den Namen Skyllaion erhielt (*Strab. Paus. Eustath. Tzetz.*); ein Grab der Skylla aber gab es nicht, weil die Meervögel ihren Leichnam zerfleischt hatten (*Paus.*, anders *Strab.*). Sogar den Namen des Saronischen Meerbusens leiteten manche davon ab, dafs Skylla durch ihn geschleift wurde (*ἀπὸ τοῦ σύρεσθαι, Eustath. Schol. Eurip.*). Die Lokalsage aber, welche sich an den Namen des Vorgebirges Skyllaion knüpfte, trat zurück gegen die wohl erst in späterer Zeit ausgebildete Sage von Skyllas Verwandlung in den Meervogel ciris, griech. *κεῖρις* (*a tonso est hoc nomen adepta capillo, Ovid* 151), oder in einen Fisch (*Hyg. fab.* 198. *Serv. Aen.* 6, 281, vgl. *Ciris* 481). Mit dieser Verwandlung hängt zugleich die ewige Fortdauer ihrer Strafe zusammen; denn zu gleicher Zeit wird Nisos (den *Hyg. fab.* 242 unter den Selbstmördern aufführt, vgl. *Ciris* 520 ff.) in einen Meeradler (*ἁλιαίετος*) verwandelt, der seitdem die ciris in unversöhnlicher Feindschaft verfolgt, wie *Vergil* (*Georg.* 1, 404 ff.) anschaulich schildert (*Ovid* 145. *Ciris* 520 ff. *Hyg. fab.* 198). Weiteres Sp. 429 ff. Über ihr Verhältnis zur *homerischen* Skylla, in welche bereits *Verg. ecl.* 6, 74 u. *Ovid. A. A.* 1, 311 (*Tzetz. Lycophr.* 650) die Tochter des Nisos verwandelt werden lassen, s. u. Skylla.

Zeugnisse. Den Krieg zwischen Nisos und

Minos erzählte entsprechend der ausführlicheren Darstellung bei *Apollodor* bereits *Hellanikos* (*Frg.* 47) mit kurzen Worten: *καὶ Νίσαιάν τε εἷλε καὶ Νῖσον τὸν Πανδίονος καὶ Μεγαρέα τὸν Ὀγχήστιον* <*ἀπέκτεινε*>. Die älteste Erwähnung der Skylla findet sich bei *Aischylos Choeph.* 611 ff.: *ἄλλαν δή τιν' ἐν λόγοις στυγεῖν | φοινίαν κόραν, | ἅτ' ἐχθρῶν ὕπερ | φῶτ' ἀπώλεσεν φίλον Κρητικοῖς | χρυσοκμήτοισιν ὅρμοις | πιθήσασα δώροισι Μίνω, | Νῖσον ἀθανάτας τριχὸς | νοσφίσασ' ἀπροβούλως | πνέονθ' ἁ κυνόφρων ὕπνῳ· | κιγχάνει δέ νιν Ἑρμῆς.* Die Sage mufste bereits allgemein bekannt, also wohl episch behandelt sein, wenn sie schon *Aischylos* als berühmtes Beispiel für die verderbliche Leidenschaft der Frauen anführen konnte. Doch erstreckte sich diese Leidenschaft bei Skylla, wie es scheint, ursprünglich nur, wie bei Eriphyle, auf den goldnen Schmuck, der freilich ein Liebesverhältnis nicht ausschliefst. Jedenfalls stand dieses in der weiteren tragischen Behandlung des Stoffes (Titel sind uns nicht erhalten) im Vordergrund, wie *Ovid, Trist.* 2, 393 beweist: *impia nec tragicos tetigisset Scylla cothurnos, | ni patrium crinem desecuisset amor* (vgl. *Nauck, F. T. G.*² p. 840). Aus der Tragödie ist vielleicht die Gestalt der Amme im *Ciris* (und auf einem Wandbild) herübergenommen. Populär wurde die Sage erst in der hellenistisch-römischen Zeit, in welcher, dem Zeitgeschmack entsprechend, neben der Verwandlung besonders die Seelenkämpfe, die der unnatürlichen That vorangingen, geschildert wurden. Wahrscheinlich hatte schon *Kallimachos* die Sage in den *Aitia* erzählt (*O. Schneider, Callim.* 2, 112. *Frg.* 184). Verloren ist uns auch die Behandlung der Sage in des *Parthenios Metamorphosen* (*Eustath.* zu *Dion. Perieg.* 420), erhalten zwei ausführliche Darstellungen bei *Ovid, Met.* 8, 1—151 und im *Ciris* (nach *Heyne* aus *Parthenios*, vgl. *Meineke, Anal. Alex.* 270 f. *Rohde, Griech. Rom.* 93 f., der entschieden für die Abhängigkeit von *Parthenios* eintritt. *Ribbeck, Gesch. d. röm. Dicht.* 2, 304 u. 350 ff.). Im *Ciris* ist übrigens die Sage aus dem Zusammenhang mit dem attischen Zuge des Minos losgelöst: Nisos hat den von Minos verfolgten Polyidos bei sich aufgenommen und wird deshalb bekriegt. Weitere Zeugnisse sind *Apollod.* 3, 15, 8. *Hyg. fab.* 198. 255. *Mythogr. Vatic.* 1, 3. 2, 123. *Strab.* 8 p. 373. *Paus.* 2, 34, 7. *Dio Chrys. or.* 64 a. E. *Lucian de sacrif.* 15 mit *Schol. Eurip. Hipp.* 1200. *Eustath.* zu *Dion. Perieg.* 420. *Tzetz. Lycophr.* 650. *Nonn. Dionys.* 25, 161 ff. *Verg. Georg.* 1, 404 ff. u. *Ecl.* 6, 74 mit *Serv.* zu beiden Stellen und zu *Aen.* 6, 286. *Tibull.* 1, 4, 63. *Propert.* 4, 19, 21 ff. *Ovid. A. A.* 1, 331. *Rem.* 68. *Ib.* 359 f. *Helbig, Arch. Ztg.* 1866, 196 ff. *Siecke, De Niso et Scylla in aves mutatis* (Progr. Berlin 1884; vgl. die ausführliche Recension von *Roscher, Berliner philol. Wochenschr.* 1884 Sp. 1542 ff.). *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1⁴, 619. — In die künstlerischen Darstellungen der Sage auf zwei Wandgemälden ist Nisos selbst nicht aufgenommen; denn das eine zeigt Skylla mit der abgeschnittenen Locke in der Hand nachdenklich am Fenster stehend (*Raoul Rochette, Peint. ant. inéd.* Taf. 3. *Helbig, Führer durch d. öff. Samml. Roms* 2, 189 f.), das andere Skylla, die in Begleitung der Amme (s. o.) dem Minos die Locke bringt (vgl. *Ovid, Met.* 8, 86 ff. *Arch. Ztg.* 1866, Taf. 212).

Deutung. Nisos war ursprünglich gewifs nur Eponymos des megarischen Nisaia und vielleicht Sohn des Ares, nach *Hygins* von der sonstigen Überlieferung abweichender Angabe. Seine Verbindung mit dem attischen Königshause und die dadurch bedingte Abhängigkeit Megaras von Athen vergegenwärtigt das spätere historische Verhältnis zwischen beiden Staaten, welches in die Sagenzeit hinaufzurücken die Athener nicht zögerten. Und zwar läfst sich die mutmafsliche Entstehungszeit dieser Verbindung ziemlich sicher umgrenzen. Denn sie kann nicht wohl entstanden sein, ehe die Athener zum ersten Male entscheidenden Einflufs auf Megara gewannen, d. h. ehe Peisistratos durch die Eroberung von Nisaia seinen Ruhm begründete. Dafs aber nicht erst *Sophokles* die Vierteilung des erweiterten attischen Reichs erfunden hat (*v. Wilamowitz, Herm.* 9, 323), wissen wir jetzt durch eine im vorpersischen Schutt der Akropolis gefundene streng rotfigurige Vasenscherbe, welche Orneus (statt Aigeus), Pallas, Lykos und Nisos als Zuschauer beim Kampf des Theseus und Minotauros darstellt (s. Bd. 2 Sp. 2187/8), also Bekanntschaft mit der Teilung Attikas voraussetzt, wie *Brückner* (*Mitt. d. Ath. Inst.* 16, 200 ff.) hervorhebt, der sehr ansprechend vermutet, dafs die Sage am Hofe des Peisistratos entstanden sei (vgl. auch *E. Meyer, Gesch. d. Altert.* 2 § 223 A. u. 413. *Busolt, Griech. Gesch.* 1², 220. 2², 104 f.). Sie liefs sich leicht an die frühere Besiedelung Megaras durch die Ionier anknüpfen und war nach *Strabos* Zeugnis später fester Glaubensartikel der *Atthidographen.* Dafs sie aber keineswegs ohne Widerspruch von Seiten der Megarer blieb, beweist die Sorgfalt, mit der bei *Paus.* 1, 39, 4 die Beweise für die ursprüngliche Zugehörigkeit der Megaris zu Attika zusammengetragen werden, die Behauptung der Megarer, dafs Minos nie ihre Stadt erobert habe (diese Sage knüpfte offenbar an den Namen der vor Nisaia gelegenen kleinen Insel Minoa an), und vor allem der charakteristische Streit um die Herrschaft in Megara zwischen Nisos und dem alteingesessenen Landesheros Skiron, der durch Vermittelung des Aiakos durch ein Übereinkommen entschieden wurde, welches beiden Anteil an der höchsten Gewalt zuwies (*Paus.* 1, 39, 6). — Das Purpurhaar, welches gewifs schon dem megarischen Nisos eigen war, hat mehrere ganz unhaltbare Deutungen über sich ergehen lassen müssen. *Schwartz* (*Ursprung d. Myth.* 63) wollte in ihm die leuchtenden Gewitterwolken erkennen, *Siecke* (a. a. O.) glaubte Nisos als Sonne, Skylla als Mond und Minos als den nächtlichen Himmel deuten zu dürfen. Ähnlich bereits *Schultz, Jahrb. f. Phil.* 1881, 305 ff. Zu vergleichen ist zunächst die Parallelsage von dem goldnen Haar des Pterelaos (s. d.), welches seine Tochter Komaitho aus Liebe zu Amphitryon abschnitt.

Nur äufserlich ist die Ähnlichkeit mit der Erzählung von Simson, die bereits *Tzetzes* auffiel (*Chil.* 2, 538 ff. *Lycophr.* 650). Das Purpurhaar ist jedenfalls auch bei Nisos das Gnadengeschenk eines göttlichen Vaters oder Gönners, welches die Sicherheit der von ihm beherrschten Stadt in ähnlicher Weise verbürgte, wie etwa das Palladion die von Troia (*Apollod. ep.* 5, 13), oder die Gorgonenlocke die von Tegea (*Apollod.* 2, 7, 3, 5). — *Höck* (*Kreta* 2, 86 f.) fafste den Haarschmuck als ein Zeichen der königlichen Würde und zugleich als Begriff der Stärke auf. [Wagner.]

[Um ferner zu einer einigermafsen wahrscheinlichen Deutung des Mythus von Nisos und Skylla zu gelangen, gehen wir von der Thatsache aus, dafs beide Hauptpersonen der Sage in Vögel, und zwar Nisos in einen Seeadler, Skylla in eine Ciris (κεῖρις) verwandelt worden sein sollen. Mit voller Sicherheit läfst sich annehmen, dafs diese Metamorphose bereits in alexandrinischer Zeit bekannt und verbreitet war, da *Parthenios* (b. *Schol.* u. *Eustath.* z. *Dion. Per.* 420), *Vergil* (*Geo.* 1, 404), *Ovid* (*Met.* 8, 145 f.), [*Oppian.*] *Ix.* 2, 14 und der Verfasser des Gedichtes *Ciris* sie in der Hauptsache übereinstimmend erzählen und demnach jedenfalls aus einer gemeinsamen älteren Quelle schöpfen, die wahrscheinlich auch den von *Helbig* (*Arch. Ztg.* 24, 196 ff. Ders.: *Wandgem.* nr. 1337) behandelten pompejan. Wandgemälden zu Grunde liegt. Wenn *Hyg. f.* 198 und *Serv. ad Verg. A.* 6, 286 die Skylla in einen Fisch verwandelt werden lassen, so ist das sicher eine willkürliche aus dem Doppelsinn des Wortes κεῖρις (κίρρις), das ebensowohl einen Fisch wie einen Vogel bedeutete (vgl. *Et. M.* 515, 14; *Opp. Hal.* 1, 129. 3, 187), entstandene Entstellung des ursprünglichen Mythus und genau ebenso bedeutungslos wie die von *Verg. Ecl.* 6, 74 ff., vom *Schol. z. Eur. Hipp.* 1200 und *Tzetzes* z. *Lykophr.* 650 (vgl. *Cir.* 54 ff.; mehr bei *Forcellini* s. v. *Nisaeus*) berichtete Version, wonach Skylla in das gleichnamige aus der Odyssee bekannte Seeungeheuer verwandelt wurde. Wahrscheinlich ist aber jener echte Mythus noch erheblich älter als die alexandrinische Poesie und gehört mit in die Reihe der älteren, direkt aus genauer Naturbeobachtung entstandenen Vögelmetamorphosen*). Zu dieser Annahme werde ich durch folgende Erwägungen veranlafst. Vor allem ist die bedeutungsvolle Thatsache zu beachten, dafs Nisos nach altattischer Überlieferung Enkel des Kekrops von Athen und Sohn des attischen Königs Pandion war, der mit Pandion, dem Sohne des Erichthonios (Erechtheus), wohl im Grunde identisch ist (vgl. *Hellanic. frgm.* 47 *M.*, 'wo jede Spur einer Doppelung fehlt'; s. *Maxim. Mayer*, *Hermes* 20, 138, 1. *Toepffer, Att. Genealogie* 162; vgl. mit den beiden Pandion die beiden Erechtheus und Kekrops). Da nun dieser letztere Pandion Vater der Prokne und Philomela ist, also (wie die identische homerische Sage von Aëdon, der Tochter des Πανδ-άρεως [= Πανδ-ίων, vgl. Τυνδ-άρεως, Βρι-άρεως etc. *Curtius, Grdz.*[5] 226 f.] lehrt) in einer der ältesten Vögelmetamorphosen eine Rolle spielt, so ist es von vornherein nicht unwahrscheinlich, dafs auch die Nisossage demselben Naturkreise angehört (vgl. auch *Cir.* 200 ff.) und ebenso wie die Legenden von Aëdon und Philomela dazu dienen sollte, gewisse Eigentümlichkeiten von Vögeln mittelst der Annahme einer Metamorphose ätiologisch zu begründen (vgl. Bd. 1 unter Aëdon). In dieser Annahme bestärkt mich der Umstand, dafs alle wesentlichen Charakterzüge des Nisos und der Skylla sich mit verhältnismäfsiger Leichtigkeit auf ganz bestimmte Vogelarten zurückführen lassen. Dafs Nisos eine Beziehung zum Seeadler habe, sagt uns der Mythus selbst; Schwierigkeiten bereitet blofs die Ciris (κεῖρις), die bisher noch nicht sicher mit einem bekannten Vogel identificiert worden ist, obwohl die ganz individuellen charakteristischen Merkmale, die von ihr berichtet werden, und die feststehende Thatsache, dafs der Sage nach Nisos in einen ganz bestimmten Vogel verwandelt worden sein sollte, zweifellos ebenfalls auf einen ganz bestimmten Vogel hinweisen. Nach einigen antiken Erklärern nun soll man unter κεῖρις einen Habicht oder Eisvogel zu verstehen haben (*Hesych.* s. v. κεῖρις. *Et. M.* 515, 14); dies kann jedoch unmöglich richtig sein, da auf diese beiden Vögel die verschiedenen von *Vergil* und dem Verfasser des Cirisgedichtes angegebenen Merkmale nicht passen. Diese sind:

1) die stete Verfolgung durch den Seeadler (*Verg. G.* 1, 404 ff. *Cir.* 536 ff. *Ov. Met.* 8, 147);

2) der auf gutes Wetter deutende Flug (*Verg. G.* a. a. O.);

3) die teils weifse (*Cir.* 205 *candida Ciris*; vgl. 503), teils bunte Farbe des Gefieders (*Cir.* 502: *mollis varios intexens pluma colores*);

4) der rote Schopf (*Cir.* 501: *puniceam concussit apex in vertice cristam;* vgl. v. 511) und die roten Beine (*Cir.* 505 *minioque infecta rubenti crura*);

5) die Schlankheit (*macies*) des Körpers, namentlich der Beine (*Cir.* 506 f.). Man beachte auch die Vergleichung des Vogels hinsichtlich seiner Gestalt und Schönheit mit der Gans oder dem Schwan der Leda (*Cir.* 489);

6) das Nisten auf einsamen Felsen, Klippen und Ufern (*Cir.* 519) des Meeres;

7) das Herabträufeln von Meerwasser beim Auffliegen (*Cir.* 515 ff.).

Alle diese charakteristischen Merkmale finden wir wieder bei dem Reiher (ardea, ἐρωδιός), den übrigens schon *Scaliger* (zu *Cir.* 527; vgl. *Forbiger* zu v. 204 und *Oken*, *Allg. Naturg.* 7, 1, 538) mit der Ciris identifizieren wollte, wie denn auch sonst die Eigentümlichkeiten dieses Vogels mancherlei Sagen hervorgerufen haben (vgl. *Aristot.* ed. *Didot* 3, 185, 3. *Ov. Met.* 14, 576 ff. *Anton. Lib.* 5 (πῶυγξ;

*) Wie *Sophokles* und *Philokles* die Metamorphose des *Tereus* dramatisch behandelten, so gab es auch nach *Ovid. Trist.* 2, 393 Dramen, denen die Fabel von Nisos und Skylla zu Grunde lag (vgl. *Nauck tr. gr. fr.* 653). Auf altattische Tradition der Nisossage deutet auch die Erwähnung des κρωβύλος und der τέττιγες (*Cir.* 128; vgl. *Thuk.* 1, 6. *Helbig, D. homer. Epos* 169 f.).

vgl. *Aristot. an. h.* 9, 18) u. 7. [*Opp.*] *de avib.* 2, 8. *Aelian. n. an.* 1, 1. *Serv. Verg. A.* 11, 271. *Tzetz.* z. *Lykophr.* 592f.).

1) Die stete Verfolgung des Reihers von seiten des Seeadlers bezeugen *Aristot. de an. hist.* 9, 1, 6 (ed. *Didot* 3, 173, 43: *πολεμεῖ δὲ καὶ ἀετὸς καὶ ἐρωδιός. γαμψώνυχος γὰρ ὢν ὁ ἀετὸς ἐπιτίθεται, ὁ δ' ἀποθνήσκει ἀμυνόμενος*); ib. 9, 1, 8, (ed. *Didot* 3, 174, 9: *πολεμεῖ δὲ τοῖς βλάπτουσιν, ἀετῷ* [*ἁρπάζει γὰρ αὐτόν*] *κ. τ. λ.*). Vgl. *Anton. Lib.* 14. *Cramer, Anecd. Par.* 1, 38. [*Opp.*] *Ix.* 2, 14, wo der Adler ausdrücklich als Seeadler bezeichnet ist, *Plin. n. h.* 10, 9. *Brehm, Illustr. Tierleben* (1870) 2, 720.

2) Daſs der Flug des Reihers gutes Wetter und demnach überhaupt Glück bedeute, lehren: *Plin. n. h.* 11, 140. *Ael. n. an.* 10, 37. *Hom. Il. K* 274 u. *Schol.* Einen apollinischen Vogel nennt ihn daher *Plut. de Pyth. or.* 22. Vgl. auch [*Opp.*] *de avib.* 2, 8. *Theophr. de sign.* 18. 28. *Aristot. fr.* ed. *Didot* p. 159. *Plin.* 18, 363. *Lucan. Ph.* 5, 554, wo berichtet wird, daſs der Vogel bisweilen auch durch gewisse Zeichen Sturm und Unwetter anzeige.

3) Die bald weiſse, bald bunte Farbe der Reiher bezeugen [*Opp.*] *de avib.* 2, 8. *Plin. n. h.* 10, 164. *Aristot. an. h.* 9, 17 (18). *Kallim.* bei *Schol. Il. K* 274.*)

4) Der rote Schopf und das teils weiſse, teils bunte Gefieder der Ciris weisen mit Bestimmtheit auf eine in Nordafrika, namentlich Ägypten (man bedenke, daſs unsere Sage jedenfalls über Alexandria nach Rom gelangt ist!) und Südeuropa verbreitete, durch Schönheit ausgezeichnete Spezies, den sogen. Bubulcus Ibis hin. Vgl. darüber *Brehms Tierleben* 2, 721: „Das Gefieder ist blendend weiſs, im Hochzeitskleide auf dem Oberkopfe, der Vorderbrust und dem Rücken mit langen Schmuckfedern von rostroter Färbung geziert." S. auch *[Pöppig] Illustr. Naturg. des Tierreichs*, Leipzig 1848, Bd. 2 p. 222, der von einer 'rostroten, sogar weinrötlichen' Färbung der Reiher redet. Ist diese Spezies vielleicht die nach *Mommsen, Griech. Jahreszeiten* 3, 281 häufig in Griechenland vorkommende Varietät Ardea purpurea (Purpurreiher; vgl. *Oken, Allg. Naturg.* 7, 1, 536)? Die roten Beine der Reiher erwähnt *Ael. n. an.* 17 22 (vgl. *Oken, Allg. Naturg.* 7, 1, 536).

5) Die Schlankheit (macies) der Ciris, namentlich was die Beine anlangt, erinnert durchaus an die Gestalt des Reihers, von dem *Ovid. Met.* 14, 578 ebenfalls den Ausdruck *macies* gebraucht. Auch läſst sich nicht leugnen, daſs der Vergleich der Ciris mit dem Schwane oder der Gans der Leda insofern auf gewisse Reiherarten, namentlich den Edelreiher und den Kuhreiher, paſst, als diese vielfach ebenso schön weiſs wie Schwäne und Gänse erscheinen, wie diese verhältnismäſsig lange Hälse haben und ebenfalls Wasservögel sind.

6) Der Aufenthalt der Ciris auf einsamen Felsen, Klippen und Ufern spricht ebenfalls für den Reiher, insofern dieser im allgemeinen ein überaus scheuer, vorsichtiger, die Nähe des Menschen meidender Vogel ist (*Brehm* a. a. O. 719 u. 720. *Oken* a. a. O. 535).

7) Beim Auffliegen aus dem Wasser lassen die Reiher natürlich Wassertropfen herabfallen; vgl. *Philostr. Her.* 16 (2 p. 212 ed. *Kayser*): *οἰκεῖν μὲν δὴ λευκοὺς ὄρνιθας* (wohl Silberreiher; vgl. *Oken* a. a. O. 536) *ἐν αὐτῇ* (der Insel Leuke im Schwarzen Meer) *φασιν, εἶναι δὴ τούτους ὑγρούς τε καὶ τῆς θαλάττης ἀπόζοντας, οὓς τὸν Ἀχιλλέα θεράποντας ἑαυτοῦ πεποιῆσθαι κοσμοῦντας αὐτῷ τὸ ἄλσος τῷ τε ἀνέμῳ τῶν πτερῶν καὶ ταῖς ἀπ' αὐτῶν ῥανίσι* (s. auch *Juba* b. *Plin. n. h.* 10, 126f. *Tzetz.* z. *Lyk.* 603. *Arr. peripl. P. E.* 21, der freilich andere Vögel *λάροι* etc. nennt). Daſs in jenen Gegenden zahlreiche Reiher nisten, ist sicher (vgl. *Isambert, Itin. de l'orient* p. 1000. *Oken* a. a. O. 536f.).

Haben wir demnach auf Grund dieser Thatsachen die bestimmte Überzeugung gewonnen, daſs die Ciris eine Reiherart sei, so fragt es sich weiter, ob wir nicht noch weitere Züge des Mythus von Nisos und Skylla auf gewisse Eigentümlichkeiten jener Vögel zurückführen können.

In dieser Beziehung ist zunächst hervorzuheben, daſs nach Anschauung der Alten der Reiher ein erotisches Tier ist (vgl. *Hipponax fr.* 63 B. *O. Jahn, Arch. Beitr.* 37 Anm. 100. *Arch. Ztg.* 1851 S. 388), daher man sogar den Namen *ἐρωδιός* von *ἔρως* ableiten wollte (*Et. M.* 380, 21ff. *Schol. Il. K* 274). Ferner nahm man an, daſs der Reiher in der Brunstzeit blutige Thränen weine (vgl. *Arist.* ed. *Didot* 3, 174, 7. 184, 41. *Schol. Il. K* 274. *Et. M.* 380, 10. *Plin.* 10, 164). Wie nahe lag also der mythische Gedanke, daſs der Vogel eine verwandelte Jungfrau sei, welcher aus der Liebe schweres Leid erwachsen wäre! Die Geschichte von dem Abschneiden des Haares erklärt sich vielleicht aus der namentlich in Ägypten häufig zu machenden Beobachtung, daſs sich die Reiher auf den Rücken der Büffel setzen, um auf die zwischen den Haaren befindlichen Kerbtiere Jagd zu machen (*Brehm* a. a. O. 722). Aus dieser Beobachtung konnte sehr leicht die naive Vorstellung hervorgehen, daſs der Reiher dem Büffel einzelne Haare ausraufe, worauf sich auch der Name *κεῖρις* (von *κείρω*, das vorzugsweise vom Abschneiden der Haare gebraucht wird; vgl. *Cir.* 487. *Ov. Met.* 8, 151) beziehen dürfte. Auch der Name *Σκύλλα* paſst gut auf diese Thätigkeit des Reihers, da er von *σκύλλω* rupfe, raufe (z. B. Haare) (*Curtius, Grdz.*[5] 169) abgeleitet werden kann. An dem maskulinen Geschlechte von *ἐρωδιός* ist bei Deutung der Skylla kein Anstoſs zu nehmen, da ja auch sonst Frauen in maskulin benannte Vögel verwandelt werden (*Anton. Lib.* 5).

So hat uns nun die eingehende Untersuchung eines griechischen Mythus abermals

*) Wenn *Cir.* 51 von *caeruleae alae* der Ciris die Rede ist, so widerspricht dies den v. 205 u. 503 gemachten Angaben über die weiſse Farbe des Gefieders insofern nicht, als eine gewisse, namentlich in Europa heimische Reiherart (ardea cinerea) „bläulichgrau" (*πελλός Aristot.* ed *Didot* 3, 174, 4. *Schol. Il. K* 274. *Pöppig* a. a. O. 222. *Brehm* a. a. O. 719) gefärbt ist.

gelehrt, dafs sich die Deutung oft lediglich aus einer genauen Naturbetrachtung, wie sie vielfach schon die Alten angestellt haben (deren naturwissenschaftliche Beobachtungen der Mytholog darum nie genug berücksichtigen kann), ergiebt und dafs es zunächst bei der Deutung jedes Mythus zu empfehlen ist, auf dem heimischen Boden desselben sich genau umzusehen, statt mit *Siecke* u. a. in die weiten, unsicheren Fernen vergleichender Mythologie sich zu verlieren. [W. H. Roscher.]

2) Troianer, Sohn des Hyrtakos und der Bergnymphe Ida (*Hyrtacides, comitem Aeneae quem miserat Ida | venatrix iaculo celerem levibusque sagittis, Verg. Aen.* 9, 177 f. u. *Serv.* z. d. St.), berühmt durch die Freundschaft mit seinem jüngeren Gefährten Euryalos. Als er bei einem von Aineias veranstalteten Wettlauf, dem Ziele nahe, auf dem vom Opferblut schlüpfrigen Boden zu Falle kommt (vgl. *Il.* 23, 754), hält er wenigstens den nachfolgenden Salios auf, damit Euryalos den Sieg gewinnen kann; er selbst wird von Aineias durch ein Geschenk entschädigt (*Aen.* 5, 294—361, vgl. *Hyg. fab.* 273). Vor dem Kampfe gegen die Rutuler entschliefsen sich Nisos und Euryalos bei Nacht auf Kundschaft auszugehen, um den abwesenden Aineias zu suchen. Im Lager der Feinde töten sie den schlafenden Rhamnes (vgl. *Ovid. Ib.* 629 f.). Von einer Reiterschar verfolgt, kommen sie im Walde auseinander; aber Nisos verläfst sein sicheres Versteck, um dem bedrängten Freund zu Hilfe zu eilen, und fällt bei dem Versuche seinen Tod zu rächen (*Verg. Aen.* 9, 176—449, vgl. *Hyg. fab.* 257. *Ovid. Trist.* 1, 5, 23. 1, 9, 33 f. 5. 4, 26).

3) Ein Edler in Dulichion, Sohn des Aretos, Vater des Amphinomos, eines Freiers der Penelope, *Od.* 16, 395. 18, 127, 413.

4) Vater des fünften Dionysos bei *Cic. de nat. deor.* 3, 23, 58, wofür wohl Nysus zu schreiben ist. [Wagner.]

Nissos (*Νίσσος*), ein Troianer, von dem Telamonier Aias beim Kampf um die Leiche des Achilleus erlegt, *Quint. Sm.* 3, 231. [Stoll.]

Nisyreites (*Νισυρείτης*), Beiname des Apollon auf einer Weihinschrift aus Maionia: *Ἀπόλλωνι Νισυρείτῃ ἐπιφανεῖ εὐχήν*, *Athen. Mitth.* 17 (1892), 198. Der Beiname ist von der Insel Nisyros abzuleiten, wenn er auch dort nicht nachweisbar ist. [Höfer.]

Nit. Litteratur: *Jablonski*, *Pantheon Äg.* Lib. 1. c. 3 p. 53—80. *F. Arundale & J. Bonomi, Gallery of antiquities selected from the British Museum.* London. 4°. Part. 1 Nr. 2, Text zu Pl. 6 Fig. 15. *L. Georgii*, s. v. Neïth in *Pauly's R. E.* 5. p. 511—519. *A. Maury, Hist. des religions de la Grèce ant.* 3. Paris 1859 p. 287 f. *E. de Rougé, Notice sommaire des monuments égyptiens exposés dans les galeries du Musée du Louvre.* Nouv. éd. Paris 1876 p. 125. *Pierret. Dict. d'arch. égypt.* s. v. *Neit* p. 363 u. *Le Panthéon Égyptien.* Paris 1881 p. 35, 105. *W. Pleyte, Chapitres supplémentaires du Livre des Morts* 162, 162*. 163. Leide p. 101—105. *P. Le Page Renouf, Vorles. üb. Ursprung u. Entwickl. der Relig. der alten Ägypter.* Leipzig 1882 p. 168 u. „Neith of Sais", *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* 12 (1889/90) p. 347—352. *Maspero, Mém. sur quelques papyrus du Louvre* (*Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nat.* T. 24. P. 1. p. 1—124) Paris 1883. 4°. p. 89 f. u. *Guide du visiteur au Musée de Boulaq.* 1883. p. 156 zu nr. 1712, sowie *Catal. du Musée Égyptien de Marseille.* Paris 1889 p. 122 zu nr. 503. *Dümichen, Gesch. d. alt. Äg.* Berlin 1883 p. 56. *Lanzone, Dizionario di mitologia egizia.* Torino 1884. 4° p. 439—447 s. v. Neit. *Ed. Meyer, Gesch. d. alt. Äg.* Berlin 1887 p. 29 Anm. 2. p. 32 u. Anm. 3. p. 378. *D. Mallet, Le culte de Neit à Saïs.* Paris 1888. *Brugsch, Relig. u. Mythol. der alt. Äg.* Leipzig 1888 p. 114—116, 338—354. *v. Strauss u. Torney, Der altäg. Götterglaube.* 1. Heidelberg 1889 p. 337, 434 bis 439. 2. ibid. 1891 p. 238—240, 358. *Wiedemann, Die Religion der alten Ägypter.* Münster i. W. 1890 p. 77 f. u. *Herodots 2. Buch.* Leipzig 1890 p. 259 f. *E. A. Wallis Budge, The Book of the Dead. The Papyrus of Ani in the British Museum.* (London) 1895. 4°. p. CXX. *C. P. Tiele, Geschichte der Religion im Altertum bis auf Alexander den Grossen* 1. Gotha 1896 p. 42 f. 110 ff. *George St. Clair, Creation Records discovered in Egypt.* London 1898. ch. 13. *Nu and Neith* p. 175—180.

Nit lautet der ägyptische, in theophoren Personennamen wie Nitokris und Nitetis erhaltene Name (vgl. *Mallet* p. IX) der in den mythologischen Handbüchern gewöhnlich Neit oder Neith, von den griechischen Autoren *Νηΐθ* (*Pape, Wörterb. d. griech. Personennam.* 2 p. 994) genannten Göttin des saitischen Gaues, dessen Bevölkerung vermutlich halb oder ganz dem libyschen Stamme angehörte, *Ed. Meyer, Gesch. d. a. Äg.* p. 32. *Erman*, *Ägypten u. Ägyptisches Leben im Altertum* 1 p. 49. Der Name wird verschieden erklärt. Die älteren Deutungsversuche s. bei *Jablonski* 1 p. 75—79 u. *Mallet* p. 250—252. — *Le Page Renouf, P. S. B. A.* 12 p. 351 erklärt ihn als Nàit „die welche schiefst"; *Dümichen* p. 56 als „was da ist, das Seiende". Ebenso giebt *Mallet* p. 155 ff. dem Namen die Bedeutung „das was ist" oder „die, welche ist"; daneben aber (p. 178 ff.) die Bedeutung „Weberin", und zwar hält er (p. 182) die letztere Etymologie für die ältere. Ganz verunglückt ist *Wilkinson's* (*Manners a. Customs of the anc. Egyptians* 1, 47. 4, 248) Einfall, Nit (NHΘ) sei nichts als das umgekehrte *Ἀθηνᾶ* mit vor- und nachgesetztem *α*, s. *Wiedemann*, *Herodots 2. B.* p. 260. *Mallet* p. 237.

Schon in den Pyramidentexten wird Nit häufig genannt, s. z. B. *Maspero, les pyramides de Saqqarah* p. 39. 81. 83. 84. 110. 325. 341. *Mallet* p. 110 ff. Die Frauen der Würdenträger des alten Reiches werden gewöhnlich bezeichnet als Priesterinnen der Hathor von Dendera und der Nit von Sais, *Mallet* p. 102 f. *Ed. Meyer, Gesch. d. a. Äg.* p. 69. *Erman, Äg. u. äg. Leben i. A.* 1 p. 393. *Maspero, Hist. anc. des peuples de l'orient classique* 1 p. 126. Seltner wird sie erwähnt auf den Denkmälern des mittleren Reiches, *Mallet* p. 115 ff.; wieder

häufiger erscheint sie auf denen des neuen Reichs; sie tritt auf als Schützerin und Nährmutter der Könige, *Mallet* p. 121 ff. Besonders aber tritt sie hervor in der saitischen Periode, *Tiele, Gesch. d. Rel. i. A.* 1 p. 110, in welcher die Könige sich als „Söhne der Nit“ bezeichnen (*Mallet* p. 123. 148) und innerhalb des Tempels der Göttin begraben werden, *Wiedemann, Ägyptische Geschichte* 2 p. 611. In dieser Periode ist sie, wie Sais die Hauptstadt Ägyptens, eine der Hauptgöttinnen des Landes, *Wiedemann, Äg. Geschichte* 2 p. 610. Nechao baut an ihrem Tempel in Memphis, *Wiedemann, Äg. Geschichte* 2 p. 631; Psammetich II weiht der Nit eine Statue der Göttin, *Wiedemann, Äg. Geschichte* 2 p. 634, die sich jetzt in Leiden (*Leemans, Mon.* pl. 2) befindet. Amasis weiht nach Kyrene eine vergoldete Statue der Athena d. i. Nit und nach Lindos sendet er der Athena zwei Statuen aus Stein und ein linnenes Panzerhemd, *Wiedemann, Äg. Geschichte* 2 p. 652; in Sais errichtet er eine grofse Vorhalle am Tempel der Nit, *Wiedemann* a. a. O. 2 p. 655. Häufig sind die Personennamen dieser Periode mit dem Namen der Göttin zusammengesetzt. Selbst die karischen Söldner huldigen ihr. In der ägyptischen Abteilung des Berliner Museums befindet sich eine Statuette der Nit mit ägyptischer und karischer Inschrift, *P. Kretschmer, Einleitung in die Geschichte der griech. Sprache* p. 379. Aus der Perserzeit haben wir einen ausführlichen Bericht über die Schicksale des Nittempels in Sais an der naophoren Statue des Ḥor-ut'a-suten-net im Vatican (Litteratur über dieselbe bei *Wiedemann, Äg. Geschichte* 2 p. 667 Anm. 3). In den Inschriften derselben erzählt dieser hohe Würdenträger nach Erwähnung der Eroberung Ägyptens durch Kambyses: „Den Ḥor ut'a-suten-net ernannte er (Kambyses) zum Oberarzte und zum Palastaufseher; als solcher führte dieser den König in alle Mysterien der Nit ein und beschrieb ihm die Gröfse des Wohnsitzes der Göttin der Stadt Sais. Dann beklagte er sich über all' die Leute, welche sich im Tempel der Nit niedergelassen hätten, und bat um ihre Vertreibung, damit der Tempel wieder glänzend werde, wie er es zuvor gewesen sei. Da befahl der König alle Fremden zu vertreiben, welche sich niedergelassen hatten im Tempel der Nit, alle ihre Häuser und alle ihre Gerätschaften, welche sich im Tempel befanden, zu zerstören und sie selbst aus der Verwaltung des Bauwerks zu verjagen. Den Tempel jedoch befahl er zu reinigen, der Göttin alle ihre Diener zurückzuerstatten, ihr zu opfern und alle ihre Feste zu feiern, wie man es in früherer Zeit gewohnt gewesen wäre. — Als aber der König Kambyses selbst nach Sais gekommen war, da begab er sich in den Tempel der Nit, verehrte die Göttin, opferte ihr und allen Göttern von Sais und vollzog alle heiligen Ceremonien, wie es die früheren Könige gethan hatten. Auf seinen Befehl verfertigte Ḥor-ut'a-suten-net ein Inventar alles Opfergerätes, errichtete der Göttin Bauten“ u. s. w., *Wiedemann, Äg. Geschichte* 2 p. 667 f. *Mallet* p. 144—150. Dieselbe wohlwollende Gesinnung bethätigte Dareios gegen den Tempel. Ḥor-ut'a-suten-net erzählt weiter, dafs dieser Herrscher ihn beauftragt habe, die zerstreuten Kollegien der Hierogrammaten wieder zu sammeln und in den Genufs ihrer Ehren und Einkünfte wieder einzusetzen, *Mallet* p. 151 f. Dafs die Ptolemäer der Göttin gegenüber sich nicht minder ehrerbietig verhielten, können wir aus allem, was wir über ihre Haltung gegen die einheimischen Gottheiten wissen, schliefsen. Wir haben aus dieser Zeit die leider nur fragmentarisch erhaltene Inschrift einer Granitplatte im Louvre, welche von einem von Ptolemaios II Philadelphos im 20. Jahre seiner Regierung, nach *Mallets* Auffassung in Sais, veranstalteten Concil berichtet, auf welchem die Priester und Propheten der Nit dem König einen Vortrag hielten, *E. de Rougé, Notice des monuments exposés dans la galerie d'antiquités égyptiennes au Musée du Louvre.* 7e. éd. Paris 1883 p. 124 C nr. 123. *Mallet* p. 54 ff. Für die unveränderte Fortdauer des Kultus in der Kaiserzeit zeugen schon die Münzen des Nomos Saites. Für alles, was sich auf den Kultus der Göttin in Sais bezieht, sei auf *Mallets* ausführliche Monographie verwiesen. Verehrungsstätten der Nit aufserhalb Sais s. bei *Lanzone* p. 441 ff. u. bei *Mallet* p. 130 ff. Für ihr Hauptheiligtum in Oberägypten gilt Latopolis (Esne), wo sie zusammen mit Chnum und Hika oder Kahi verehrt wurde, *Mallet* p. 133 f. Aber hier ist, wie *Pietschmann* s. v. Latopolis in der *Allgem. Encyklop. der W. u. K. hsg. v. Ersch u. Gruber.* 2. Sektion. T. 42. Leipzig 1888 p. 200—205 ausführt, in den aus später Zeit stammenden Inschriften des Tempels der Name und die Gestalt der unterägyptischen Nit nur eine Maske für eine einheimische oberägyptische Göttin, deren einheimischer Name Nebuut oder Meḥyt gelautet haben mag.

Nicht allzuviel ist über das Wesen der Nit bekannt. Sie gilt als die Mutter des Sonnengottes Ra, s. *E. de Rougé, Notice sommaire etc.* p. 119. 125. *Wiedemann, Herodots 2. Buch* p. 260. *Mallet* p. 138. *Le Page Renouf, Vorlesungen* p. 168, der in ihr, abweichend von den gewöhnlichen Deutungen, die sie als den Himmelsraum erklären, die Morgendämmerung sieht. In ihrer Rolle als Mutter des Sonnengottes fällt sie zusammen mit der Kuh Meh-urt, *Lanzone* p. 319 f. p. 434. *Mallet* p. 139. Sie heifst „die grofse Kuh, welche Ra geboren hat“ und *J. de Rougé, Monnaies des nomes de l'Égypte* p. 63 bezieht darauf das Vorkommen der Kuh auf den Münzen des Nomos Saites (Pl. 2 nr. 17), *Mallet* p. 62 Anm. 1. Als Mutter des Sonnengottes bezeichnet sie nach *Proclus in Tim. ed. Basil.* 1534. 2° p. 30, *Mallet* p. 30 eine Inschrift ihres Tempels in Sais: *Αἰγύπτιοι ἱστοροῦσι, ἐν τῷ ἀδύτῳ τῆς θεοῦ προγεγραμμένον εἶναι τὸ ἐπίγραμμα τοῦτο· τὰ ὄντα, καὶ τὰ ἐσόμενα, καὶ τὰ γεγονότα ἐγώ εἰμι. Τὸν ἐμὸν χιτῶνα οὐδεὶς ἀπεκάλυψεν. ὃν ἐγὼ καρπὸν ἔτεκον, ἥλιος ἐγένετο.* Ganz ähnlich, aber mit Weglassung des letzten Satzes, giebt diese Inschrift wieder *Plutarch de Is. et Os.* c. 9 p. 14

ed. Parthey, vgl. dazu *Mallet* p. 189 ff. *Tiele, Geschichte d. Rel. i. A.* 1 p. 111. *Dümichen, Geschichte d. a. Äg.* p. 56. *Brugsch, Das verschleierte Bild zu Sais, Vossische Zeitung* 1892, 3, Sonntagsbeilage I. Auch als Mutter des Krokodilgottes Sebek wird Nit bezeichnet. In den Texten der Pyramide des Unas heifst es (l. 627) „Unas erhebt sich wie Sebek, der Sohn der Nit", *Maspero, Les pyramides de Saqqarah.* Paris 1894. 4° p. 83. *E. A. Wallis Budge, The Book of the Dead. The pap. of Ani* 1895. 4° p. CXX. u. *The Book of the Dead. An Engl. Transl.* 1898 Introd. p. CXI. *Mallet* p. 111. Im Nilhymnus vs. 7 heifst es nach *Masperos* (*Hist. anc. d. peupl. de l'Orient class.* 1 p. 41) Übersetzung, die von der *Amélineau's* (*L'hymne au Nil. Bibl. de l'école des h. études. Sciences relig.* 1 1889 p. 354) wesentlich abweicht, „Sovku das Krokodil, das Kind der Nit hüpft vor Freude." Nicht selten begegnet Nit mit zwei Krokodilen, ihren Kindern, am Busen: *Lanzone Tav.* 175. 3 p. 445 (Torso nr. 401 des *Museo naz. von Neapel = Champollion, Panth. Ég.* pl. 23 a). *Museo archeologico di Firenze. Antichità egizie ordinate e descritte da Ernesto Schiaparelli.* (*Parte prima.*) Roma 1887 4° p. 107 nr. 860. *E. Allemant, Coll. d'ant. égyptiennes.* Londres (1878) p. 60 nr. 370. p. 70 nr. 438. *G. Maspero, Cat. du Musée Ég. de Marseille.* Paris 1889 p. 146 nr. 825 u. *Guide du Visiteur au Musée de Boulaq.* 1883 p. 157 nr. 1716. *W. Golénischeff, Ermitage Impér. Inventaire de la coll. égyptienne.* 1891 p. 19 nr. 174. p. 20 nr. 177. 178. *Fr. Rossi, Il Museo Egizio di Torino. Guida* 1884 p. 34. Die Bedeutung dieser Darstellungen ist nach *Maspero, Hist. anc.* 1 p. 41 Anm. 3 noch nicht bekannt. Im *Guide du visiteur au Musée de Boulaq* p. 274 nr. 4159 deutet er die Krokodile als


1) Nit mit zwei Krokodilen (nach *Champollion, Panthéon égypt.* 23 A).


2) Nit mit Bogen und Pfeilen (nach *Brugsch, Rel. u. Myth. d. alt. Ägypt* S. 338).

Horos und Set. *Brugsch, Rel.* p. 352 läfst sie, unwahrscheinlich genug, „die das Licht bergende Dunkelheit der Nacht in der unteren Hemisphäre" symbolisieren. *Mallet* p. 234 stellt sie gleich den beiden Horos, welche andere Darstellungen mit Nit verbinden, daneben (Anm. 3) läfst er auch die Deutung auf Osiris zu, da dieser unter dem Namen „Doppelkrokodil" vorkomme. Einer Bronze, welche Nit ein einziges Krokodil säugend darstellt ist oben Bd. 2 Sp. 509 gedacht worden, ebenso einer Gemme mit Darstellung einer unten in eine Herme auslaufenden Frauengestalt, an welcher ein Krokodil emporkriecht.

Als kriegerische Gottheit führt Nit nicht selten Bogen und Pfeile, in denen aber *Mallet* p. 86 und *Le Page Renouf, Proc. of the Soc. of Bibl. Arch.* 12 p. 352 ursprünglich die Sonnenstrahlen erkennen wollen. Auf Denkmälern der 18. Dynastie unterweist sie zuweilen den König im Bogenschiefsen; auf dem Naos des Amasis im Louvre (D, 29) sieht man sie knieend auf einer Basis, im Begriff einen Pfeil abzuschnellen, *Mallet* p. 230, s. die Abbildung bei *Lanzone* p. 443. Abbildungen bei *Lanzone* Tav. 175, 2 u. Tav. 177, 3 stellen sie dar die eine sitzend, auf dem Haupte die rote Krone von Unterägypten, in der R. das Zeichen des Lebens, in der Linken das Scepter uas, einen Bogen und zwei Pfeile, die andere stehend, auf dem Haupt die rote Krone, in der Rechten das Lotosscepter, Bogen und zwei Pfeile. Im Buch „Von dem was ist in der Unterwelt" sieht man sie stehend, mit der roten Krone, vor ihr zwei Pfeile, *Mallet* p. 230 nach *Pierret, Inscriptions du Louvre* 1 p. 123. Zwei gekreuzte Pfeile allein, oder um einen Schild vermehrt, sind das Wappen ihres Gaues und dienen zur hieroglyphischen Schreibung ihres Namens, *E. A. Wallis Budge, The Book of the Dead. The Pap. of Ani* p. CXX. *Ed. Meyer, Gesch. d. a. Äg.* p. 29 Anm. 2. Von Denkmälern der griechischen Periode zeigt eine bewaffnete Nit beispielsweise eine Bronze im Museum von Marseille, *Maspero, Cat. du Mus. Ég. de Marseille* p. 122 nr. 503. Wohl in dieser kriegerischen Eigenschaft wird sie mehrfach zusammengestellt mit dem Kriegsgott Month. So stellt sie dar ein Denkmal von der Insel Konosso stehend, auf dem Haupte zwei gekreuzte Pfeile, in der R. das Zeichen des Lebens, die L. gelehnt auf den Arm des Min, gegen den der sperberköpfige Month die R. ausstreckt, ihn um ewiges Leben für den König Mentuhotep bittend, *Mallet* p. 116 f. 229 f. nach *Lepsius Dkm.* 2 Taf. 150. *Lanzone* Tav. 176, 4. Month und Nit erscheinen auf der Rücklehne eines den Harpokrates tragenden Thrones mit der Weihinschrift: Harpokrates schenke Leben und Gesundheit dem Ptah-men, Sohn des Peteneith, geboren von der Hausfrau Ese-erdis, *Erkl. Verz. der äg. Altertümer* p. 213 nr. 2388. Ein grofser Scarabäus des Museums von Boulaq stellt König Nechao dar zwischen Isis und Nit, welche ihm ein Bild des Month reicht; unten im Felde zwei Gefangene, *Mallet, Les premiers établissements des Grecs en Égypte.* Paris 1893. 4° p. 109 Anm. 4. *Maspero, Guide*

du visiteur au Musée de Boulaq p. 122 nr. 2957. *Mariette-Bey, La galerie de l'Egypte ancienne à l'exposition rétrospective du Trocadéro.* Paris 1878 p. 96 nr. 85.

Die Stadt Sais war durch ihre Webereien berühmt, und nach *Mallet* p. 8f. galt Nit als Erfinderin der Webekunst. Im Papyrus des Teos im Louvre heifst es: Sie (Nit) bekleidet dich im Hause des Südens und im Hause des Nordens mit Stoffen gefertigt durch die Krokodil-Götter, *Mallet* p. 9 nach *Brugsch, Dict. géogr.* p. 1174, vgl. *Wiedemann, Herodots 2. Buch* p. 359. Ein Zeichen, welches man, freilich nicht einstimmig (s. *Dümichen, Gesch. d. a. Äg.* p. 50), für ein Weberschiffchen hält, dient dazu, ihren Namen zu bestimmen, oder giebt ihn auch allein wieder, *Mallet* p. 178ff. Man sieht es auf ihrem Haupte in den Darstellungen bei *Lanzone* Tav. 176, 1. 3.

Ziemlich stark tritt sie in ihrer Rolle als funeräre Göttin hervor. Sie wird in dieser Eigenschaft dargestellt mit grünem Gesicht und grünen Händen, *Maspero, Cat. du Musée ég. de Marseille* p. 122 zu nr. 503. *Wiedemann, Herodots 2. Buch* p. 259. Wohl als funeräre Göttin erhält sie in den Pyramidentexten, so in der Pyramide Pepis II l. 131 *(Maspero, Les pyramides de Saqqarah* p. 346 Anm. 5) das Beiwort „die Öffnerin der Wege", *Mallet* p. 106ff., wodurch sie gewissermafsen als eine weibliche Form des Anubis Upuat erscheint. Doch stellt *Ed. Meyer, Gesch. d. a. Äg.* p. 32 Anm. 3 die Frage auf, ob bei diesem Beiwort nicht an die Pfade der Wüste gedacht ist.

Im Buche „Von dem was ist in der Unterwelt" gehen beim Durchschiffen der Sonnenbarke durch die Unterwelt in der 11. Stunde an der Spitze des Zuges 4 Formen der Nit: Nit, das Kind, Nit, die Königin von Oberägypten, Nit, die Königin von Unterägypten und Nit die befruchtete, *G. Jéquier, Le livre de ce qu'il y a dans l'Hadès.* Paris 1894 p. 125.

Von den s. g. Kanopen, in denen die Eingeweide des Verstorbenen beigesetzt wurden, stand unter dem Schutze der Nit der schakalköpfige Tuamutef, *Reinisch, Die äg. Denkmäler in Miramar.* Wien 1865 p. 131. 134 Anm. 1. 135. *Wiedemann, Herodots 2. Buch* p. 355. *Maspero, Cat. du Musée ég. de Marseille* p. 65. *Ebers, Die Körperteile, ihre Bedeutung und Namen im Altägyptischen, Abh. d. philos.-philol. Cl. der Kgl. bayer. Ak. d. W.* 21. Bd. 1. Abt. München 1898. 4° [p. 79—174] p. 128f. *A. Catal. of the Egyptian Antiquities in the possession of F. G. Hilton Price.* London. 1897. 4° p. 219. 220 nr. 2036. 256. *(E. Revillout,) Musée Égyptien (du Louvre, Sculpture Égyptienne)* p. 45 nr. 581. 582. p. 46 nr. 603. p. 51 nr. 644. 645. p. 60 nr. 765. p. 62 nr. 796. 800. p. 63 nr. 809. 815. 816. 819. p. 66 nr. 872. p. 67 nr. 879. p. 68 nr. 905. Wie Nut und Hathor, so reicht auch zuweilen Nit dem Verstorbenen aus der Sykomore eine Schüssel mit Früchten und Broten und ein Gefäfs mit Wasser, *Maspero, Hist. anc. des peuples de l'Orient class.* 1 p. 184 und *Études de mythol. et arch. ég.* 2 p. 226. Auf einer Mumienkiste im Museum von Besançon sieht man den Toten vor Osiris knieen, der ihm das „Leben der Seele" aus einem Gefäfs spendet. Nit und Selk (die öfter neben einander vorkommen, *Mallet* p. 136 Anm. 1. *Maspero, Les pyramides de Saqqarah* p. 110. p. 325 und im Totenbuch c. 142 l. 20 zu einer Nit-Selk verschmelzen, *Mallet* p. 136) nehmen teil an der Scene, indem sie mit ausgebreiteten Armen die Operation des „sa" machen d. h. mit der Wirkung ihrer göttlichen Kraft die Handlung fördern, *Mallet* p. 109 nach *Chabas, Rev. arch.* 1862 p. 370f. Auf dem Granitsarkophag Ramses' III verspricht Nit, die grofse göttliche Mutter, die Glieder des Königs zu vereinigen und sie für immer zu erhalten, *E. de Rougé, Notice des monuments exposés dans la galerie d'antiquités égyptiennes salle du rez-de-chaussée et palier de l'escalier du Sud-Est au Musée du Louvre.* 7° éd. Paris 1883 p. 175 D nr. 1. Eine Bronzestatuette der Nit enthält an der Basis die Anrufung: „Mutter, welche residiert in Sais, Verleiherin des Lebens, schütze alle Glieder des Mes, Sohnes des Pefhā-tet-nit, geboren von der Hausfrau Ta-per. Ich befehle es", *Golénischeff, Ermitage Imp. Invent. de la coll. ég.* p. 18f. nr. 171.

Nach dem Einbalsamirungsritual [*Maspero, Mém. s. quelques pap. du Louvre.* II. *Le rituel de l'embaumement d'après le pap.* 5158 *du Louvre et le pap. n° 3 de Boulaq, Not. et Extr.* 24, 1 p. 14ff.] soll man dem Toten als Amulett ein Stück Leinwand bemalt mit den Figuren des Hâpi und der Isis in die Hand geben, wodurch man ihm die beständige Gegenwart der beiden Gottheiten sichert, Pap. nr. 3 p. VII l. 14, 15 p. 34. Dann heifst es etwas weiterhin im Texte (p. VII l. 23 p. 35): „Es vervollkommnet dich die Nit, welche du in der Hand hast." Da sich diese Worte nur auf das angegebene Amulett beziehen können, wird Nit hier mit Isis identifiziert, vgl. *Maspero* a. a. O. p. 81 u. 89f. In ihrer Eigenschaft als Isis erfüllt Nit für den Toten dieselben magischen Ceremonien, welche Isis für Osiris vorgenommen hat. „Nit hat für dich gewacht in Tesût" heifst es im Einbalsamierungsritual pap. nr. 3 p. IV l. 6 p. 24, vgl. *Maspero* p. 90. *Lanzone* p. 440. Auf dem Unterteil des Sarges der Frau Ten-hert, einer Sängerin des Amon, sieht man Osiris auf einer Matte, die auf einer Schlange liegt, thronend, verehrt von Isis und Nephthys, geschützt von Nit, *Ausführl. Verz. der äg. Altertümer, Gypsabgüsse u. Papyrus.* Berlin 1894 p. 132 nr. 28. Als Schutzgöttin des Toten erhält, wie häufig Isis und Nephthys, so auch hin und wieder Nit Flügel, so z. B. auf dem Sarkophag des Nesschutafant, *E. v. Bergmann, Der Sarkophag des Nesschutafnut in der Sammlung ägyptischer Altertümer des österreichischen Kaiserhauses (Tirage à part du Recueil de trav. relat. à la philol. et à l'arch. ég. et assyr.* vol. 6°) p. 29. Im 66. Kapitel des Totenbuchs sagt der Tote von sich: Ich wurde empfangen durch die Göttin Sechet und die Göttin Nit gebar mich, *Lanzone* p. 440. *Pierret, Le Livre des Morts* p. 205. *E. A. Wallis Budge, The Book of the Dead. An Engl. Transl.* p. 122. Häufig bezeichnet der Ver-

storbene seine Glieder als die Glieder der Gottheiten oder auch als Gottheiten. In einem hieratischen Papyrus (*Lepsius Dkm.* 6, 122 = *Lieblein, Le livre égyptien Que mon nom fleurisse.* Leipzig 1895 p. 31—37 nr. 18) heifst es p. III vs. 15 (*Lieblein* p. 36): Meine Brust ist (die) der Nit, der Herrin von Sais. In Kap. 42 des Totenbuchs findet sich in einer ähnlichen Aufzählung im Pap. des Nu im Brit. Mus. der Satz: Meine Vorderarme sind die Vorderarme der Nit, der Herrin von Sais, *E. A. Wallis, The Book of the Dead. An English Translation* p. 94 ch. XLII. vs. 7; ebenso wird im Pap. des Ani, wo die einzelnen Gliedmafsen abgebildet sind, zu der Darstellung der Vorderarme bemerkt: Die Vorderarme des Osiris Ani, des Triumphierenden sind die Vorderarme der Herrin von Sais, *E. A. Wallis Budge* a. a. O. p. 97 vs. 11 und *The Book of the Dead. The Pap. of Ani* p. 354. In einer ähnlichen Stelle der Pyramide Pepis I heifst es: Die beiden Schenkel dieses Mirirî sind Nit und Selkit, er geht also heraus, er erhebt sich zum Himmel, *Maspero, Les pyramides de Saqqarah* p. 222.

Dafs Nit mit Isis verschmilzt, haben wir bereits oben gesehen, vgl. auch *Mallet* p. 35. 123. *Plutarch de Is. et Os.* c. 9 p. 14 *ed. Parthey* bemerkt, dafs man die Athene von Sais (d. i. Nit) auch für Isis hält. Nicht selten sieht man sie denn auch mit Horos zusammengestellt. *Schiaparelli, Museo archeol. di Firenze. Antichità egizie.* (*Parte Prima.*) Roma 1887 4° p. 68 nr. 518 verzeichnet eine Bronzestatuette der *„Iside Hathor Neit, seduta con Oro sulle ginocchia sopra un trono di serpentina, a cui è unita"*.

Wilkinson, Manners a. Customs 3, 228 teilt mit eine Nitfigur mit Schild nebst gekreuzten Pfeilen auf dem Haupte, auf der l. Hand den Horos, den sie mit der halb erhobenen Rechten zu schützen scheint, *Mallet* p. 235.

Eine Alabastergruppe des Louvre (nr. 337) zeigt sie thronend mit je einer kleinen Horosfigur zu beiden Seiten des Sitzes, *Mallet* p. 233.

Eine Bronzegruppe aus Sais stellt sie dar sitzend, während vor ihr ein kleiner Horos schreitet, *A. Catalogue of the Egyptian Antiquities in the possession of F. G. Hilton Price.* London 1897. 4° p. 279 f. nr. 2402. Nicht selten begegnen Nitstatuetten, welche Nit schreitend, und zwei Horos, in kleinerem Mafsstabe als die Göttin gehalten, vor ihr hergehend und gewissermafsen von ihr geleitet, darstellen, *Mallet* p. 233 (*Louvre* nr. 338, 338 bis). *Fröhner, Cat. d'une coll. d'antiquités.* Paris 1868 p. 154 f. nr. 330. *E. Allemant, Coll. d'ant. égypt.* Londres (1878) p. 16 f. nr. 84.

Von den Griechen wurde Nit seit *Herodot* (2, 59) mit ihrer Athene identifiziert und Fabeln wurden erdichtet, welche die Athener zu Kolonisten der Saiten oder umgekehrt die Saiten zu Abkömmlingen der Athener machten. Ich begnüge mich statt die Stellen der Autoren anzuführen, auf *Jablonski, Georgii* u. *Mallet* (p. 42 Anm. 1 p. 239 ff.) zu verweisen und bemerke nur, dafs, wie die Erwähnung des Osiris zeigt, Nit unter Athene zu verstehen ist auch in der merkwürdigen Zauberformel eines Liebestrankes, die 7 mal über den Becher gesprochen werden soll: *σὺ εἶ οἶνος, οὐκ εἶ οἶνος, ἀλλ' ἡ κεφαλὴ τῆς Ἀθηνᾶς· σὺ εἶ οἶνος, οὐκ εἶ οἶνος, ἀλλὰ τὰ σπλά[γ]χνα τοῦ Ὀσίρεως, τὰ σπλάγχνα τοῦ Ἰάω Πακερβήθ κ. τ. λ.*, *Kenyon, Greek Papyri in the Brit. Mus. Catal. with texts.* London 1893. 4° p. 105 nr. CXXI vs. 643 ff. Von Inschriften, welche Nit als Athena bezeichnen, ist zu erwähnen eine leider offenbar sehr fehlerhaft mitgeteilte am Sockel einer Bronzestatuette der Nit aus Zagazig in der *Sammlung Allemant:* ΘΗΝΑΙΗΙ ΤΗΙΣΑΤΤ[ΗΙ] (etwa *Σαΐτιδι*?) ΝΗΙΤΟΣ ΜΕΟ ΠΥΦΕΩ ΑΛΥ. | L. [Π]ΟΙΗΣΕΛ[Α], von der die unwahrscheinliche Uebersetzung: *„Je suis la Minerve de Saïs, l'artiste qui m'a faite se nomme Néithos, fils de Putheos de la ville de Alyi"* gegeben wird, *E. Allemant, Coll. d'ant. égypt.* Londres (1878) p. 33 nr. 166 u. Anm. *. Im griechisch-römischen Museum von Alexandria befindet sich eine unglücklicher Weise von *G. Botti, Notice des monuments exposés au Musée gréco-romain d'Alexandrie* 1883 p. 168 nr. 2504 nicht im griechischen Text mitgeteilte, welche berichtet, dafs „Primus Petronius, Sohn des Kekropios, Bürger von Sais (?), hat errichten lassen das Xoanon der Tritogeneia". Auf den Münzen des Nomos Saites erscheint Nit als Athena r. h. stehend, in der R. die Lanze, die L. auf den zu ihren Füfsen stehenden Schild gestützt unter Trajan, *J. de Rougé, Annuaire de la Soc. franç. de num. et d'arch.* 6. 1882 p. 153—154; desgl. l. h. stehend, mit Helm, Chiton mit Diploïs und Ägis, die r. Hand auf dem auf die Erde gelehnten Schild, in der L. den Speer unter demselben Kaiser, *Poole, Cat. of the coins of Alexandria and the nomes* p. 353 nr. 53; ebenso, aber ohne Schild, auf der ausgestreckten R. die Eule, in der L. den Speer unter Hadrian, *Poole* p. 353 nr. 54. *Mionnet* 6, 547, 139. *Tôchon d'Annecy, Rech. hist. et géogr. sur les méd. des nomes de l'Égypte* p. 209. *J. de Rougé, Monn. des nomes* p. 63 nr. 3; ebenso, aber den Typus um den Schild am Boden vermehrt unter demselben Kaiser, *Mi.* 6, 547, 137. *Tôchon d'Annecy* p. 207 nr. 1. *J. de Rougé, Monn. des nomes* p. 63 nr. 1; desgleichen, auf der ausgestreckten R. die Eule, die L. am auf der Erde ruhenden Schild unter Antoninus Pius, *Mi.* 6, 548, 141. *Tôchon* p. 210 nr. 3. *Feuardent, Coll^s. Giov. di Demetrio. Numismatique. Ég. anc.* 2 p. 326. nr. 3577. *J. de Rougé, Monn. des nomes* p. 63 nr. 2*. Auch auf den Münzen des Nomos Oxyrhynchites erscheint eine Athenafigur, aber mit der Nike in der einen und dem Doppelbeil in der anderen Hand, *J. de Rougé, Monn. des nomes de l'Égypte* p. 27 f. Pl. I, 17. 18. Da aber in diesem Nomos die kriegerische Göttin Tafnut verehrt wurde, werden wir diese mit *J. de Rougé* in der Athena der in Rede stehenden Münzen zu erblicken haben. Man kann mit dieser Darstellung der Tafnut vergleichen eine, zusammen mit anderen ägyptischen Gottheiten, als Pallas mit dem Doppelbeil wiedergegebene Göttin auf einem Täfelchen bei *Claude du Molinet, Cab. de la Bibl. de Ste Geneviève* p. 130, Pl. 30, 1. 2. *Montfaucon, L'Ant. Expl.*

2, 2 Pl. 168. *Matter, Hist. crit. du gnosticisme.* Pl. VII, 4.

Inwieweit bei alexandrinischen Terracottafiguren der Athena an Nit oder Isis-Nit zu denken sei, lasse ich dahingestellt sein. *Maspero, Cat. du Mus. ég. de Marseille* p. 190 nr. 1038 beschreibt eine Büste als *„Isis-Athéné, coiffée de la corne d'abondance, la poitrine couverte d'une cuirasse écaillée; Schiaparelli* charakterisiert ein Brustbild als *„Busto di divinità femminile, coi capelli raccolti in treccie sulle spalle e sul dorso, con elmo sul capo, e uno scudo rotondo infilato nel braccio sinistro. È vestita, a quanto pare, con chitone talare manicato, e tiene le mani sul petto in atto di stringere un oggetto indistinto. In questa immagine è probabilmente rappresentata la Dea Neit, assimilata a Minerva, con preponderanza di influenza greca", Schiaparelli, Museo arch. di Firenze. Antichità egizie. (Parte prima.)* p. 129 nr. 1027; vgl. die Beschreibungen *Maspero's* a. a. O. p. 192 nr. 1048 *„Buste d'Athéné: le cimier du casque est cassé, la chevelure tombe en boucles sur l'épaule, l'égide couvre la poitrine. A côté, dans le socle, un simulacre de petite lampe est modelé"; p. 193 nr. 1059 „Pallas casquée l'égide sur la poitrine et revêtue de la robe longue, se tient debout, la main gauche appuyée sur le bouclier; la main droite levée à hauteur du casque, serre une lance, dont le bout repose sur un simulacre de petite lampe engagée dans le socle"; nr. 1058 „Pallas, casquée, l'égide sur la poitrine, et revêtue de la robe longue se tient debout, la corne d'abondance dans les mains."*

Über Ägypten hinaus scheint der Kultus der Nit kaum gedrungen zu sein. Man beruft sich wohl darauf, dafs nach *Paus.* 2, 36, 8 auf dem Berge Pontinos bei Lerna die Ruinen eines Tempels der Athena Saitis, den (2, 37, 2) Danaos errichtet haben sollte, sich befanden, *A. Maury, Hist. des relig. de la Grèce ant.* 3 p. 288. *Mallet* p. 236. Aber auf diese Notiz ist gewifs wenig Wert zu legen und gar nicht übel vermutet *Emil Rückert, Der Dienst der Athena nach seinen örtlichen Verhältnissen dargestellt.* Hildburghausen 1829 p. 122 f., dafs es sich hier in Wirklichkeit um eine Athena Saotis handele, die ihr Seitenstück habe an dem Dionysos Saotes, dessen Bild in dem nahen Tempel des vom Pontinos nach dem lernäischen See sich herabziehenden Haines aufgestellt war.

Mit Gottheiten asiatischen Ursprungs, wie Anaitis und Anta, mit denen man Nit hat zusammenbringen wollen (s. für erstere u. a. *Hyde, Hist. relig. vet. Persarum* III p. 92, für letztere *Pleyte, Chap. suppl. du Livre des Morts* 162, 162*, 163 p. 105), steht sie sicher in keinem Zusammenhang, s. *Mallet* p. 245—249.

[Drexler.]

Nitrodes und **Nitrodiae** (von νίτρον) heifsen die Nymphen der heifsen, natronhaltigen Quellen, die sich auf der Insel Ischia an dem noch heute Nitroli genannten Ort befinden, *C. I. L.* 10, 6786 *Apollini et Nymphis Nitrodibus,* 6789 *Nymphis Nitrodis,* 6790 *Nymphis Nitrodiaes* (= Νιτρωδίαις). Dazu die griechische Inschrift *Kaibel, Inscr. gr.* 892 (s. *Mommsen* zu *C. I. L.* 10, 6786) *Μένιππος ἰατρὸς Υπαλπῖνος Νύμφαις Νιτρώδεσι καὶ Ἀπόλλωνι εὐχὴν ἀνέθηκεν.* Alle diese Steine sind mit Reliefdarstellungen geschmückt. Die Heilquellen der Insel werden erwähnt von *Strabon* 5, 248 und *Plin. n. h.* 31, 9. Vgl. *Preller-Jordan, Röm. Myth.* 2, 145. *Bonn. Jahrb.* 83, 94 und 84, 66.

[M. Ihm].

Nixi di, angeblich römische Geburtsgötter, drei an der Zahl, deren Bilder im capitolinischen Tempel aufgestellt waren, nach *Fest.* p. 174. 177: *Nixi dii appellantur tria signa in Capitolio ante cellam Minervae genibus nixa praesidentes parientium nixibus, quae signa* (so *O. Müller, sua* die Hs.) *sunt quae memoriae prodiderint Antiocho rege Syriae superato M.' Acilium † subtracta a populo Romano adportasse atque ubi sunt posuisse; etiam qui capta Corintho advecta huc, quae ibi subiecta fuerint mensae;* auf dieselbe Quelle, *Verrius Flaccus,* geht auch die Notiz des *Nonius* p. 57 zurück: *enixae dicuntur feminae nitendi, hoc est conandi et dolendi, labore perfunctae vel* (*vel* zugefügt von *Quicherat*) *a Nixis, quae religionum genera parientibus praesunt.* Bei *Ovid met.* 9, 294 endlich hat *Merkel* für die Überlieferung *Lucinam nixusque pares clamore vocabam* (von der in Geburtswehen liegenden Alkmene) mit bestechender Besserung *Lucinam Nixosque patres* eingesetzt. Die Deutung der dargestellten Gestalten als Geburtsgötter gründete sich auf ihre knieende Haltung (ἐν γόνασιν), die man für die Kniestellung der Gebärenden hielt (s. über diese *F. Marx, Mitt. d. athen. Inst.* 10, 1885, S. 185 ff., der weitere Litteratur anführt), und ist von den neueren Forschern ohne weiteres angenommen worden, so noch von *F. Marx* a. a. O. und neuerdings von *F. Schöll, Deutsche Rundschau* 23, 4 (1897) S. 61 Anm. 3. Dafs es sich aber nicht um römische Gottheiten handeln kann, geht zur Evidenz aus der von *Festus* mitgeteilten Thatsache hervor, dafs die Bilder (sei es von M.' Acilius, sei es vom Zerstörer Korinths) aus Griechenland nach Rom gebracht worden waren, im Capitol also nicht Kultbilder, sondern Weihgeschenke darstellten. Es könnten also bestenfalls griechische Gottheiten der Geburtshilfe gewesen sein. Aber auch das wird man zu glauben nicht geneigt sein, wenn man die Ungeheuerlichkeit bedenkt, dafs männliche Gottheiten im Akte des Kreifsens dargestellt sein sollten: wie die Anschauung von geburtshelfenden Dämonen allein im Bilde zum Ausdruck kommen konnte, zeigt das von *Marx* a. a. O. Taf. 6 publizierte Anathem für glückliche Entbindung: dargestellt ist eine Frau im Geburtsakt knieend, während zwei ihr zur Seite befindliche männliche Geburtsdämonen sie unterstützen. Aus *Festus* sehen wir aber auch, dafs die bisher besprochene Deutung jener Bilder nicht die einzige war: andere behaupteten, sie seien aus Korinth gekommen, *quae ibi subiecta fuerint mensae,* d. h. es seien Tischfüfse gewesen. Knieende Figuren als Träger und Tischfüfse (Atlantes, Telamones) sind uns aber aus erhaltenen Denkmälern so wohl bekannt (vgl. z. B. aus Pompei

v. Rohden, Terracotten von Pompeji Taf. 26, 1. 2 und mehr bei *O. Puchstein* in *Pauly-Wissowas Real-Encykl.* 2 S. 2108), dafs an der Richtigkeit dieser zweiten Auffassung nicht gezweifelt werden kann. Die absurde Deutung auf Geburtsgötter war nichts als eine falsche Auslegung des Kniemotivs, und wenn die *Ovidstelle met.* 9, 294 (s. oben) richtig emendiert ist (dagegen *Haupt-Korn* z. d. St. und *Marx* a. a. O. S. 194, 1), so beweist sie nur, dafs *Ovid* sich diese Ciceroneweisheit zu nutze machte, um mit solchen apokryphen Göttern sein mythologisches Personal zu bereichern. Vgl. *Wissowa* zu *Marquardt, Röm. Staatsverw.* 3² S. 12 Anm. 4 und in *Philologische Abhandlungen, Martin Hertz ... dargebracht* (Breslau 1888 S. 157 f.). [Wissowa.]

Nobilitas, die Personifikation der vornehmen Abkunft, erscheint, durch die Beischrift kenntlich gemacht, auf römischen Kaisermünzen des Commodus (*Eckhel, D. N. V.* 7 p. 116. 118. *Cavedoni, Osservazioni sopra alcune monete di Romani Imperatori, Bull. arch. napolitano* n. s. 6 1857 p. 43 nr. 14. *Cohen, Méd. imp.* 3² p. 278 nr. 379—386, vgl. *Borghesi, Oeuvres compl.* 3 p. 147); Septimius Severus (*Eckhel, D. N. V.* 7 p. 169. *Cohen* 4² p. 39 f. nr. 353. 354); der Iulia Domna (*Cohen* 4² p. 117 nr. 146); des Caracalla (*Cohen* 4² p. 162 nr. 169 mit Abbildung); Geta (*Eckhel* 7 p. 228. *Cohen* 4² p. 262 f. nr. 89—96 [nr. 92 mit Abbildung]); Elagabal (*Eckhel* 7 p. 248. *Cohen* 4² p. 335 nr. 119); Severus Alexander (*Cohen* 4² p. 420 nr. 181); Philippus sen. (*Eckhel* 7 p. 328. *Cohen* 5² p. 104 nr. 98—100); Tetricus sen. (*Eckhel* 7 p. 457. *Cohen* 6² p. 100 nr. 84. *J. de Witte, Recherches sur les empereurs qui ont regné dans les Gaules au IIIe siècle de l'ère chrétienne.* Lyon 1868. 4°. p. 139 nr. 57—59 Pl. 35, 57. 58); Tetricus jun. (*Eckhel* 7 p. 460. *Cohen* 6² p. 122 nr. 29. 30. *J. de Witte* p. 187 nr. 34 Pl. 46, 34). Bei den Münzen des Commodus zeigt der Zusatz Aug(usti), bei denen des Philippus und der beiden Tetricus Augg., d. i. Augustorum, dafs es sich um die vornehme Abkunft der Kaiser handelt. Bis einschliefslich Elagabal wird die Nobilitas dargestellt als bekleidete Frauengestalt, in der einen Hand ein Scepter, in der anderen Hand eine kleine Figur, die verschieden bezeichnet wird. *Eckhel* nennt sie gewöhnlich Victoriola, *Cohen* „statuette de Pallas"; *Cavedoni* denkt nach den Attributen eines Exemplars des Commodus im Museo Estense: Helm, Lanze, Erdball, an die Weltbeherrscherin Roma. Auf der Münze syrischer Fabrik des Severus Alexander erscheint die Nobilitas gelehnt auf eine Lanze, einen Wurfspiefs haltend; auf den Münzen des Philippus sen. und der beiden Tetricus ist die Nobilitas Augg. dargestellt mit Scepter und Erdball. *Wieseler, Über einige beachtenswerthe geschnittene Steine des vierten Jahrhunderts n. Chr.* Abt. 1. *Drei Cameen mit Triumphdarstellungen* (aus dem 30. Bande der *Abhandl. d. Kgl. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen*) Göttingen 1883. 4°. p. 34—37 will Nobilitas, in der er aber nicht die Personifikation der vornehmen Abstammung, sondern des Ruhmes sieht, auch erkennen in einer durch keine Attribute charakterisierten Frauengestalt eines Cameos der Sammlung Tobias Biehler (abgeb. ebenda Taf. 1 nr. 1 und *Illustr. Zeit.* nr. 1961 [29. Jan. 1881] p. 90) mit Darstellung eines Triumphes. [Drexler.]

Nocturnus, eine über die Nacht waltende Gottheit, über welche siehe *Forcellini-de-Vit, Tot. Lat. Lex.* 4 p. 281 und *De-Vit, Onomast.* 4 p. 709. Den dort angeführten inschriftlichen Widmungen *C. I. L.* 5, 4287 und *Bull. d. Inst. di Corr. arch.* 1840 p. 95 = *C. I. L.* 3, 1956 ist hinzuzufügen *C. I. L.* 3 *Suppl.* 2 nr. 9753. [Vgl. ferner *Plaut. Amphitr.* 1, 1, 116: *credo ego hac noctu Nocturnum obdormuisse ebrium. Mart. Cap.* 1, 45: *in quarum [regionum caeli] primâ sedes habere memorantur post ipsum Iovem dii Consentes, Penates, Salus ac Lares, Ianus, Favores Opertanei Nocturnusque* (wo *Eyssenhardt* freilich Nocturnus streichen will), ib. 1, 60: *Ex ultima regione Nocturnus Ianitoresque terrestres similiter advocati.* Vgl. dazu *Nissen, Templum* S. 183 ff. 185 und Taf. IV. *Müller-Deecke, Etrusker* 2, 134 Anm. 18ᵃ. 135 f. Anm. 26 b, wo auf *Varro* (*frgm. Satir.* p. 318 *Bip.*) bei *Augustin* verwiesen wird. *Preller-Jordan, Röm. Myth.* 1, 328 f. erklärt Nocturnus für identisch mit dem Abendstern (Vesper, Vesperugo, Lucifer). *K. Fr. Hermann* (*Arch. Ztg.* 5, 59 f.) will in einer auf Bildwerken öfters vorkommenden 'mit halbem Leibe hervorragenden nackten Mannesgestalt, die einen Schleier bogenförmig über ihrem Kopfe wölbt', nicht Caelus (s. d.), sondern Nocturnus, den Gott der Nacht, erkennen. Roscher.] [Drexler.]

Nodinus, Flufsgott, neben Tiberinus, Spino, Almo in augurum precatione genannt: *Cic. n. d.* 3, 20, 52. [Roscher.]

Nodon. Im südwestlichen Teile Britanniens in der Grafschaft Gloucester unweit des Städtchens Aylburton am nördlichen Ufer des Flusses Severn (Sabrina) liegt der der Familie Bathurst gehörige Lydney Park. Hier sind die Substruktionen einer Anlage ausgegraben worden, in der sich nach Ausweis der dort gefundenen Inschriften das Heiligtum eines sonst nicht bekannten Gottes Nodon (falls dies die richtige Nominativform ist, s. u.) befunden hat. Einen ausführlichen Bericht über die Funde bietet die Publikation *Roman antiquities at Lydney Park, Gloucestershire; being a posthumous work of the Rev. William Hiley Bathurst, with notes by C. W. King* London 1877 (mit 31 lithographierten Tafeln); dazu *E. Hübner* im *C. I. L.* 7 p. 42 und besonders *Bonn. Jahrb.* 67, 29 ff. (mit Taf. I). Den Kern der Anlage bilden drei Gebäude, die von einer unregelmäfsigen Umfassungsmauer umgeben sind. Eines davon gilt als eine Thermenanlage (*B* auf dem Plane von Hübner), das zweite als Wohnhaus (*A*), die Grundrisse des dritten (*C*) weisen auf einen Tempel hin, und innerhalb desselben sind die drei Votivtäfelchen gefunden worden, die den Namen des Gottes melden. Sie lauten 1) Erztäfelchen (10×6 cm): *D. M. Nodonti Fl(avius) Blandinus armatura v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)* (*C. I. L.* 7, 138). Die Schrift ist punktiert, sie kann etwa

dem dritten Jahrhundert angehören (*Hübner, Exempla scr. epigr.* nr. 943). Die Deutung des *M.* vor *Nodonti* ist unsicher (*magno? Marti?* s. *Roscher* in diesem *Lex.* 2 Sp. 2399). Über den militärischen Ausdruck *armatura* vgl. *Mommsen, Bonn. Jahrb.* 68, 53 f. — 2) Ein etwa ebenso grofses Erztäfelchen in Form einer kleinen nach oben verjüngten Stele mit dreieckiger Spitze. Es zeigt oben in flachem Relief das Bild eines Hundes (oder Wolfes); darunter steht in leicht eingegrabener Schrift (3. Jahrhundert): *Pectillus votum quod promissit deo Nudente m(erito) dedit* (*C. I. L.* 7, 139. *Hübner, Exempla* nr. 944). Da in diesem Gebäude und in seiner Umgebung Hunde von Erz und Stein in gröfserer Zahl gefunden worden sind, so möchte man mit *Hübner* glauben, dafs Hunde dem Gott heilig waren und deshalb als Votivgaben aufgestellt wurden. — 3) Ein Bleitäfelchen (6×8 cm) mit der fein eingeritzten aber deutlichen Inschrift: *Devo Nodenti. Silvlanus anilum perdedit, demediam partem donavit Nodenti. inter quibus nomen Seniciani nollis permittas sanitatem donec perferat usque templum Nodentis.* Also eine *imprecatio*, wie *C. I. L.* 2, 462 und andere ähnliche. Aufserdem enthielt der grofse Mosaikfufsboden, welcher in dem Tempel aufgedeckt, aber wieder zugeschüttet worden ist, eine Inschrift, die aber für diesen Kult nichts weiter ergiebt (*C. I. L.* 7, 137. *Bonn. Jahrb.* 67 p. 38, dazu *Mommsen, Bonn. Jahrb.* 68, 54 f.). Unter den zahlreichen andern Funden in Lydney, von denen vieles verschleppt und verloren ist, ist auch keiner, der zur Aufklärung des Wesens dieser Gottheit etwas beitragen könnte, falls nicht die auf einer kleinen Erzplatte eingravierte Darstellung auf den Gott zu beziehen ist (*Hübner, Bonn. Jahrb* 67, 45). „Die Mitte nimmt die auf einem Wagen stehende, ganz von vorne gesehene Gestalt eines bartlosen Gottes mit vierzackiger Krone oder Strahlenkranz ein; eine Anlehnung an die bekannten Darstellungen des Helios auf dem Viergespann ist unverkennbar. Er trägt die Tunika, und um die Linke, welche die (nicht angedeuteten) Zügel hält, flattert die Chlamys; in der erhobenen Rechten hält er ein Scepter (oder eine Geifsel?). Rechts und links davon schweben zwei bis auf die flatternde Chlamys nackte geflügelte Knaben. In den äufsersten Ecken sieht man zwei fischschwänzige Tritonen mit den Vorderfüfsen von Rossen." Der Phantasie bleibt also ein grofser Spielraum. Man kann an einen Sonnengott oder einen Gott des Meeres oder des Flusses denken. Eine sichere sprachliche Deutung des Namens ist auch nicht gegeben (vgl. *d'Arbois de Jubainville, Cours de litt. celtique* 2, 155), denn mit *νώδυνος* und dem römischen *Nodutus* ist nichts geholfen. [M. Ihm].

Noduterensis } s. Indigitamenta.
Nodutus (Nodotus) }

Noë (ΝΩΕ). Auf Medaillons des Septimius Severus, Macrinus und Philippus sen. von Apameia Kibotos in Phrygien ist dargestellt die Arche Noahs, kenntlich gemacht durch die Aufschrift ΝΩΕ. Sie ist geöffnet, und man sieht in ihr Noah und sein Weib, auf dem Deckel einen Vogel (Rabe?), während ein anderer Vogel, die Taube mit dem Olivenzweig, herbeifliegt. Neben der Arche stehen eine männliche und eine weibliche Figur, in denen man wohl wieder Noah und sein Weib vermuten darf. Es giebt über diese Münzen eine ganze Litteratur, aus welcher ich nur einiges hervorhebe. Schon *Octavius Falconerius* gab darüber zusammen mit seinen *Inscriptiones athleticae* eine *Dissertatio de numo Apamensi Deucalionei diluvii typum exhibente* 1668. 4° heraus, die *Petrus Seguinus* der 2. Ausgabe seiner *Selecta numismata antiqua.* Paris 1684. 4° angehängt und *Gronovius* in den 10. Band des *Thesaurus Antiquitatum Graecarum* aufgenommen hat. *Eckhel* behandelt sie in der *Doctrina Num. Vet.* 3 p. 132—139 *„de numis Apamenis diluvii testibus".* Weitere ältere Litteratur s. bei *Rasche, Lex. univ. rei num. ant.* 1 Sp. 908—910 und *Suppl.* 1 Sp. 873—875. *Mionnet* verzeichnet die Münzen 4 p. 234 ff. nr. 251 (abgeb. *Suppl.* 7 Pl. 12, 1), 256. 261. *Charles Lenormant* bespricht sie in den *Mélanges d'archéol.* 3 p. 199—202 und macht die ähnliche Darstellung eines Basreliefs der römischen Katakomben bekannt. *Madden* widmet ihnen die Abhandlung *On some coins of Septimius Severus, Macrinus and Philip I., struck at Apamea in Phrygia with the legend* ΝΩΕ, *Num. Chronicle* 1866 p. 173—219, Pl. 6 und *Babelon* den Aufsatz *La tradition phrygienne du déluge, Rev. de l'hist. des religions* 23. 1891 p. 174—183, aufgenommen in seine *Mélanges numismatiques.* Première Série. Paris 1892 p. 165—174. *Emil Schürer* gedenkt ihrer in dem Aufsatz *„Die Prophetin Isabel in Thyatira": Theologische Abhandlungen Carl von Weizsäcker zu seinem siebzigsten Geburtstag 11. Dezember 1892 gewidmet.* Freiburg i. B. 1892 [p. 37—58] p. 53 f. Ein Exemplar der Münze des Septimius Severus bildet ab *Head, H. N.* p. 558 Fig. 316. Es liegt mir fern, auf die Fragen, die sich an den Typus knüpfen, einzugehen. Ich bemerke nur, dafs man ihn am besten mit *Babelon* auf die Rechnung der zahlreichen Juden setzen wird, die unter den ersten Seleukiden als Kolonisten nach Phrygien verpflanzt worden sind. [Drexler.]

Noëmon (*Νοήμων*), **1**) Lykier, vor Troia von Odysseus erlegt, *Il.* 5, 678. *Tzetz. Hom.* 98. *Ov. Met.* 13, 258. — **2**) Pylier vor Troia, Gefährte des Antilochos, *Il.* 23, 612. — **3**) Ithakesier, Sohn des Phronios. Auf Veranlassung Athenes lieh er dem Telemachos ein Schiff zur Fahrt nach Pylos, *Od.* 2, 386. Als er dessen später zu einer Reise nach Elis bedurfte, verriet er durch eine arglos an Antinoos gerichtete Frage nach der Heimkehr des Telemachos den Freiern die Abfahrt desselben nach Pylos. Auf den Triften von Elis hatte er nämlich Rosse und Maultiere, *Od.* 4, 630 ff. *Curtius, Peloponn.* 2, 10 u. 21); denn zur Rossezucht fehlte es auf Ithaka an geeignetem Boden, wie Telemachos dem Menelaos gegenüber hervorhebt, als dieser ihm Pferde als Gastgeschenk anbietet (*Od.* 4, 601 ff.). Durch diese beiden Stellen findet die rätselhafte Reise, welche

Odysseus, kaum nach Ithaka heimgekehrt, nach Elis unternimmt, ἐπισκεψόμενος τὰ βουκόλια, ihre ungezwungene Erklärung (*Telegonie* bei *Procl.*). Bemerkenswert ist die Wahl der bedeutungsvollen Namen Phronios und Noëmon für Vater und Sohn, die schon dem Scholiasten auffiel (πεποίηκεν πλαστὰ ὀνόματα).

[Wagner.]

Nofer-Tum, eine besonders in Memphis verehrte ägyptische Gottheit. Den Namen erklärt *Brugsch, Rel. u. Myth. d. alten Äg.* p. 523 als „Schönblume des Tum". *Pleyte, Études égyptol.* Leide 1866 p. 47 als „der gute Tum". *Maspero, Cat. du musée égyptien de Marseille* p. 123 zu nr. 509 als „*beau par Toumou*"; vgl. *Maspero, Hist. anc. des peuples de l'Orient classique* 1 p. 106 Anm. 3: „*Son nom montre qu'il fut d'abord une incarnation d'Atoumou*". Man will in ihm eine Form der Sonne erkennen (vgl. *Maspero* a. a. O. „*(il) paraît avoir représenté une des formes du soleil, celle qui précède et qui suit immédiatement l'aurore*"; *Pierret, Le Panthéon Égyptien* p. 78 und nach ihm *Lanzone, Dizionario di mitologia egizia* p. 385 „*il symbolise la force solaire, l'ardeur que l'astre à son lever met à dissiper les éternels ennemis de son oeuvre*"; *E. A. Wallis Budge, The Book of the Dead. The Papyrus of Ani* ... p. CXXI „*he personified some form of the sun's heat*").

Er ist der Sohn des Ptah und der löwenköpfigen Seχet oder (so nach *Totenbuch* c. 17 vs. 55. 56, *Pierret, Le Livre des Morts* p. 64) der milderen Form derselben, der katzenköpfigen Bast. Doch vermutet *Maspero* a. a. O. p. 124 zu nr. 512, dafs die Triade Ptah, Seχet, Nofer-Tum erst in späterer Zeit, als Memphis eine bedeutende politische Rolle spielte, dadurch gebildet wurde, dafs dem ursprünglich weib- und kinderlosen Ptah von Memphis die Göttin des benachbarten letopolitischen Gaues Seχet und ihr Sohn Nofer-Tum als Frau und Kind zugeteilt wurden. Die drei Gottheiten zusammen zeigt u. a. eine Fayencegruppe der griechischen Periode im Museum von Boulaq, *Maspero, Guide du visiteur au musée de Boulaq* p. 157 nr. 1722. Seχet und Nofer-Tum angebetet von dem Beamten Juī finden wir in einer Felsengrotte zu West-Silsilis unterhalb der Darstellung des dem Amon-Ra Blumen opfernden Königs Sa-Ptah (Ausgang der 19. Dynastie), *Wiedemann, Ägyptische Geschichte* 1 p. 485 (*Lepsius, Denkmäler* 3, 202a). Eine Fayencegruppe in Marseille stellt neben einander dar Nofer-Tum und Seχet mit den Inschriften der Rückseite: „Nofer-Tum, Sohn der Seχet, der Geliebten des Ptah" und „Seχet, die grofse Freundin des Ptah", *Maspero, Cat. du musée égyptien de Marseille* p. 157 nr. 809; eine Fayencegruppe der Sammlung Hilton Price zeigt beide neben einander auf einem Throne sitzend *A Catalogue of the Egyptian antiquities in the possession of F. G. Hilton Price.* London 1897. 4°. p. 299 nr. 2533. Die Häupter der beiden Gottheiten findet man zuweilen an den als „Ägiden" bezeichneten Zierraten, *E. de Rougé, Notice sommaire des monuments egyptiens exposés dans les galeries du musée du Louvre.* Nouv. éd. Paris 1876. p. 132. *Fr. Lenormant, Coll. A. Raifé.* Paris 1867. p. 28 nr. 197. *Froehner, Coll. J. Gréau. Catalogue des bronzes antiques.* Paris 1885. 4°. p. 166 nr. 823. Eine „Ägide" der Sammlung Hilton Price zeigt auf dem Schild Min, Nofer-Tum und Seχet im Relief dargestellt, *Cat. ... Hilton Price* p. 298 nr. 2524. Eine Fayencestatuette derselben Sammlung hat auf der Rückseite eine Figur der Seχet, *Cat. ... Hilton Price* p. 278 nr. 2391, und eine andere ebenda eine Figur der Bast, *Cat. ... Hilton Price* p. 278 nr. 2392. Eine Bronze der Ermitage Impérial stellt Nofer-Tum dar, stehend zwischen zwei Katzen, dem heiligen Tier der Bast, *Golénischeff, Ermitage Impérial. Inventaire de la coll. égyptienne* p. 12 nr. 118.

„Als Sohn einer löwenköpfigen Göttin", bemerkt *Maspero, Cat. du musée ég. de Marseille* p. 123, „war er selbst ein Löwe, und man stellte ihn oft stehend auf dem Rücken eines Löwen dar." Letztere Darstellungen, von denen man Abbildungen u. a. bei *Pierret, Le Panthéon Égyptien* p. 79 und *Lanzone, Dizionario di mitologia egizia* Tav. 147, 1 findet, sind uns besonders zahlreich in Fayence (s. z. B. *C. Leemans, Description rais. des monumens égyptiens du musée d'antiquités des Pays-Bas.* Leide 1840 p. 8 nr. 344. *E. Allemant, Coll. d'antiquités égyptiennes.* Londres [1878] p. 61 nr. 433. *Maspero, Guide du visiteur au musée de Boulaq* p. 189 nr. 2719. *Coll. de M. Gustave Posno, Antiquités égyptiennes gréco-romaines et romaines.* Paris 1883 p. 84 nr. 357. *Museo archeologico di Firenze. Antichità egizie ordinate e descritte da Ernesto Schiaparelli.* [Parte prima.] Roma 1887. 4°. p. 24 nr. 201. 202. *W. Golénischeff, Ermitage Imp. Inv. de la coll. ég.* 1891 p. 12 nr. 113. 117. *Königl. Museen zu Berlin. Ausführl. Verzeichnis der ägypt. Altertümer, Gypsabgüsse u. Papyrus.* Berlin 1894 p. 225 nr. 5392. *A Cat. of the Eg. Ant. in the possession of F. G. Hilton Price.* London 1897. 4°. p. 278 nr. 2394. 2395. 2396), seltner in Bronze (*Maspero, Cat. du mus. ég. de Marseille* p. 123 nr. 511 [griechische Periode]) erhalten. Löwenköpfig sieht man den Gott dargestellt bei *Lanzone, Diz. di mitol. eg.* Tav. 147, 4 u. 148, 1 (nach *Mariette, Abydos*). Die Kapelle D 29 des Louvre zeigt ihn als „schrecklichen Löwen" in Gestalt eines phantastischen Tieres mit Löwenklauen, aufgerichtet, im Begriffe einen Feind zu verschlingen, *Pierret, Le Panthéon Égyptien* p. 78 ff. Dagegen findet er sich auf dem Mumienkasten der Nasi Chonsu, einer Pallakis des Amon-Ra, mumienartig, mit einem Eselshaupt versehen, begleitet von der Beischrift „Nofer-Tum, der Schutzherr der beiden Länder" dargestellt, *Lanzone* a. a. O. p. 386 Fig. 1. Merkwürdig ist auch die Bronzestatuette des Gottes in der *Ermitage Impérial* (p. 11 nr. 111), die ihn zeigt „*sous forme d'homme avec la tête formée par deux têtes de serpents, chacune coiffée d'une grande perruque égyptienne et des enseignes du dieu Amon: les deux longues plumes avec le disque solaire et un aspis. Le dieu est debout, la jambe gauche en avant. Le bras droit replié vers la poitrine*

est armé d'une sorte de harpée. Le bras gauche tombe le long du torse. Pour tout vêtement le dieu n'a qu'un schenti."

Über seine Funktionen ist wenig bekannt. Das Krummschwert, welches er zuweilen, wie in den Bronzestatuetten des *Musée ég. de Mars.* nr. 509, einer des Museums von Gizeh (*Mariette, Album photographique du Musée de Boulaq* pl. 5 = *Maspero, Hist. anc. des peuples de l'Orient classique* 1 p. 106) nr. 511 und in der eben erwähnten der *Ermitage Impérial* führt, charakterisiert ihn als eine kriegerische Gottheit. In einer ziemlich dunklen Beschwörung zur Heilung einer Kopfkrankheit in einem Leidener Zauberpapyrus scheint er eine Rolle bei der Heilung des Hinterhauptes zu spielen, *Pleyte, Études égyptologiques: Étude sur un rouleau magique du musée de Leide. Traduction analytique et commentée du Pap.* 438 revers. Leide 1866 p. 47ff. Im negativen Sündenbekenntnis (cap. 125 des *Totenbuchs*) erscheint Nofer-Tum unter den 42 Beisitzern des Osiris. An ihn werden die Worte gerichtet: „O Nofer-Tum, der du hervorgegangen bist aus Memphis! Ich habe nicht verwundet. Ich habe kein Leid zugefügt einem Kranken", *Pierret, Le Livre des Morts* p. 375 ch. 125 l. 26, oder nach dem Papyrus des Ani im British Museum: „Heil Nofer-Tum, welcher du hervorgehst von Het-Ptaḥ-Ka (Memphis), ich habe gethan weder Unrecht noch Übel", *The Book of the Dead. The Papyrus of Ani in the Brit. Museum . . . by E. A. Wallis Budge* p. 349 ch. 125 l. 33; ähnlich auch im Papyrus des Nebseni im Brit. Mus., *The Book of the Dead. An English Translation by E. A. Wallis Budge* p. 195 ch. 125 l. 34.

Das charakteristische Attribut des Gottes ist die Lotusblume, die er bald allein, bald mit zwei oder vier Federn, zuweilen auch noch mit zwei den unter dem Namen Menat bekannten Anhängseln ähnlichen Zierraten versehen sehr häufig als Hauptschmuck trägt (vgl. die Abbildungen bei *Lanzone, Diz. di mitol. eg.* Tav. 147, 1: N.-T. auf dem Löwen, mit Lotusblume, überragt von zwei Federn; 147, 2: N.-T. schreitend, mit Lotusblume, zwei Federn und den menatähnlichen Anhängseln; 147, 3: N.-T. stehend, löwenköpfig, mit einer von einem Sperber getragenen Lotusblume; 148, 3: N.-T. stehend, mumienartig, mit Lotusblume und zwei Federn; 148, 4: N.-T. schreitend, an das Zeichen Θet gelehnt, mit Lotusblume). In einem Texte der Pyramide des Unas wird Nofer-Tum selbst, nach *Ermans* Übersetzung, als Lotusblume bezeichnet und der verstorbene König mit ihm identifiziert: „Unas leuchtet als Nfr-tm, als die Lotusblume, die an der Nase des Reʿ ist, wenn er herausgeht täglich aus dem Horizont, wegen dessen Anblick die Götter rein (?) sind", *Ad. Erman, Die Entstehung eines „Totenbuchtextes", Zeitschrift f. ägypt. Sprache* 32, 1894 [p. 2—22] p. 10f. 19, während *Maspero, Les pyramides de Saqqarah.* Paris 1894. 4°. p. 53 (vgl. *E. A. Wallis Budge, The Book of the Dead. The Papyrus of Ani* p. CXXI) übersetzt: „*Ounas se lève comme Nofritoum du lotus, vers les narines de Ra, il sort de l'horizon chaque jour, et les dieux sont purifiés de sa vue.*" Derselbe Spruch findet sich wieder im *Totenpapyrus* 10010 der Londoner Sammlung, den *Naville* mit der Bezeichnung als Handschrift Af und mit den Varianten einer Pariser Handschrift Pb versehen als cap. 174 in seine Ausgabe des *Totenbuchs der thebanischen Periode* aufgenommen hat, *Erman* a. a. O. p. 2. Er lautet hier nach *Ermans* Übersetzung (a. a. O. p. 20): „Ich — die Worte sind dem Toten in den Mund gelegt — leuchte als Nefr-tem, die Lotusblume, die an der Nase des Reʿ ist, wenn er herausgeht alltäglich, die Götter waren rein . . ." Im Papyrus des Nebseni bittet der Verstorbene die Anführer der Stunden, die Vorfahren des Ra, ihn sein zu lassen in der Gefolgschaft des Nofer-Tum, des Lotus an der Nase des Ra, *The Book of the Dead. An English Translation by E. A. Wallis Budge* p. 332 ch. 178 l. 34—36. Im Papyrus Paqrer (*Naville* I Bl. 93) zeigt die Vignette zu cap. 81 B des *Totenbuchs* ein menschliches Haupt hervorgehend aus einer Lotusblume und im Text dieses Kapitels „des Machens die Verwandlung in einen Lotus" heifst es Zeile 2: „Heil, du Lotus, du Bild des Gottes Nofer-Tum", *The Book of the Dead. An English Translation by E. A. Wallis Budge* p. 141. [Drexler.]

Nomai (*Νομαί*). Über die Personifikation der „Weiden" s. *Steuding* i. d. Art. Lokalpersonifikationen Bd. 2 Sp. 2129 Z. 65ff.; vgl. auch *Helbig, Wandgemälde Campaniens* 1182. 1261. Andere ergänzen die Beischrift *Νομαι* auf dem Wandgemälde vom Esquilin mit der Darstellung des Laistrygonenabenteuers (abg. Bd. 2 Sp. 1807. 1808) zu *Νομαί*[*ος* und wollen in der durch diese Beischrift bezeichneten Figur den Pan Nomios (s. d. Art. Nomioi Theoi 1) erkennen, *Matranga, La città di Lamo stabilita in Terracina* pl. 2 und 5. *Lenormant, Gazette arch.* 1 (1875), 71; vgl. auch *Gerhard, Arch. Zeit.* 10 (1852), 500 Taf. 46. *J. E. Harrison, Myths of the Odyssey in art and literature.* London 1882 p. 52. *Helbig, Führer durch die öffentlichen Sammlungen class. Alterthümer in Rom* 2 nr. 949 p. 185. [Höfer.]

Nomeion (*Νομεΐων*, wofür *G. Hermann Νομίων* vorschlägt), einer der zwölf Führer der gehörnten Kentauren, die den Dionysos auf seinem Zuge nach Indien begleiten, *Nonn. Dion.* 14, 192. [Wagner.]

Nometor s. Numitor.

Nomia (*Νομία*), 1) Nymphe in Arkadien. Die Arkadier brachten mit ihr den Namen des Gebirges *Νόμια* bei Lykosura in Verbindung, welches jedoch nach einem dort befindlichen Heiligtum des Pan Nomios benannt war (*Paus.* 8, 38, 11). Dargestellt war sie auf dem Unterweltsbilde *Polygnots*, wo Kallisto, Nomia und Pero eine Gruppe bildeten, dergestalt, dafs die Füfse der Kallisto auf den Knieen der Nomia ruhten (*Paus.* 10, 31, 10). Dafs diese Nomia eine Tochter des Lykaon gewesen sei, hat man mit Unrecht aus den Worten des *Pausanias* (*ἡ Λυκάονος Καλλιστὼ καὶ Νομία τε καὶ ἡ Νηλέως Πηρώ*) geschlossen. *Pausanias* bezeichnet sie ausdrücklich als die arkadische

Nymphe, mit dem Hinweis darauf, dafs die Nymphen ja nur langlebig, aber nicht unsterblich gewesen seien. Über die Darstellung vgl. *Robert, Die Nekyia des Polygnot* (16. *Hallisches Winckelmannsprogramm*) p. 20, 51, 68 f. — 2) Nymphe in Sicilien, welche den schönen Hirten Daphnis liebte und ihn, da er, sie verschmähend, der Chimaira nachging, des Augenlichts beraubte, *Serv. Verg. Ecl.* 8, 68 (s. u. *Daphnis* Bd. 1 Sp. 959). [Wagner.]

Nomioi Theoi (*Νόμιοι θεοί*). Eine in Rom gefundene Inschrift ist gewidmet *νομίοις θεοῖς*, den Göttern, die die Weidetriften und die Herden schützen, *C. I. G.* 5964 = *Kaibel, Inscr. Graec. Ital. et Sic.* 1013. Im einzelnen führen den Beinamen Nomios folgende Gottheiten: 1) Pan, *Hom. Hymn.* 19, 5. *Orph. Hym.* 11, 1. *Anth. Pal.* 9, 217. 6, 96. *Nonn. Dionys.* 15, 416. 41, 373. *Anonymos* bei *Stob. Eklog.* 1, 2, 31 p. 17 *Meineke*. *Julian. epist.* 41; vgl. *Schol. Soph. Aiax* 695 οἱ ἁλιεῖς τιμῶσι τὸν Πᾶνα ὡς νόμιον θεόν, und *Artemidor* 2, 37 Πᾶν νομεῦσιν ἀγαθὸς διὰ τὸ νόμιον. Nach *Paus.* 8, 38, 11 war auf dem Berge Nomia (*Νόμια ὄρη*) bei Lykosura ein ἱερὸν Πανὸς Νομίου; vgl. d. Art. Nomia 1. Die Zeichnung auf einer Handschrift des Nikandros (*Gaz. arch.* 1 [1875] pl. 18) wird von *Lenormant* a. a. O. 70 als 'Pan Nomios et la naissance des serpents' bezeichnet; s. auch d. Art. Nomai u. Nomios. — 2) Hermes, *Arist. Thesm.* 977. *Schol. Soph. Phil.* 1459 (νόμιος ὁ θεὸς καὶ ὄρειος ὁ Ἑρμῆς); vgl. Bd. 1 Sp. 2378, 29 ff. Eine andere Erklärung des Beinamens Nomios giebt *Cornutus de nat. deor.* p. 75 *Osann* νόμιος δὲ λέγεται (Hermes) τῷ ἐπ' ἀνορθώσει νόμος εἶναι, προστακτικὸς ὢν τῶν ἐν κοινωνίᾳ ποιητέων καὶ ἀπαγορευτικὸς τῶν οὐ ποιητέων διὰ γοῦν τὴν ὁμωνυμίαν μετήχθη καὶ ἐπὶ τῶν νόμων ἐπιμέλειαν. — 3) Apollon (τὴν τῶν ποιμνίων ἐπιμέλειαν ἀνέθηκαν αὐτῷ Νόμιον καὶ Λύκιον καὶ Λυκοκτόνον προσαγορεύσαντες, *Cornutus* p. 200. *Kallim. Hymn.* 2, 47. Eine Verehrung des Apollon N. für Epidauros ist bezeugt durch die Inschrift Ἀπόλλωνος Νομίου . . πυροφορήσας, Ἐφημ. ἀρχαιολ. 1884, 27 = *Baunack, Studien* 1, 101 p. 69. Nach *Olympiodor. vit. Plat.* (p. 76 der Ausgabe des Euthyphron von *J. F. Fischer*) opferten die Eltern des Plato auf dem Hymettos τοῖς ἐκεῖ θεοῖς, Πανὶ καὶ Νύμφαις καὶ Ἀπόλλωνι Νομίῳ. In Arkadien hiefs nach *Aristoteles* bei *Clem. Alexandr. cohort. ad gentes* p. 24 *Potter* der vierte Apollon, der Sohn des Seilenos, Nomios, und dasselbe berichtet *Cic. de nat. deor.* 3, 23, 57, nur dafs er den Namen Nomios mit νόμος (Gesetz) zusammenbringt, quod (Arcades) ab eo se leges ferunt accepisse. (Eine ähnliche Ableitung findet sich bei *Proklos* in *Phot. Bibl.* 320 a, 35 ed. *Bekker*, und das *Schol. Pind. Nem.* 5, 42 giebt die Ableitung von νόμος = νόμος μελῳδικός. Medeia errichtete in Orikos dem Apollon N. ein Heiligtum *Apoll. Rhod.* 4, 1218, wie das *Schol.* a. a. O. bemerkt διὰ τὸ κατὰ νόμον γενέσθαι τὴν κρίσιν τοῦ Ἀλκινόου (s. Bd. 1 S. 239, 49 ff.). Ein ἱερὸν Ἀπόλλωνος Νομίοιο in Elis in mythischer Zeit *Theokr.* 25, 21. Eine Verehrung des Apollon Nomios für Thera und Kyrene erweist *Maafs, Hermes* 25 (1890), 402. Auf den Apollon als Herdengott weisen hin die Erzählungen, dafs er bei Admetos (*Eur. Alk.* 8. *Hom. Il.* 2, 766) und Laomedon (*Il.* 21, 488) die Herden weidete, dafs ihm Hermes (*Hom. hymn.* 17) die Rinder raubte; vgl. *Paus.* 7, 20, 4 βουσὶ γὰρ χαίρειν μάλιστα Ἀπόλλωνα Ἀλκαῖος ἐδήλωσεν, und in Patrai war im Tempel des Apollon ein ehernes Standbild, das mit dem einen Fufse auf einem Stierschädel stand, *Paus.* 7, 20, 3. Ein Relief aus römischer Zeit mit der 'Darstellung des Apollon Nomios, woneben der Gott Pan und der Palast König Admets', wird erwähnt *Arch. Anz.* 9 (1851), 10. — [Eine merkwürdige Stelle über Apollon Nomios [Loimios? R.] als Krankheitsurheber findet sich in der pseudohippokratischen Schrift περὶ ἱερῆς νούσου cap. 4, *Hippocratis et aliorum medicorum veterum reliquiae* ed. *Fr. Z. Ermerins* vol. 2 p. 55. 56: „Ἴσως δὲ οὐχ οὕτως ἔχει ταῦτα, ἀλλ' ἄνθρωποι βίου δεόμενοι πολλὰ καὶ παντοῖα τεχνέονται καὶ ποικίλλουσι ἔς τε τἄλλα πάντα καὶ ἐς τὴν νοῦσον ταύτην, ἑκάστῳ εἴδεϊ τοῦ πάθεος θεῷ τὴν αἰτίην προστιθέντες. Οὐ γὰρ ἕν, ἀλλὰ πολλὰ ταῦτα μέμνηνται· κῆν μὲν γὰρ αἶγα μιμῶνται, κῆν βρυχῶνται, κῆν τὰ δεξιὰ σπῶνται, μητέρα θεῶν φασι αἰτίην εἶναι. Ἢν δὲ ὀξύτερον καὶ εὐτονώτερον φθέγγηται, ἵππῳ εἰκάζουσι καὶ φασὶ Ποσειδῶνα αἴτιον εἶναι. Ἢν δὲ καὶ τῆς κόπρου τι παρίῃ, ὃ πολλάκις γίγνεται ὑπὸ τῆς νούσου βιαζομένοισι, Ἐνοδίου [-ίας? R.] πρόσκειται ἡ προσωνυμίη, ἢν δὲ λεπτότερον καὶ πυκνότερον, οἷον ὄρνιθες, Ἀπόλλων Νόμιος [Λοίμιος? R.]. Ἢν δὲ ἀφρὸν ἐκ τοῦ στόματος ἀφίῃ καὶ τοῖσι ποσὶ λακτίζῃ, Ἄρης τὴν αἰτίην ἔχει." Vgl. d. Art. Nosoi I, 2. — Den Apollon Nomios will *Chabouillet* erkennen auf einer Gemme der Sammlung Fould: „*Apollon Nomios ou Berger. Buste de profil, avec les cheveux longs, revêtu d'une peau de mouton qui laisse nue l'épaule. . . . Sardoine*". *A. Chabouillet, Description des antiquités et objets d'art composant le cabinet de M. Louis Fould.* Paris 1861. 2°. p. 43 nr. 975. Drexler.] — 4) Aristaios, *Pind. Pyth.* 9, 65 (115). (*Timaios*) bei *Diodor.* 481. *Apoll. Rhod.* 2, 507 und *Schol.* — *Schol. Pind. Pyth.* 9, 113. *Schol. Apoll. Rhod.* 2, 498. Bei *Verg. Georg.* 4, 317 heifst er pastor; vielleicht hatte schon *Hesiod* den Aristaios Nomios genannt, s. *fr.* 150 *Rz.* Erst späterer Euhemerismus (*Trogus* b. *Iustin.* 13, 7, 7) hat aus den verschiedenen Beinamen des Aristaios weitere Söhne der Kyrene gemacht, *Studniczka, Kyrene* 44; vgl. 133. Vgl. Nomios 3. — 5) Die Nymphen, *Orph. Hymn.* 51, 11. — 6) Dionysos, *Anth. Pal.* 9, 524, 14. — 7) Zeus = νεμήϊος (s. d.), *Archytas* b. *Stob. Flor.* 53, 134 p. 139 *Meineke*. [Höfer.]

Nomion (*Νομίων*), 1) ein Karer, Vater der Kämpfer vor Troia Nastes u. Amphimachos, *Il.* 2, 871 (*Apollod. ep.* 3, 35. *Dict.* 2, 35). — 2) s. Nomeion. — 3) Ein Thessalier, Vater des Antheus, Grofsvater des Aigypios (s. d.), *Boios* bei *Anton. Lib.* 5. [Wagner.]

Nomios (*Νόμιος*), 1) Beiname verschiedener Götter als Beschützer der Herden, des Pan, Hermes, Aristaios, Apollon, auch des Dionysos, des Zeus (s. Nomioi theoi). — 2) Ein Pan,

Sohn des Hermes und der Penelope, Begleiter des Dionysos auf dem Zuge nach Indien, *Nonn. Dion.* 14, 87. 92. — **3**) Bruder des Aristaios (sonst sein Beiname), *Iust.* 13, 7. *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1⁴, 457. — Vgl. Nomioi theoi. [Wagner.]

Nomitor s. Numitor.

Nomoi vgl. Lokalpersonifikationen Bd. 2 Sp. 2105 ff.

Nomos (*Νόμος*), **1**) Personifikation des Gesetzes; *Νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων, Pindar, frg.* 169 *Bergk*⁴ b. *Plat. Gorg.* 484 b. Nach *orphischer* Auffassung hatte Zeus auf Rat der Nyx den Nomos zu seinem *πάρεδρος* gemacht (*Orph. Frg.* 126 *Abel* b. *Procl.* zu *Plat. Tim.* 2, 96 b c und zu *Alcib.* 3 p. 70). [Bei *Dio Chrysost. or.* 1 p. 16 *Dindorf* ist er mit Dike, Eunomia und Eirene in unmittelbarer Nähe der *Βασιλεία*, des personifizierten Königtumes, und wird folgendermafsen geschildert: ὁ δ' ἐγγὺς οὗτος ἑστηκὼς τῆς Βασιλείας παρ' αὐτὸ τὸ σκῆπτρον ἔμπροσθεν ἰσχυρὸς ἀνήρ, πολιὸς καὶ μεγαλόφρων, οὗτος δὲ καλεῖται Νόμος ὁ δὲ αὐτὸς καὶ Λόγος ὀρθὸς κέκληται, σύμβουλος καὶ πάρεδρος, ου χωρὶς οὐδὲν ἐκείναις πρᾶξαι θέμις οὐδὲ διανοηθῆναι Höfer.] — 2) Vgl. Nomoi. [Wagner.]

Nona s. Indigitamenta.

Nonakris (*Νώνακρις*), Gemahlin des Lykaon, von welcher der Ort Nonakris in Arkadien den Namen hatte, *Paus.* 8, 17, 6. [Stoll.]

Nonuleus(?) (*Νωνουλεύς*?). Eine Inschrift aus Dionysopolis in Phrygien enthält eine Weihung des Priesters Apollonios, dem *Δεὶ Ν[ω?]νουλεῖ* dargebracht, *Ramsay, Journ. of hell. stud.* 10, 224, 12; vgl. *Larfeld* in *Bursians Jahresber.* 87 (1897) *Suppl.* p. 393. [*W. M. Ramsay, The cities and bishoprics of Phrygia.* Vol. 1. Oxford 1895. p. 154 nr. 56. Drexler.] [Höfer.]

Norax (*Νῶραξ*), Sohn des Hermes und der Erytheia, einer Tochter des Geryones, der eine iberische Kolonie nach Sardinien führte und daselbst Nora, die erste Stadt der Insel, gründete, *Paus.* 10, 17, 5. *Steph. Byz.* s. v. *Ἐρύθεια*. [Stoll.]

Norcia s. Noreia a. E. und Orcia.

Noreia, die Göttin von Noreia (beim heutigen Neumarkt) und des Norischen Landes, unter deren Schutz besonders auch die Eisenbergwerke Noricums gestanden zu haben scheinen (*Mommsen, C. I. L.* 3, p. 618). Sie wird nur inschriftlich erwähnt. Zwei Inschriften identifizieren sie mit der Isis: *C. I. L.* 3, 4809 = *Dessau, Inscr. lat. sel.* nr. 1467 (beim alten Virunum gef.) *Isidi Norei(ae) v. s. l. m. pro salute Q. Septuei Clementis con(ductoris) fer(rariarum) N(oricarum) . . . . et Ti. Cl. Heraclae et Cn. Octa(vi) Secundi pro(curatorum) fer(rariarum) Q. Septueius Valens pro(curator) fer(rariarum);* 4810 (bei Feistritz) *Noreiae Isidi fecit A. Trebonius* (vgl. *W. Drexler, Kultus der ägypt. Gottheiten in den Donauländern* p. 17). An die Isis regina erinnert ferner *Noreia reg(ina)* der Inschrift von Kerschbach *C. I. L.* 3, 5300 *[. . .Marti? A]u(gusto) e[t N]oreiae re[g(inae)?] [e]t Brita(n)ia[e] [pr]ovi(n)c(iae) L. Sep[t. T]ertiniu[s] [(centurio)] l(egionis) II Ital(icae) p(iae) [f(idelis)] [e]x vot[o].* Das Epitheton *Augusta* führt sie auf den Inschriften *C. I. L.* 3, 4806 (Hohenstein bei Pulst) *Noreiae Aug. sacr. Q. Fabius Modestus domo Roma dec(urio) al(ae) I Thracum phialam argent(eam) p(ondo) II (quadrantem), embl(emata) Noreiae aurea uncias duas d(ono) d(edit);* 4807 (bei Pulst, verstümmelt) *Noreiae Au[gustae];* 5123 (Atrans) *Noreie August. et honori stat(ionis) Atrant(inae) Bellicus et Eutyches (contrascriptores) stat(ionis) eiusdem ex vot(o),* und wahrscheinlich auch auf der Inschrift von Weihmörting *C. I. L.* 3, 5613 (mit den Berichtigungen unter Nr. 11781) *Noreiae [Aug.] sacrum [Sep]timius C[lau]dianus t[ribu]nus coh[. . .] Breuc(orum) Ph[ilippi]an(a)e.* Als *Noreia sancta* wird sie angerufen im Verein mit Iuppiter und der Stadtgöttin Celeia *C. I. L.* 3, 5188 von einem beneficiarius consularis, zusammen mit Mars, Hercules, Victoria in nr. 5193. Die älteste Inschrift scheint nr. 4808 *Nor(eiae) Chrysanthus Cypaeri, Ti. Claudi Caes(aris) Aug(usti), ser(vus) vic(arius) v(otum) s(olvit).* Auch in Rom ist eine Widmung an die Göttin aufgetaucht (*Henzen, Annali dell' Inst.* 1885 p. 290 *Noreiae sacrum*), deren Urheber sich nicht nennt, der aber vermutlich zum Corps der equites singulares gehörte und die Göttin seines Heimatlandes anruft (*Henzen* a. O. p. 269). Welche Verehrung die Göttin genofs, scheint auch die afrikanische Grabschrift *C. I. L.* 8, 4882 zu bezeugen, da darin der Gewohnheit entgegen, der Verstorbene nicht nur den *dii Manes*, sondern auch der *Noreia* empfohlen wird, und zwar offenbar deshalb, wie der Herausgeber anmerkt, weil die Mutter der Verstorbenen aus Noricum stammte (*'origine Norica'*). Die Belgrader Inschrift *C. I. L.* 3, 1660 (mit den *add.* p. 1022) ist nicht der *dea Noreia* oder *Norcia* geweiht, sondern einer *dea Orcia,* wie die Revision des Steines ergeben hat (*C. I. L.* 3, *Suppl.* 8151). [M. Ihm.]

Noricae, Beiname der Matres auf der in Vechten bei Utrecht gefundenen Inschrift *Matribus Noricis Anneus Maximus mil(es) leg(ionis) I M(inerviae) v. s. l. m.; Archaeol. Ztg.* 1869 p. 89, *Bonn. Jahrb.* 83 p. 156 nr. 338 (vgl. p. 18). Zu vgl. sind *Matres Germanae, Matres Pannoniorum et Delmatarum* u. a. S. den Artikel Matres. [M. Ihm.]

Nortia, etruskische Göttin, hauptsächlich verehrt in Volsinii (*Liv.* 7, 3. *Iuv.* 10, 74 m. *Schol. Tertull. ad nat.* 2, 8 p. 108. *apolog.* 24. *Müller, Etrusker* 2², 52 f. *Preller, Röm. Myth.* 506 f.). Mehrere Inschriften auf Altären und Votivsteinen dieser Stadt bezeugen ihre Verehrung (*Müller* a. a. O.), auch eine florentinische Inschrift lautet *Magnae deae Nortiae* (*Reines.* 1, 131); ebenso weisen die Beinamen Nortinus und etr. nurziu auf sie hin (*Noël des Vergers* 3, nr. 66. *Fabretti. C. I.* nr. 724 u. 1731). In ihrem Tempel zu Volsinii wurde alljährlich ein kalendarischer Nagel (*indices numeri annorum*) eingeschlagen, wie dies nach etruskischem Vorbild auch in Rom an den Iden des Septembers durch die höchste Magistratsperson (praetor maximus) am Tempel des Capi-

tolinischen Iuppiter geschah (*Cinc. Alim.* b. *Liv.* 7, 3, vgl. *Fest.* p. 56, 10. *Müller, Etr.* 2², 307 ff.). Das Einschlagen der Balkennägel bedeutet den festen, unwiderruflichen Beschlufs des Schicksals, wie auch bei *Horaz* (*Carm.* 1, 35, 17 ff.) die clavi trabales zu den Attributen der Necessitas gehören, die der Fortuna voranschreitet (sprichwörtlich gebraucht für alles unerschütterlich Feststehende *Cic. Verr.* 5, 21, 53. *Petron.* 71. *Plaut. Asin.* 1, 3, 4, *Preller, R. M.* 232). So schlägt auch auf einem etruskischen Spiegel eine geflügelte Jungfrau Atropos (d. i. Nortia) einen Nagel ein, um das unabwendbare Geschick des Meleager zu bezeichnen (*Gerhard, Etr. Spieg.* 3, 168 ff. Taf. 176. *Müller* a. a. O.). *Bergk* deutete sogar den Namen Nortia als Nevortia = Atropos. Dafs sie eine Schicksalsgöttin war, geht auch hervor aus *Iuv.* 10, 74 *si Nortia Tusco favisset*, mit *Schol.*: *Fortunam vult intellegi poeta*, und aus *Martian. Cap.* 1, 88: *quam alii Sortem asserunt Nemesimque non nulli Tychenque quam plures aut Nortiam.* Dadurch wird wahrscheinlich, dafs auch sonst, wo vom Kultus der etruskischen Fortuna die Rede ist, z. B. in Ferentinum und in Arna bei Perusia, Nortia darunter zu verstehen ist (*Müller* a. a. O. 53). — *Deecke* (*Etrusk. Forsch.* 4, 42) suchte eine Verwandtschaft zwischen Minerva und Nortia nachzuweisen. Davon ausgehend glaubte *Pauli* (*Deecke-Pauli, Etrusk. Forsch. u. Stud.* 3, 146 f.) zu einer Erklärung des Namens Nortia zu gelangen. Der Minerva entspricht auf dem Placentiner Templum nach *Paulis* Lesung eine Göttin tecvm = tecuma, d. i. Decima, die auch anderwärts als Göttin erwähnt wird. Dieser würde dann Nortia entsprechen, wenn ihr Name von dem durch *Pauli* erschlossenen Zahlwort nurϑ abzuleiten ist.

[Wagner.]

Nortia, latinisierte Form des Namens einer besonders in Volsinii und Ferentinum verehrten etruskischen Schicksalsgöttin, von den Römern der Fortuna, Salus, Nemesis gleichgesetzt, mehrfach in Inschriften auf Altären, Votivsteinen u. s. w. genannt, auch als „Magna Dea" bezeichnet (*Reines.* 1, 131). In ihrem Tempel zu Volsinii wurden Nägel zur Zählung der Jahre in die Wand geschlagen, wie in Rom im Tempel des Iupiter Capitolinus (*Liv.* 7, 3, 7; *Fest. clavus annalis*). Vgl. *Fabr. Gloss. It.* col. 1249; *O. Müller, Etr.* 2², 52 ff; *Deecke, Etr. Forsch.* 4, 42; *Etr. Stud.* 5, 146. Ein Beiname *Nortinus* bei *Noël d. Verg. l'Etr.* 3, nr. 66. Ob das etruskische Wort *nurϑzi* auf einer Sarkophaginschrift *Fabr. C. I. I.* 2339, sowie . . . *rϑz* (mit unsicherm *r*) *Gamurr. App.* 740, den Namen der Göttin enthalten (s. *Lattes, Iscr. etr. d. Mummia*, Giunte 23), ist mir sehr zweifelhaft; ebenso ob der Beiname *nurziu* (*Fabr. C. I. I.* 724. 1731) hierhergehört. Auch die sabinische *Neverita* möchte ich gegen *Lattes* (*l. l.* § 56, Gi. 23) fernhalten.

[Deecke].

Nosos, Nosoi (*Νόσος, Νόσοι*; hinsichtlich der Etymologie vgl. *Curtius, Grdz. d. gr. Etym.*⁵ S. 162, nach dem *νόσος* eigentlich ein verderbliches, d. h. schweres, Leiden bedeutet). Wir betrachten zunächst die in griechischen Sagen vorkommenden Krankheiten (I), sodann die Götter und Dämonen, die als Urheber von Krankheiten auftreten (II), endlich die Personifikationen von Krankheiten im Allgemeinen und Besonderen wie *Νόσος* (Morbus), *Λοιμός*, *Ἐφιάλτης* etc. (III).

I. Mythische Krankheiten (vgl. *Roscher, Die Hundekrankheit (κύων) der Pandareostöchter u. andere myth. Krankheiten* im *Rhein. Mus.* 1898 S. 169 ff.).

1) Die Krankheit der Proitiden. Ihre Symptome waren nach *Hesiod. fr.* 41 und 42 *Göttl.* *μαχλοσύνη στυγερή* (vgl. *Apollod.* 2, 2, 2 *ἀκοσμία*; *Ael. v. hist.* 3, 42 *μάχλοι*), *κνύος αἰνόν* (= juckender Grind), *ἀλφός* (= Linsenmaal), *ἀλωπεκία* (= Haarschwund), endlich vorübergehender Irrsinn (*μανία* *Polyanthos v. Kyrene* b. *Sext. Empir.* p. 658, 10 *Bekk. Apollod.* a. a. O.; *Ael. v. h.* 3, 42; *Galen.* 5 p. 132 *K.*) und Veränderung der Stimme; sie bildeten sich nämlich ein, in Kühe verwandelt zu sein; und irrten, wie solche fürchterlich brüllend und nackt (*γυμναί* *Ael.* a. a. O.)*), in der Peloponnes umher (*Bakchyl.* 11, 56 *σμερδαλέαν φωνὰν ἱεῖσαι*; *Verg. ecl.* 6, 48 *implerunt falsis mugitibus agros. Serv.* z. d. St. *illa [Iuno] irata hunc furorem earum immisit mentibus, ut putantes se vaccas in saltus abirent et plerumque mugirent et timerent aratra*; vgl. auch *Bährens, Poet. lat. min.* 5 p. 108 v. 9). Alle genannten Merkmale machen es in hohem Grade wahrscheinlich, dafs es sich in diesem Falle um den oft mit Delirien verbundenen sogenannten weifsen Aussatz (*λεύκη*), der für heilbar gilt, handelt (vgl. *Böttiger* in *Sprengels Beiträgen z. Geschichte d. Medicin* 2 S. 37 und *Sprengel ebd.* S. 45; *Roscher, Kynanthropie* S. 13 ff. und Anm. 37), womit auch die Thatsache trefflich übereinstimmt, dafs die rasenden Mädchen von Melampus (s. d.) oder Asklepios (*Polyanthos v. Kyr.* a. a. O. und beim *Schol. z. Eur. Alk.* 1 [*Πολύαρχος*!]) mittelst der Niefswurz (= *Προίτιον*, *Μελαμπόδιον*) geheilt sein sollten, welches *φάρμακον* man insbesondere gegen *μανία* sowie gegen *ἀλφοὶ καὶ λειχῆνες* (= *κνύος*) *καὶ λέπραι* anzuwenden pflegte (*Dioskor. m. m.* 1, 149). Als Urheberin der Krankheit galt (wohl nach der ältesten argivischen Lokalsage) Hera (*Akusilaos v. Argos* b. *Apollod.*, *Bakchyl.*, *Polyanthos, Serv.* a. a. O.), in deren argivischem Kult gerade weifse Kühe eine bedeutsame Rolle spielten (s. Bd. 1 Sp. 2076, 59 ff.; 2 Sp. 264, 39 ff.), woraus sich die fixe Idee der mit der *λεύκη* behafteten Proitiden, in (weifse) Kühe verwandelt zu sein, leicht erklären läfst. Nach anderen (späteren) Versionen sollte Dionysos (wegen der *μανία*: *Hesiod.* b. *Apollod.* a. a. O.) oder endlich (wohl irrtümlich wegen der *μαχλοσύνη* und der *γυμνότης*) Aphrodite (*Ael.* a. a. O.) die Krankheit der Proitiden veranlafst haben. Vgl. auch Io.

2) Die mit schweren Delirien verbundene Krankeit des rasenden Herakles wurde von den Alten gewöhnlich als *ἱερὰ νόσος* oder *ἐπι-*

*) Nacktheit und völliger Verlust des Gefühles für Keuschheit und Anstand ist bekanntlich oft ein Zeichen des Wahnsinns oder des Deliriums.

ληψία gedeutet (*Ps.-Hippocr.* 2 p 623 *K.*; *Dicaearch* b. *Zenob. prov.* 4, 26 s. v. Ἡράκλειος νόσος; *[Aristot.] probl.* 30, 1; *Galen.* 17 B p. 341 *K.*; *Ps.-Plut. prov.* 36; *Diogenian* 5, 8). *Aretaeus* p. 178 K. versteht dagegen unter Ἡράκλειος νόσος die Elephantiasis, *Erotianus expos. voc. Hipp.* s. v. Ἡρ. νόσ. die μανία. Als Urheberin der Krankheit gilt ebenfalls die argivische Hera (*Eur. Herc. fur.* 840; *Hyg. f.* 32; *Apollod.* 2, 4, 12, 1; *Diod.* 4, 11; *Tzetz. z. Lyk.* 38). Der Volksaberglaube dachte sich bekanntlich die Epilepsie und den epileptischen Wahnsinn in der Regel als eine Wirkung des Mondes und der Mondgöttinnen (Selene, Hekate, Hera, Artemis; s. *Roscher, Selene u. Verw.* S. 68 ff., *Nachtr.* S. 27 ff. u. ob. Bd. 2 Sp. 3155 f.); nach *Hippocr. π. ἱερῆς νούσου* 1 p. 593 K. galten freilich auch andere Gottheiten (Kybele, Poseidon, Enodios (ia?), Apollon Nomios (Loimios? vgl. *Thuc.* 2, 49, 4 und den Art. Nomioi theoi), Ares, die Heroen = Totengeister) je nach den verschiedenen Symptomen als Urheber der Krankheit.



1) Herakles ψωριῶν an einer Quelle sitzend, etr. Scarabaeus im Brit. Mus. (nach Zeichnung; s. Bd. I Sp. 2160).

3) Unter Ἡράκλειος ψώρα hat man nach den Paroimiographen (*Diogen.* 5, 7; *Macar.* 4, 57; *Apost.* 8, 68; *Plut. prov.* 21; *Suid.* s. v.) eine Hautkrankheit zu verstehen, zu deren Heilung warme Schwefelquellen (Ἡράκλεια λουτρά), z. B. die von Thermopylai, gebraucht wurden (vgl. *Peisandros* b. *Zenob.* 6, 49; *Timaios* (?) bei *Diod.* 4, 23; mehr b. *Roscher* i. *Rh. Mus.* 1898 S. 178 Anm. 2 u. ff.). Mehrere Bildwerke des 5. Jahrhunderts stellen Herakles ψωριῶν trübsinnig an einer Quelle sitzend dar (s. *Furtwängler* ob. Bd. 1 Sp. 2160 und *Peter* ebenda Sp. 2956). Wahrscheinlich haben wir auch in diesem Falle Hera, die göttliche Feindin des Herakles, als Urheberin der ψώρα anzusehen.



2) Herakles schlafend, hinter ihm Ephialtes (?). Gemme des schönen strengen Stils (nach *King, Antique Gems and rings* II pl. XXXVI, 5).

4) Nach einem Fragmente des *Sophron* (nr. 99[b] *Ahrens*), welches lautet Ἡρακλῆς Ἠπιάλητα πνίγων, wurde Herakles auch von dem im Altertum allgemein als Krankheit aufgefaßten Dämon des Alpdrucks (Ἐφιάλτης, Ἐπιάλης, Ἠπιάλης, Ἠπίαλος etc.; s. die Belege b. *Roscher* a. a. O. S. 178 f. Anm. 6 u. 179, 1) heimgesucht, vergalt aber Gleiches mit Gleichem und würgte jenen Krankheitsdämon ebenso, wie dieser ihn zu würgen versucht hatte. Wahrscheinlich stellt die von *Furtwängler* (Bd. 1 Sp. 2241 f.) besprochene bisher unerklärte Gemme schönen strengen Stils bei *King, Ant. gems and rings* 2 pl. 36, 5 und im *Rhein. Mus.* 1898 S. 179 den Ephialtes als bärtigen geflügelten Mann mit einem Mohnstengel in der L. (vgl. Hypnos) in dem Momente dar, wo er sich an den schlafenden Herakles heimlich heranschleicht (vgl. Ἠπιάλης = δαίμων τοῖς κοιμωμένοις ..... ἐφέρπων *Et. M.* p. 434, 5 ff.; *Phryn. Bekk.* p. 42, 1) und mit der R. nach seiner Kehle greift, um sie zuzuschnüren. *Furtwängler* dagegen möchte jetzt lieber das interessante von ihm im *Jahrb. d. arch. Inst.* 1895. *Anz.* S. 37 publizierte und daselbst als Herakles und Ker gedeutete Vasenbild wegen des deutlichen πνίγειν auf Herakles und Epiales bezogen wissen (nach briefl. Mitteilg v. 22/4. 1898).

5) Die letzte schreckliche Krankheit des Herakles wurde als ein furchtbar schmerzhaftes, mit Krämpfen (*Soph. Trach.* 770. 786. 805) verbundenes Hautleiden aufgefaßt, verursacht durch das im Blute des Nessos wirksame von der Hydra (*Apollod.* 2, 7, 7, 6; *Diod.* 4, 36) stammende Pfeilgift; vgl. *Soph. Trach.* 714 ff. 769 ff. 834; *Apollod.* 2, 7, 7, 9: ὁ τῆς ὕδρας ἰὸς τὸν χρῶτα ἔσηπε. Vgl. auch *Ps.-Aristot. probl.* 30, 1, wonach eine ἑλκῶν ἔκφυσις für diese Krankheit charakteristisch war, und *Aret.* p. 178 K., der wegen der σῆψις, die auch bei der Elephantiasis eintritt (*Aret.* p. 182 f. *K.*), diese Aussatzkrankheit Ἡρακλεία νόσος benennt. Daß Schlangengift σῆψις bewirkt, lehrt *Nicand. Ther.* 360 ff. und der Name einer besonders giftigen Schlangenart σήψ (mehr b. *Roscher* a. a. O. S. 177).

6) Von Minos berichtet *Apollodor* 3, 15, 1, 4: εἰ δὲ συνέλθοι γυνὴ Μίνωι, ἀδύνατον ἦν αὐτὴν σωθῆναι. Πασιφάη γάρ, ἐπειδὴ πολλαῖς Μίνως συνηυνάζετο γυναιξίν, ἐφαρμάκευσεν αὐτόν, καὶ ὁπότε ἄλλῃ συνηυνάζετο, εἰς τὰ ἄρθρα [vgl. *Herod.* 3, 87. 4, 2; *Alex. Trall.* p. 106 *Ideler*] ἐφίει [ἠφίει?] θηρία, καὶ οὕτως ἀπώλλυντο .... Πρόκρις, δοῦσα τὴν Κιρκαίαν πιεῖν ῥίζαν πρὸς τὸ μηδὲν βλάψαι, συνευνάζεται. Wie im *Rhein. Mus.* 1898 S. 180 f. nachgewiesen ist, hat man unter θηρία eine bösartige ansteckende mit fressenden Geschwüren verbundene Geschlechtskrankheit zu verstehen, die man auch als θηρίωμα und θηρίον zu bezeichnen pflegte (*Poll. on.* 4, 206; *Hesych.* s. v. θηρίον), und an welcher mehrere historische Personen, z. B. Herodes d. Gr. (*Ios. ant.* 17, 6, 5; *Bell. Iud.* 1, 33, 5), der Kaiser Galerius (*Lactant. de mort. pers.* 33) u. s. w., zu Grunde gegangen sein sollen. Als Urheberin der Krankheit galt nach *Apollod.* u. A. Pasiphaë, hinter der sich eine alte Mondgöttin verbirgt (s. ob. Bd. 2 Sp. 3196).

7) Nach *Plut. Sulla* 36 und *Helladios* b. *Phot. bibl.* p. 533 A *Bekk.* soll Akastos, der Sohn des Pelias, an der φθειρίασις gestorben sein, einer eigentümlichen Krankheit, deren Hauptcharakteristikum läuseartige, aus Hautgeschwüren hervorbrechende Tierchen (φθεῖρες) bildeten, und die man ebenfalls verschiedenen

historischen Persönlichkeiten, z. B. Alkman, Pherekydes v. Syros, Kallisthenes, Speusippos, Sulla u. s. w. zuschrieb (*Roscher* a. a. O. 181 f.).

8) Wie uns *Theopompos* (bei *Harpocr.* s. v. *Πύγελα*) und der jedenfalls aus diesem schöpfende *Strabon* (639) berichten, war die Stadt Pygela in Ionien von Leuten des Agamemnon gegründet, welche durch eine *νόσος περὶ τὰς πυγάς* gezwungen wurden, daselbst zu bleiben, und ihre neue Heimat, die durch einen alten Kult der Artemis Munychia ausgezeichnet war, nach ihrer Krankheit benannten. Genaueres darüber s. b. *Roscher* a. a. O. S. 183 f. Es ist nicht unwahrscheinlich, daſs wir als Urheberin der Krankheit die genannte Göttin, deren Tempel für eine Gründung Agamemnons galt und die auch sonst Krankheiten (*λοιμοί*, s. u.) sendet, anzusehen haben.

9) Mehrfach ist in griechischen Sagen von Blendung gewisser mythischer Personen durch Götter die Rede. So soll Lykurgos von Zeus (*Il.* Z 139), Teiresias entweder von Hera (*Hesiod.* b. *Apollod.* 3, 6, 7, 5 u. *Tzetz. z. Lyk.* 683 [*frgm.* 179 *Ki.*]; *Hygin f.* 75; *Ov. M.* 3, 335 etc.) oder von Athena (*Kallim. lav. Pall.* 75 ff.; vgl. *Pherek.* b. *Apd.* 3, 6, 7, 2), Rhoikos v. Knidos von einer erzürnten Dryade (*Charon Lamps. fr.* 12 *Müller*), Daphnis von der Nymphe Echenais (*Tim.* b. *Parthen.* 29; s. Nomia), Thamyras von den Musen (*Il. B* 599 u. *Schol.*; vgl. *Od.* ϑ 64. *Paus.* 4, 33, 3. 7. *Rhes.* 924), Phineus entweder (vgl. *Istros* b. *Schol. z. Ap. Rh.* 2, 207; vgl. 178) von Helios, von dem auch sonst das Sehvermögen abhängig ist (*Soph. Oed. C.* 869; *Eur. Hec.* 1067 und *Schol. Hesiod frgm.* 15 *Ki.*; *Pherek.* bei *Apollod.* 1, 4, 3 etc.), oder von Zeus (*Ap. Rh.* 2, 183; vgl. *Apd.* 1, 9, 21), oder von Poseidon (*Apd.* a. a. O.), oder endlich von Boreas (*Apd.* a. a. O.; *Diod.* 4, 44; vgl. *Bethe, Quaest. Diodor. mythogr.* p. 17 Anm. 20) geblendet worden sein. Ich glaube kaum zu irren, wenn ich annehme, daſs diese Sagen auf der häufigen Beobachtung von plötzlich ausbrechenden und zu schneller Erblindung führenden Augenkrankheiten beruhen (*Paus.* 4, 33, 7. [*Herod.*] *vit. Hom.* 7 f.), die man sich nicht anders als durch den Zorn gewisser beleidigter Gottheiten, insbesondere des Helios, erklären konnte, zumal da in der That das grelle Sonnenlicht plötzliche Blindheit hervorzurufen imstande ist (*Galen.* 7 p. 91 f. *K.*). Ähnliches gilt vom Nordwinde und vom Winde überhaupt (*Hippocr.* 1, 546. 3 p. 722 u. 723 *K.*; *Galen.* 16 p. 374, 412 u. 440 *K.*; *Ps.-Aristot. probl.* 1, 8; 1, 9; 1, 12. 5, 14), sowie von gewissen Bäumen (Platanen: *Galen.* 12 p. 104 *K.*; vgl. *Schmidt, Volksleb. d. Neugr.* 119. *Dioskor.* 1, 107. *Fraas, Synopsis plant. flor. class.* 243). Nach *West. Biogr.* 31, 20 f. soll Homer von dem ihm [im Traum] erschienenen Achilleus geblendet worden sein.

10) Die wegen eines Frevels im Haine der Demeter von dieser Göttin über Erysichthon verhängte Krankheit bestand in einem unaufhörlichen mit Abzehrung verbundenen Heiſshunger (*βούβρωστις, βούλιμος, λιμός, βούπεινα*); vgl. *Hellan.* b. *Ath.* 416 B.; *Kallim. hy. in Cer.* 67 ff. 93 ff.; *Lykophr.* 1395; *Agath. Anth. P.* 11, 379, 3. In der strengeren Sprache der Ärzte wird diese Krankheit *ὄρεξις κυνώδης* genannt (*Galen.* 7 p. 131; 17 B p. 499 *K.*). Wie aus *Plut. Q. conv.* 6, 8 und *Schol. Hom. Il.* 24, 532 hervorgeht, glaubte man in Chaironeia und Smyrna an einen bösartigen Dämon des Hungers und Heiſshungers (auch als Krankheit gefasst; vgl. *Plut. Q. conv.* 6, 8, 1), den man *Βούλιμος* oder *Βούβρωστις* nannte (vgl. auch *Callim. hy. in Cer.* 103, wo wohl *κακὰ Βούβρωστις* zu lesen ist). Weiteres b. *Roscher, Rh. Mus.* 1898 S. 186 f.

11) Aus den *Schol. z. Apoll. Rh.* 1, 609 u. 615, z. *Eur. Hec.* 887, z. *Pind. Pyth.* 4, 88 u. 449, sowie aus *Zenob.* u. *Suid.* s. v. *Λήμνιον κακόν* lernen wir eine lemnische dem Kreise der Argonautika angehörende Lokalsage kennen, nach welcher die Frauen der Lemnier, weil sie den Kult der Aphrodite vernachlässigt hatten (nach *Myrsilos Fr. hist. gr.* 4 p. 458 war Medeia die Urheberin des Leidens), von einer eigentümlichen Krankheit heimgesucht wurden, deren wesentlichstes Symptom in einem namentlich aus dem Munde dringenden üblen Geruche bestand.

12) Von den Töchtern des Pandareos berichtet der *Schol. z. Od.* υ 66 *ταῖς δὲ θυγατράσιν αὐτοῦ τὰς Ἁρπυίας ἐφορμᾷ [ὁ Ζεύς]· αἱ δὲ ἀνελόμεναι Ἐρινύσιν αὐτὰς διδόασι δουλεύειν. οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ νόσον αὐταῖς ἐμβάλλει Ζεύς, καλεῖται δὲ αὕτη κύων.* Wie ich in meiner Abhandlung über das von der Kynanthropie handelnde Fragment des *Marcell. v. Side* (*Leipz.* 1896 S. 3 ff. u. 62 ff.) sowie im *Rhein. Mus.* 1898 S. 169 ff. gegenüber den haltlosen Annahmen *Krolls* (*Rh. Mus.* 1897 S. 342 ff.) nachgewiesen habe, kann unter der Krankheit *κύων* nicht etwa (wie *Kroll* annimmt) der verhältnismäſsig harmlose Gesichtskrampf oder die Mundsperre, sondern aus guten Gründen nur jene eigentümliche Art des melancholischen Wahnsinns, welche *Marcellus v. Side* mit Kynanthropie oder Lykanthropie bezeichnet, und deren Wesen in dem Wahne der Kranken bestand, in Hunde oder Wölfe verwandelt zu sein, verstanden werden. Wir haben es in diesem Falle mit einer besonderen Form des therianthropischen Wahnsinns zu thun, dem wir bei den verschiedensten Völkern begegnen. Wie ich auf Grund verschiedener Analogien dargelegt habe (s. *Rh. Mus.* 1898 S. 174 f.), vereinigt der *Scholiast z. Od.* υ 66 in seiner Notiz zwei verschiedene Überlieferungen von dem Ende der Pandareostöchter: nach der einen (s. *Hom.* υ 66) wurden die Mädchen lebendig durch die Harpyien ins Totenreich entrafft*), nach der andern von dem Wahne ergriffen, daſs sie in Hunde (d. h. die Tiere der chthonischen Dämonen, in deren Gestalt die Erinyen, Keren u. s. w. selbst gelegentlich auftreten) verwandelt seien, ebenso wie Hekabe (s. d.) bei lebendigem Leibe in eine Hündin verwandelt und als solche zu einer Begleiterin (*ἐπωπίς*) der Hekate wird. Beide Überlieferungen stehen

*) Ebenso sollte auch Echemeia, die Groſsmutter der Pandariden, von Persephone lebendig in den Hades entrafft sein; vgl. *Hygin. astr.* 2, 16 und dazu *Weizsäcker* im *Philol.* 57 S. 503.

sich von vornherein sehr nahe. Denn wer sich selbst im Wahnsinn für einen Hund aus dem Gefolge der Hekate oder der Erinyen hält, bei Nacht in der Einsamkeit umherschwärmt und in und bei den Gräbern, den Wohnsitzen der Toten und der Höllengeister, haust, der gehört ja nicht mehr der Sphäre des Lebens und der menschlichen Gemeinschaft, sondern bereits der des Todes und der Totengeister an; in dem wohnt nach antiker Anschauung keine Menschenseele mehr, sondern bereits eine Dämonen- oder Tierseele; von dem kann auch recht wohl gesagt werden, dafs er bei lebendigem Leibe ins Totenreich entrafft oder in einen Hund aus dem Gefolge der *χθόνιοι δαίμονες* verwandelt sei.

13) Aufserdem kommen noch viele andere Fälle von Geisteskrankheit (*μανία*) mythischer Personen*) vor. Sie scheiden sich in zwei scharf von einander zu trennende Klassen, je nachdem vom Wahnsinn einzelner Personen (z. B. des Orestes, Alkmaion, Aias, Broteas, Lykurgos, Athamas, Talos, Bellerophontes, Ixion [*Schol. Ap. Rh.* 3, 62], der Ino, Io, Antiope [*Paus.* 9, 17, 6] u. s. w.) oder von epidemischer ganze Gruppen auf einmal befallender Manie die Rede ist. In letzterer Hinsicht verweise ich auf den Wahnsinn der tyrrhenischen Seeräuber, der argivischen und thebanischen Weiber, der Kekropiden, Pandariden, Proitiden, der lakonischen Frauen, der arkadischen Hirten (*Long. P.* 3, 23), und vor allem der thrakischen Mainaden. In den meisten Fällen wird ausdrücklich angegeben, dafs die Geisteskrankheit eine Wirkung göttlichen Zornes gewesen sei. Als Urheber des Wahnsinns treten die verschiedensten Gottheiten auf, nämlich Dionysos (Lykurgos: *Apollod.* 3, 5, 1, 4; argivische Frauen: *ib.* 1, 9, 12, 8; vgl. 2, 2, 2; Thebanerinnen und tyrrhen. Seeräuber: *ib.* 3, 5, 2; Mainaden: s. d. Art.; Proitiden: *Hesiod* b. *Apollod.* 2, 2, 2; Antiope: *Paus.* 9, 17, 6); Hera (Athamas u. Ino: *Apollod.* 3, 4, 2; Herakles: *Eur. Herc. f.* 840; *Diod.* 4, 11; *Apollod.* 2, 4, 12, 1; *Hyg. f.* 32; *Tzetz.* z. *Lyk.* 38; Proitiden: s. ob. Sp. 458; Io: *Apollod.* 2, 1, 3, 5; vgl. 2, 5, 10, 11; Dionysos: *Apollod.* 3, 5, 1, 4; *Iul. imp. or.* 8, 220 C = *ed. Hertl.* 1 p. 285), Athena (Kekropiden: *Apollod.* 3, 14, 6, 5; Aias: *Apd. epit.* 5, 6 etc.), Artemis (Broteas: *Apollod. epit.* 2, 2; Hunde d. Aktaion: *Apollod.* 3, 4, 4, 3), Medeia, eine Göttin des Mondes und der Zauberei (Talos: *Apollod.* 1, 9, 26, 5), die Erinyen oder *Μανίαι* (Orestes: *Apollod. Epit.* 6, 25 ff.; *Paus.* 8, 34, 1; Alkmaion: *Hyg. f.* 73), Zeus (Pandariden: s. o. Sp. 462 f.), Pan (Hirten: *Long. P.* 3, 23).

14) *Λοιμοί.* Auch verschiedene *λοιμοί* kommen in der griechischen Mythologie vor, z. B. der der Griechen vor Troja und der der Trojaner unter Laomedon (*Il. A* 10 ff.; *Apollod.* 2, 5, 9, 10 etc.), der der Argiver unter Krotopos (*Konon* 19), veranlafst von Apollon (s. oben Bd. 1 Sp. 433), der von Athen zur Zeit des Minos, veranlafst auf Bitten des Minos durch Zeus (*Apollod.* 3, 15, 8, 3), der *λοιμός* der Athener, welcher die Veranlassung zur *ἀρκτεία* im Kult der Brauronischen und Munychischen Artemis wurde, veranlafst durch die genannte Göttin (*Schol. Ar. Lys.* 645), der von Tegea, veranlafst durch Athena (*Apollod.* 2, 7, 4), die Pest von Aigina zur Zeit des Aiakos, veranlafst durch Hera (*Ov. Met.* 7, 523; *Strab.* 375), die von Temesa, veranlafst durch einen bösartigen Totengeist Namens Lykas (*Paus.* 6, 6, 8) u. s. w.

II. Krankheits-Götter und -Dämonen. Halten wir nunmehr Umschau unter den Gottheiten, von denen die aufgezählten mythischen Krankheiten veranlafst worden sein sollten, so müssen wir scharf scheiden zwischen solchen Göttern, die nur gelegentlich und in besonderen Fällen als Urheber von Krankheiten auftreten (wie z. B. Zeus [vgl. jedoch auch *Hom. Od.* ι 411], Athena, Demeter) und solchen, zu deren innerem Wesen es gehört, Krankheiten, Seuchen und Wahnsinn über die Menschen zu verhängen, wie z. B. der Sonnengott Apollon, der auch sonst während der heifsen Jahreszeit die Seuchen sendet (*Welcker, Kl. Schr.* 3, 33 ff.; *Roscher, Apollon u. Mars* 53 ff. ob. Bd. 1 Sp. 433), die Mondgöttinnen (Hera, Artemis, Medeia, Pasiphaë), welche als Vorsteherinnen der Menstruation und Geburt namentlich die Frauen mit allerlei Geschlechtskrankheiten und Hysterie heimsuchen oder epileptische Anfälle bewirken (*Roscher, Selene u. Verw.* S. 68 ff. ob. Bd. 2 Sp. 3154 ff.), Dionysos, der auch sonst Geistesverstörung bewirkt, und die Erinyen, die als ursprüngliche Totengeister ihren Opfern durchweg Wahnsinn erregen und deshalb geradezu *Μανίαι* genannt werden (*Paus.* 8, 34, 1; *Eur. Or.* 400; *Ἐρινύες ἠλιθιῶναι Kaibel, ep. gr.* 1136; *φρενῶν ἐρινύς = μανία, ἄνοια, Soph. Ant.* 603; vgl. ib. 562 ff. *Rohde, Rh. Mus.* 50 S. 19 Anm. 2; ob. Bd. 1 S. 1325). An diese Gottheiten und Dämonen schliefsen sich noch andere an, denen zwar zufällig keine Krankheiten mythischer Personen zugeschrieben werden, zu deren Wesen es aber doch sonst gehört, Krankheiten des Körpers oder Geistes zu erregen, z. B. Pan, der als Sender des panischen Schreckens (= *μανία, οἶστρος*) überhaupt Geistesverwirrung, Epilepsie und Alpdruck erzeugt (*Selene u. Verw.* 158 f.; *Long. Past.* 3, 23; vgl. Pan), Kybele (Bd. 2 Sp. 1656; *Rohde, Psyche* 335 ff.; *Usener, Götternam.* 294, 25), Hekate und Selene (*Sel. u. Verw.* S. 68 ff. Anm. 268 ff. u. S. 159 Anm. 656), die Nymphen, welche ebenso wie ihre Vertreterinnen im heutigen Hellas, die Neraiden, Krankheiten des Geistes oder Körpers bewirken (*Schmidt, Volksleben der Neugriechen* 1, 119 ff.; s. Nymphen u. vgl. *Kaibel, epigr.* 571; *Wünsch, Defix. praef.* p. XXIX), und vor allem die den Erinyen als Totengeister so nahe stehenden Keren*) (Bd. 2 Sp. 1146, 11 u. 65; Sp. 1155; vgl. *Eur. El.* 1252 ff.; *Hesych.*

*) Übrigens sind auch Tiere der *μανία* (*οἶστρος, λύσσα*) unterworfen; man denke an die tollen Hunde des Aktaion (u. Linos), denen Artemis die *λύσσα*, und an die Iokuh oder die Rinder des Geryoneus, denen Hera den *οἶστρος ἐμβάλλει*: *Apd.* 3, 4, 4, 3; 2, 1, 3, 5; 2, 5, 10, 11. Vgl. auch die Sage vom Taraxippos in Olympia. Mehr b. *Roscher, Kynanthropie* S. 66 Anm. 184; S. 47 Anm. 130; S. 36 Anm. 91.

*) Vgl. auch das merkwürdige, von *Furtwängler* (*Arch. Jahrb.* 1895. *Arch. Anz.* S. 37) auf Herakles und Ker [Ephialtes?] bezogene Vasenbild, wo Ker (= *Νόσος*?) im

s. v. κηρίφατοι· οσοι νόσῳ τεθνήκασιν), die Heroen (*Hippocr.* 1, 593 *K.*; *Paus.* 6, 6, 8 ff.; vgl. Bd. 1 Sp. 2479, 30 ff. Sp. 2477 f.) und überhaupt die ganze Schar der χθόνιοι, καταχθόνιοι, κάτοχοι, πονηροὶ δαίμονες*), δαιμόνια, welche in den Defixionen eine Rolle spielen (*Wünsch, C. I. Att. Append. [defix. tab.]* p. 47 II) und von denen mehrfach ausdrücklich bezeugt wird, dafs sie bösartige Geister Verstorbener seien**). Vgl. z. B. *Philostr. v. Apoll. Ty.* 3, 38, wo der Dämon, der in dem Körper eines irrsinnigen Knaben wohnt, selbst durch dessen Mund erklärt, er sei εἴδωλον ἀνδρός, ὃς πολέμῳ ποτὲ ἀπέθανεν, ἀποθανεῖν δὲ ἐρῶν τῆς ἑαυτοῦ γυναικός, ἐπεὶ δὲ ἡ γυνὴ περὶ τὴν εὐνὴν ὕβρισε τριταίου κειμένου γαμηθεῖσα ἑτέρῳ, μισῆσαι μὲν ἐκ τούτου τὸ γυναικῶν ἐρᾶν, μεταρρυῆναι δὲ ἐς τὸν παῖδα τοῦτον. Ganz allgemein sagt daher *Joseph. bell. Iud.* 7, 6, 3 τὰ γὰρ καλούμενα δαιμόνια — ταῦτα δὲ πονηρῶν ἐστιν ἀνθρώπων πνεύματα — τοῖς ζῶσιν εἰσδυόμενα καὶ κτείναντα τοὺς βοηθείας μὴ τυγχάνοντας αὕτη [ἡ ῥίζα, d. i. die Päonie; vgl. *Roscher*, *Selene u. V.* 57. 70. 109. *Nachtr.* 35] ἐξελαύνει κἂν προσενεχθῇ μόνον τοῖς νοσοῦσι. *Hippocr.* 1, 593 *K.* von den Delirien und Hallucinationen der Epileptischen: Ἑκάτης φασὶν εἶναι ἐπιβουλὰς καὶ ἡρώων ἐφόδους, καθαρμοῖσί τε χρέονται καὶ ἐπαοιδῇσι. *Aret.* p. 73 *K.* δαίμονος . . . ἐς τὸν ἄνθρωπον εἴσοδον (von den Epileptischen). *Galen.* 19 p. 702 *K.* τινὲς [τ. μελαγχολικῶν] καὶ δαίμονας ἀπὸ γοητειῶν τῶν ἐχθρῶν ἐπῆχθαι αὐτοῖς [αὑτοῖς] ὑπολαμβάνουσιν. Mehr bei *Roscher, Kynanthropie* Anm. 184. Vgl. auch *Plotin.* 30, 14 *Kirchh.* (von den Gnostikern): ὑποστησάμενοι τὰς νόσους δαιμόνια εἶναι.***) Wie alt und weitverbreitet der Glaube an solche Körper- und Geisteskrankheiten bewirkende Dämonen (Teufel) ist, ersieht man am besten aus den mannichfaltigen Beispielen bei *Tylor, Die Anfänge d. Cultur, übers. v. Spengel* u. *Poske* 1, 126 ff. 291 ff. 2, 123 ff.; *Oldenberg, Relig. d. Veda* 262 ff.; *Grimm, Deutsche Myth.*[3] 1106 ff.; *Globus* 74 (1898) S. 9 ff. u. s. w. Auch Gello (s. d.) und Lamia (s. d.) gehören hierher, insofern sie den Müttern ihre Kinder rauben; man scheint darunter ursprünglich Totengeister, die zugleich Dämonen gewisser, die Kinder in zartem Alter dahinraffender Krankheiten sind, verstanden zu haben. Vgl. auch *Rohde, Psyche* 372 f. Anm. und hinsichtlich der Abwehr solcher Dämonen durch μάντεις, καθαρταί, μάγοι u. s. w. mittels der καθαρμοί und ἐπῳδαί *Rohde, Psyche* 358, 2. 364 f. Anm. 2 ff.; *Welcker, Kl. Schr.* 3, 37 ff. 64 ff.: *Kraufs. Volksgl. etc. d. Südslaven* 48 ff.

III. Besondere Krankheitsdämonen, d. h. Personifikationen von Krankheiten (vgl. auch *Usener, Götternamen* S. 292 f.).

a) Νόσοι und Νόσος (Morbus). Der ersten Personifikation der Νόσοι begegnen wir wohl bei *Hesiod.* ἔργα 90 ff., wo es im Anschlufs an die Erzählung vom Feuerraube des Prometheus heifst, dafs Zeus aus Zorn darüber den Menschen, als deren Vertreter Epimetheus auftritt, ein schönes Weib und einen verschlossenen πίθος sandte, in dem sich die (wie die Keren, Erinyen u. s. w.) geflügelten (vgl. v. 97 f.) Dämonen des Unheils (κακά), darunter die Νοῦσοι und die Ἐλπίς, befanden, welche mit Ausnahme der Elpis das Gefäfs sofort verliefsen, um unter den Menschen umherzuschweifen (κατ' ἀνθρώπους ἀλᾶσθαι v. 100), nachdem das Weib den Deckel des πίθος gehoben hatte. Wie schon aus der Beflügelung der in dem Gefäfse verborgenen κακά und der Erwähnung der ebenfalls geflügelten Ἐλπίς (v. 96) deutlich hervorgeht, hat man sich die Krankheiten in diesem Falle personifiziert zu denken und deshalb Νοῦσοι ebenso wie Ἐλπίς mit grofsem Anfangsbuchstaben zu schreiben. Noch deutlicher wird die Personifikation der Νοῦσοι in v. 102, wo es heifst:

Νοῦσοι δ' ἀνθρώποισιν ἐφ' ἡμέρῃ ἠδ' ἐπὶ νυκτὶ
αὐτόματοι φοιτῶσι, κακὰ θνητοῖσι φέρουσαι
σιγῇ, ἐπεὶ φωνὴν ἐξείλετο μητίετα Ζεύς.

Vgl. auch v. 92: Νούσων τ' ἀργαλέων, αἵτ' ἀνδράσι κῆρας ἔδωκαν.*) Wie man leicht erkennt, handelt es sich in diesem Falle um einen Begriff, der wie z. B. auch κῆρες und Κῆρες, εἰλείθυιαι und Εἰλείθυιαι etc. auf der Grenze zwischen einfachem Appellativum und Personifikation steht (vgl. *Crusius* Bd. 2 Sp. 1136 f.). Der πίθος aber, in dem sich die geflügelten Νοῦσοι zusammen mit den übrigen flügelten Dämonen des Unheils befinden, erinnert einerseits an den Windschlauch des Aiolos, anderseits an die oben Bd. 2 Sp. 1150 von *Crusius* besprochene Lekythos in Jena, welche Hermes vor einem Fasse stehend darstellt, an dessen Öffnung 'Seelen' umherflattern. 'Sie entströmen derselben oder stürzen sich hinein oder klammern sich am Rande fest.' Vgl. auch zum Verständnis von πίθος *Il.* Ω 527 δοιοὶ γάρ τε πίθοι κατακείαται ἐν Διὸς οὔδει δώρων οἷα δίδωσι κακῶν, ἕτερος δὲ ἑάων, E 387: χαλκέῳ δ' ἐν κεράμῳ δέδετο (*Ares*) τρισκαίδεκα μῆνας**),

höchsten Stadium der Abgezehrtheit (λεπτότης, φθίσις) dargestellt ist. Zu κῆρες = νόσοι, μανίαι vgl. auch *Eur. El.* 1252. *Soph. Philoct.* 42 u. 1166 u. d. *Schol.* z. d. Stellen.

*) Vgl. auch *Hom. Od.* ε 395 f. ἐν νούσῳ κῆται κρατέρ' ἄλγεα πάσχων, δηρὸν τηκόμενος, στυγερὸς δέ οἱ ἔχραε δαίμων.

**) In einem kretischen Bleitäfelchen b. *Wünsch* a. a. O. praef. p. IX A heifst es z. B. von dem den καταχθονίοις θεοῖς (Pluton, Demeter, Persephone, den Erinyen und allen καταχθόνιοι) Übergebenen: πᾶσι τοῖς κακοῖς πεῖραν δώσει καὶ φρίκῃ καὶ πυρετῷ τριταίῳ καὶ τεταρταίῳ καὶ ἐλέφαντι καὶ γλώσσῃ μολύβδου, πυρὶ καὶ ὅσα κακὰ καὶ ὀλέθρια γίνεται, ταῦτα γενέσθω τῷ τολμήσαντι κ. τ. λ. Vgl. ib. p. XII B v. 23 f. p. XIV B v. 2 ff. p. XXIV v. 9 p. 25 nr. 98 v. 5 (φθόη) etc. Mehr derartiges jetzt b. *Wünsch, Sethian. Verfluchungstafeln* S. 7. 18 f.

***) Solche Totengeister können übrigens auch in die Leiber der Gesunden während des Schlafes fahren und durch diese reden, oder singen, oder handeln, wie aus *Paus.* 9. 30, 10 deutlich hervorgeht (Spiritismus, Mediumismus!).

*) Vgl. dazu *Il.* Θ 166, wo Hektor zu Diomedes sagt, er werde nimmer von ihm weichen und ihn die Türme Troias ersteigen lassen: πάρος τοι δαίμονα δώσω. Vgl. dazu *Usener, Götternamen* S. 292 f.

**) Auch sonst kommt in Mythen und Märchen öfters das Motiv vor, dafs Dämonen in verschlossene Gefäfse, Flaschen u. dgl. m. gebannt werden.

sowie das Faſs, in dem sich Eurystheus verkriecht und Diogenes wohnt (s. auch *Aristoph. eq.* 792 u. *Schol. Büttner-Wobst, Philol.* 57 (1898) S. 431 ff.). Noch deutlicher personifiziert erscheinen die *Νόσοι* bei *Empedokles* v. 18 f. *Mull.*:

> . . . . *ἀτερπέα χῶ-*
> *ρον* (vgl. *Odyss.* λ 94),
> *ἔνθα Φόνος τε Κότος τε καὶ ἄλλων ἔθνεα*
> *Κηρῶν*,
> *αὐχμηραί τε Νόσοι καὶ Σήψιες*) Ἔργα τε*
> *ῥευστὰ* (*λευστά?***)
> *Ἄτης ἂν λειμῶνά τε καὶ σκότον ἠλάσ-*
> *κουσιν.*

Unter dem *λειμὼν Ἄτης* hat man ohne Zweifel einen bestimmten Ort des Totenreiches (vgl. *Verg. A.* 6, 273 ff.) zu verstehen (s. Bd. 1 Sp. 669), der das Gegenstück zum *λειμών* der Seligen (*Dieterich, Nekyia* 30 ff. 33, 2), dem *λειμὼν Ἥρας* (*Callim. hy. in Dian.* 164) und dem *θεῶν κῆπος* bildet (*Roscher, Iuno u. Hera* 81 f. Anm. 254; *Dieterich* a. a. O. 20 ff.). Man denke auch an den *ἀσφοδελὸς λειμών*, auf welchem die Schattenbilder der Verstorbenen sich befinden (vgl. *Od.* λ 539. 573 und *ἀτερπέα χῶρον ib.* 94).

Weitere Zeugnisse für die Personifikation von *Νόσος* finden sich bei *Cicero de nat. deor.* 3, 17, 44, der unter Berufung auf *genealogi antiqui* Morbus (= *Νόσος*), Mors, Miseria, Tenebrae, Senectus, Parcae, Somnia u. s. w. als Kinder des Erebus und der Nox nennt, und bei *Vergil Aen.* 6, 273 ff.: *Vestibulum ante ipsum primisque in faucibus Orci* (vgl. *Empedocl.* 18 ff.) || *Luctus et ultrices posuere cubilia Curae* || *Pallentesque habitant* ***Morbi*** *tristisque Senectus* etc. Vgl. auch *Aesch. Suppl.* 684: *νόσων* [*Νόσων?*] *δ' ἑσμὸς ἀπ' ἀστῶν ἵζοι κρατὸς ἀτερπής.*

b) Loimos (s. d.); vgl. *Soph. Oed. R.* 27: *ἐν δ' ὁ πυρφόρος θεὸς* || *σκήψας ἐλαύνει Λοιμὸς ἔχθιστος πόλιν.* Vgl. auch die merkwürdige Schilderung des bald als alter dämonischer Bettler, bald als gewaltiger Molosserhund auftretenden *Λοιμός* bei *Philostr. v. Ap. Ty.* 4, 10 p. 68. 8, 7 p. 159 und beim *Schol. Flor.* 59 z. *Eur. Hec.* 1265 und dazu *Roscher, Kynanthropie* S. 32 ff. Über die in vieler Hinsicht verwandten neugriech. Vorstellungen von der personifizierten Pest (*Πανώλης, Πανοῦκλα, Σκορδοῦλα*), der Cholera (*Χολέρα*) und von den Blattern (*Εὐλογία*) vgl. *N. G. Politis, Αἱ ἀσθένειαι κατὰ τ. μύθους τ. ἑλληνικοῦ λαοῦ* im *Δελτίον τ. ἱστορικῆς ἑταιρίας* S. 19 ff.; s. auch *Roscher, Kynanthropie* S. 35 Anm. 85 und *Fr. S. Krauſs, Volksglaube u. relig. Brauch d. Südslaven* S. 57 ff.

c) Bubrostis, Limos, Fames: s. diese Artikel und füge Bd. 1 Sp. 833 hinzu: Bulimos (*Βούλιμος*), böser Dämon des Heiſshungers zu Chaironeia. Vgl. *Plut. q. conv.* 6, 8, 1: *θυσία τίς ἐστι πάτριος, ἣν ὁ μὲν ἄρχων ἐπὶ τῆς κοινῆς ἑστίας δρᾷ, τῶν δ' ἄλλων ἕκαστος ἐπ' οἴκου· καλεῖται δὲ Βουλίμου ἐξέλασις· καὶ τῶν οἰκετῶν ἕνα τύπτοντες ἀγνίναις ῥάβδοις διὰ θυρῶν ἐξελαύνουσιν ἐπιλέγοντες· Ἔξω Βούλιμον, ἔσω δὲ Πλοῦτον καὶ Ὑγίειαν.* Vgl. d. Art. Bubrostis, wo *Callimachus hy. in Cer.* 103, der den Erysichthon als *κακὰ Βούβρωστις* im Hause sitzen läſst, hinzuzufügen ist. Zur Erklärung s. *Mannhardt, Myth. Forsch.* 130 ff. 140. 150. 155.

d) Ephialtes (Alpdruck), auch *Πνιγαλίων, Ἠπιάλης* u. s. w.: s. einstweilen oben Sp. 459 f. und *Rhein. Mus.* 1898 S. 178 f.

e) Mania: s. d.

f) Lyssa: s. d.

g) Oistros: s. d.

h) Febris (*Πυρετός*) s. d. u. vgl. unten *Serv. z. Verg. ecl.* 6, 42.

i) Vielleicht gehört hierher auch die oben Bd. 1 Sp. 1240 Z. 21 noch fehlende Elephantis, eine sonst unbekannte Gottheit, erwähnt nur in der Inschrift eines einen Widderkopf darstellenden streng-rotfigurigen Kantharos aus Attika, jetzt in Berlin (nr. 4046; abgeb. bei *Furtwängler, Sammlung Sabouroff* T. 70, 1; vgl. dazu den Text und *Arch. Ztg.* 1873 S. 109, 3). Die Inschrift lautet *Ἐλεφαντίδος εἰμὶ ἱερός. Furtwängler* a. a. O. bezieht sie auf den widderköpfigen Chnum der Nilinsel Elephantine; ich möchte lieber an den Dämon der *ἐλεφαντίασις* genannten Krankheit denken, der ebenso gut einen Kult haben konnte, wie z. B. die Bubrostis zu Smyrna (*Plut. q. conv.* 6, 8, 1: *πᾶς μὲν ἔοικεν ὁ λιμὸς νόσῳ. Schol. Hom. Il.* 24, 532). Daſs diese in Ägypten heimische Krankheit (*Plin. n. h.* 26, 7; *Lucret.* 6, 1112 f.) wie nach Kleinasien (*Galen.* 12, 312 f. *K.*) und Thrakien (*Galen.* 12, 315 *K.*) so auch nach Athen eingeschleppt werden und daselbst einen Privatkult erhalten konnte, liegt auf der Hand.

k) Macies, siehe *Hor. ca.* 1, 3, 28 ff. ed. *Kiessling.*

l) Sphinx (von *σφίγγειν*, würgen), wahrscheinlich eine mit dem *Πνιγαλίων* (= *Ἐφιάλτης*) nahe verwandte Personifikation einer würgenden Krankheit (*κυνάγχη?*), die als solche auch den bösartigen Totengeistern sehr nahe steht. Vgl. einstweilen *Ilberg, D. Sphinx i. d. griech. Kunst u. Sage. Leipz.* 1896 S. 28 ff.

Zum Schlusse ist noch zu erwähnen, daſs nach einem sehr alten von *Hesiod* (*ἔργα* 90 ff.); *Sappho* b. *Serv. z. Verg. ecl.* 6, 42; *Hor. ca.* 1, 3, 28 ff. (wo *Kiessling* wohl mit Recht *Macies* und *Febrium* mit groſsen Anfangsbuchstaben schreibt) erzählten Mythus sämtliche Krankheiten von Zeus oder den erzürnten Göttern zur Strafe der Menschen für den Feuerraub des Prometheus gesandt sein sollten; vgl. *Serv.* a. a. O. *Prometheus post factos a se homines dicitur auxilio Minervae caelum ascendisse et adhibita facula ad rotam Solis ignem furatus, quem hominibus indicavit, ob quam caussam irati di duo mala immiserunt terris, febres et* ***morbos*** [*Febres et Morbos?*]*: sicut et Sappho et Hesiodus memorant.* [Roscher.]

*) Ein den *Σήψιες* nahe verwandter Dämon scheint Eurynomos, wohl der Dämon des Verwesung (*σῆψις*) und Krankheit (*νόσος*) bewirkenden *Νότος*, gewesen zu sein; vgl. *Roscher, Kynanthropie* S. 83—85.

**) Vgl. *λιθόλευστος* = verbrecherisch b. *Kallim. epigr.* 42, 5 und *Alex. Aetol.* b. *Parthen.* 14 v. 12. Die *Ἔργα λευστά*, d. i. die schweren mit dem Tode der Steinigung zu bestrafenden Frevel, stehen auf derselben Stufe der Personifikation wie die *Ἄλγεα δακρυόεντα, Νείκεα, Ψεύδεα, Φόνοι, Ἀνδροκτασίαι* etc. b. *Hes. Theog.* 227 ff.; vgl. *Cic. nat. deor.* 3, 17, 44. *Verg. A.* 6, 278 f. *Hygin. f. praefat.*

Nostia (?). Nach *Kretschmer, Einleitung i. d. Geschichte der griechischen Sprache* p. 419 ist das arkadische Dorf *Νοστία* oder *Νεστάνη, Νεστανία* „nach einem Beinamen der Kora *Νοστία* oder *Νεστάνη* (von *νεσ-* zurückkehren)" benannt. [Drexler.]

Nostos (*Νόστος*), auch Eunostos (s. d.), ein Dämon der Mühle (*δαίμων ἐπιμύλιος, ἔφορος τῶν ἀλετῶν*), dessen Bild in den Mühlen aufgestellt wurde, die Fülle und den Überfluſs des Gemahlenen bezeichnend; denn *νόστος* bedeutet den Ertrag, der von einer Sache eingeht (vgl. *Curtius, Griech. Etym.* 315). Nach *Athen.* 14, 618 d war er eine dorische Gottheit, der bei andern Stämmen *Ἰμαλίς* (*Ἰμαλία*) entsprach. *Eustath. Hom.* p. 214, 18. 1383, 42. 1885, 26. *Hesych.* s. v. *Εὔνοστος*. *Phavorin* v. *νόστιμον* u. *εὔνοστος*. *Heffter, Götterdienst auf Rhodos* 3, 26. *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1[4], 607. *Usener, Götternamen* 256. [Wagner.]

Notos (*Νότος*, erklärt als feuchter Wind von der Wurzel sna, vgl. *νότιος, νοτία* u. s. w., *Curtius, Griech. Etym.*[5] 319. — *Aristoteles, de vent. ed. Didot* p. 45, 36 leitete das Wort von *νόσος* ab, *διὰ τὸ νοσώδη εἶναι*; andere antike Etymologieen bei *Pfannschmidt, De ventor. ap. Hom. signif. Diss. Lips.* 1880 S. 20; lateinisch Auster, doch überwiegt bei den Dichtern die griechische Bezeichnung, die sich z. B. bei *Vergil* und *Ovid* allein findet). Der Gott des Südwinds, Sohn des Astraios und der Eos, Bruder des Zephyros, Boreas und Argestes (dagegen *ἀργεστής* als Beiwort des Notos *Il.* 11, 306. 21, 334), *Hes. Theog.* 380. 870. *Hyg. fab. praef.* p. 11 *Schmidt*. *Nonn. Dionys.* 6, 41. 11, 452. 12, 16. Ausführlich handeln über diesen Wind *Neumann-Partsch, Physik. Geogr. v. Griechenl.* 112f. *Nissen, Ital. Landesk.* 1, 386ff. *Roscher, Das von der Kynanthropie handelnde Fragment des Marcellus von Side. Abh. d. Sächs. Ges. d. Wiss. Phil.-hist. Kl.* 17, 83ff.; vgl. *Aristot. Meteor.* 2, 7. *Problem.* 26, 11f., 16f., 19f., 27, 32, 35, 37f., 41—47. Es ist der feuchtwarme, bleischwere Scirocco (tepidus *Tib.* 3, 4, 96. *θερμὸς ἀητής Nonn. Dionys.* 13, 383 u. sonst. plumbeus*) Auster *Hor. Serm.* 2, 6, 18. albus Notus *Hor. Carm.* 1, 7, 15), der hauptsächlich im Herbst und im Winter weht (*Arist. Probl.* 26, 16. comes Orionis *Hor. Carm.* 1, 28, 22; vgl. *Arist.* a. a. O. 12f. *Arat. Phaen.* 408, 418ff. und *Quint. Smyrn.* 4, 553. *χειμέριος Soph. Ant.* 335. hibernus *Tib.* 1, 1, 47. *Prop.* 2, 9, 34. frigidus *Prop.* 3, 26, 23). Er durchbraust den Wald und verhüllt mit dichtem Nebel das Gebirge und die Gefilde (*Il.* 16, 765, vgl. *Verg. Aen.* 2, 416 ff. *Il.* 3, 10. *Quint. Smyrn.* 4, 519ff. nubilus Auster *Prop.* 3, 16, 56. *Schol. Il.* 4, 275). Er führt schlechte Dünste und Krankheiten mit sich, ist *δυσώδης* (*Arist.* a. a. O. 26), besonders wenn er nicht von Regen begleitet ist (*Arist.* a. a. O. 42 u. 50) und *σηπτικός* (*Roscher* a. a. O. 84) und schadet den Pflanzen ebenso sehr wie den Menschen (*Etym. m.* s. v. *Νότος*, vgl. *Prop.* 5, 5, 62, andre Stellen bei *Roscher* a. a. O. 83). Am furchtbarsten offenbart sich aber seine Macht auf der See, wo er durch Regensturm und Nebelhülle doppelte Gefahren über die Schiffer heraufbeschwört (*Il.* 2, 144ff. 394ff. *Soph. Ant.* 335ff. *Arat. Phaen.* 422ff. *Stat. Theb.* 1, 350ff.); deshalb warnt schon *Hesiod* den Schiffer, nicht das Wehen des Notos abzuwarten, der mit herbstlichem Regen das Meer erregt, *χαλεπὸν δέ τε πόντον ἔθηκεν* (*Opp.* 675ff., vgl. *Arat. Phaen.* 287ff.). *Horaz* bezeichnet ihn als den mächtigsten arbiter Hadriae (*Carm.* 1, 3, 14, vgl. 3, 3, 5), und in Grabepigrammen für auf der See Umgekommene wird er nicht selten als Todesursache genannt (z. B. *Anth. Pal.* 7, 263. 13, 27). In natürlichem Gegensatz steht er seiner Richtung und seinem Wesen nach zu dem trockenen und gesunden Nordwind (vgl. die von *Aristoteles* a. a. O. 41 u. 46 angeführten Verse *ἀρχομένου τε νότου καὶ λήγοντος βορέαο* und *εἰ δ' ὁ νότος βορέαν προκαλέσσεται, αὐτίκα χειμών*. *Ovid. Met.* 1, 262f. *Nonn. Dionys.* 39, 174ff., andre Stellen bei *Roscher* a. a. O. 83f.). *Homer* und nach ihm andre nennen den Notos auch gern mit Euros zusammen (*Il.* 2, 145. *Tib.* 1, 5, 35. *Prop.* 4, 15, 32. *Verg. Aen.* 1, 85) und schildern den Kampf zwischen beiden Winden (*Il.* 16, 765ff. *Verg. Aen.* 1, 108ff.). Euros und Notos hindern die Abfahrt des Odysseus von der Insel Thrinakia (*Od.* 12, 325), und Notos treibt ihn zur Charybde zurück (12, 427). Beim Wehen des Notos gelangen die Argonauten zum Eingang des Pontos (*Pind. Pyth.* 4, 203); die Römer verschlägt er nach Epirus (*Hor. Carm.* 3, 7, 5) und hemmt die Heimkehr des Jünglings zu der ihn erwartenden Mutter (4, 5, 9). — Die Erscheinung des Gottes schildert anschaulich *Ovid. Met.* 1, 262ff. Als Zeus die Erde überfluten will, schlieſst Aiolos den Nordwind und die andern trocknen Winde ein und sendet den Notos aus. Mit feuchten Flügeln fliegt er aus, das schreckliche Antlitz in pechschwarze Finsternis gehüllt. Sein Bart ist schwer von Nebeln, von den grauen Haaren flieſst Wasser, auf seiner Stirn sitzen Nebel, Federn und Gewand triefen. Als Gott ruft den Notos der 82. *orphische Hymnus* an: Schnellen Flügelschlags komm durch die feuchte Luft mit den nassen Wolken, *ὄμβροιο γενάρχα | τοῦτο γὰρ ἐκ Διός ἐστι σέθεν γέρας ἠερόφοιτον, ὀμβροτόκους νεφέλας ἐξ ἠέρος ἐς χθόνα πέμπειν.*

Eine individuelle Göttergestalt wie Boreas ist Notos nicht geworden; doch hat neuerdings *Roscher* a. a. O. umfassend die Ansicht begründet, daſs die Verfolgung der Harpyien durch die Boreaden ursprünglich nichts anderes bedeute, als den siegreichen Kampf des Boreas gegen Notos, des reinigenden Adlerwinds (Aquilo) gegen den verderblichen Geierwind (Volturnus), und daſs der auf einem Geierbalge sitzende Dämon der Verwesung Eurynomos (auf dem Unterweltsgemälde Polygnots) wahrscheinlich mit Notos identisch ist, für den sich auch deutliche Beziehungen zur Unterwelt nachweisen lassen (a. a. O. S. 85). Die Sagen, in denen bei *Nonnos* Notos als Person auftritt, sind meist späte Erfindungen. Mit den andern Winden kommt er dem Zeus gegen Typhon zu

*) Über die symbolische Bedeutung des Bleis und seine Beziehungen zum Tode und Totenreiche s. *Wünsch, Corp. Inscr. Att. Append. cont. defixion. tabell. praef.* p. III.

Hilfe (2, 534 ff.). Als Notos die Fluren des Psyllos ausgedörrt hatte, zog dieser mit einem Heere aus, um Notos zu töten, aber der Südsturm begrub alle im Meer (13, 382 ff.). Dionysos rechnet im Seekampf gegen Deriades auf Notos als Mitstreiter (*προασπιστῆρα Αναίου* 39, 114); dagegen ruft Erechtheus den Boreas gegen den Aithiopenkönig Korymbasos und seinen Kampfgenossen *Νότον Αἰθιοπῆα* zu Hilfe (39, 199). *Lukianos* giebt *Dial. mar.* 7 u. 15 Gespräche zwischen Notos und Zephyros. Im ersten handelt es sich um den Auftrag des Zeus, die das Meer durchschwimmende Io nicht zu beunruhigen, im zweiten schildert Zephyros in lebhaften Farben den Raub der Europa, während Notos sich beklagt, dafs er unterdessen in Indien nur Greife, Elefanten und schwarze Menschen gesehen.

Dargestellt ist Notos unter den acht Winden am Turm der Winde in Athen in jugendlicher Bildung (vgl. dagegen *Ovid, Met.* 1, 266 *canis fluit unda capillis*) mit aufgebauschtem Gewand, in den Händen die umgestürzte Urne tragend (abgeb. *Millin, Gal. myth.* Taf. 76. *Baumeister, Denkm. d. klass. Altert.* 2116). In der Wiedergabe des neuerdings viel besprochenen Regenwunders auf der Säule des Marcus Aurelius in Rom erscheint der Regengott mit langem Bart und ausgebreiteten Flügeln, rings von Regen derart umflossen, dafs die ganze Gestalt sich in Wasser aufzulösen scheint. Die genaue Übereinstimmung mit der *ovidischen* Schilderung legt es nahe, in dieser früher Iuppiter Pluvius genannten Figur ebenfalls Notos zu erkennen (abgeb. *Rhein. Mus.* 50, 461 und *Petersen-Domaszewski, Die Marcussäule auf Piazza Colonna in Rom* Taf. 23 A, vgl. *Brunn* b. *Baumeister, Denkm.* 2117. *Petersen, Mitteil. d. arch. Inst. Röm. Abt.* 9, 87). [Wagner.]

Nousantia s. Naria (dea).

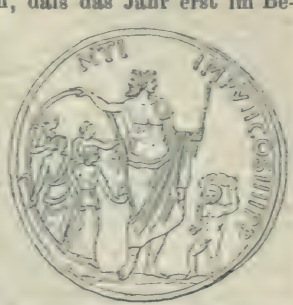
Novae, Beiname der Nymphae als der Gottheiten neu aufgefundener Quellen, *C. I. L.* 3, 1129. 10, 4734. (vgl *Bonn. Jahrb.* 83, 94). [M. Ihm].

Novensides. Das Wesen der di novensides (so die Inschriften und *Varro de l. l.* v. 74) oder novensiles (dies die jüngere Form, vgl. *Mar. Vict. G. L.* 6, 26 K *novensiles sive per l sive per d scribendum; communionem enim habuit l littera cum d apud antiquos, ut dinguam et linguam et dacrimis et lacrimis et Kapitodium et Kapitolium et sella a sede et olere ab odore: est et communio cum Graecis, nos lacrimae, illi δάκρυα, olere ὀδωδέναι, meditari μελετᾶν*, und dazu *Jordan, Krit. Beitr. z. Gesch. d. lat. Sprache* S. 45. *E. Seelmann, Aussprache d. Latein.* S. 310) ist sowohl für die Grammatiker des Altertums, deren Meinungen *Arnob.* 3, 38 f. zusammenstellt, wie für neuere Gelehrte ein Gegenstand weit auseinander gehender Vermutungen gewesen. Da im Namen die Herleitung des zweiten Bestandteiles von sedere aufser Zweifel stand, drehte sich der Streit wesentlich um die Deutung des ersten Wortteiles, den die eine Gruppe der Erklärer von dem Zahlworte novem, die andere von novus herleiteten. Am meisten Beifall fand die Ansicht, welche in den di novensides eine Gruppe von neun zusammengehörigen Gottheiten erkannte (*Varro novenarium numerum tradit, Arnob.* 3, 38; *novensiles autem quos Graeci συννεννέα, post novendii, a considendo, id est eadem sede praediti, Mar. Vict.* a. a. O.), wobei man zur näheren Bestimmung dieser Göttergruppe alle Beispiele göttlicher Neunvereine herbeizog, welche sich bei den benachbarten und verwandten Völkern auftreiben liefsen; *Calpurnius Piso* identifizierte sie mit einem Kreise von neun Göttern, der bei Trebula Mutuesca im sabinischen Urgau verehrt wurde (*Piso deos novem in Sabinis apud Trebulam* [so *Roth*, überliefert *Trebiam*] *constitutos, Arnob.* a. a. O., vgl. *Nissen, Pompej. Stud.* S. 335), und *Varro* ist ihm offenbar gefolgt, wenn er die römischen di novensides von den Sabinern herleitete (*Feronia Minerva novensides a Sabinis Varro de l. l.* v. 74); *Manilius* wies auf die neun Götter hin, die nach der *disciplina Etrusca* von Iuppiter mit der Befugnis des Blitzwerfens ausgerüstet waren (*Manilius deos IX, quibus Iuppiter fulminis sui iaciendi potestatem dedit, Arnob.* a. a. O., vgl. *Plin. n. h.* 2, 138), *Aelius Stilo* und *Granius Flaccus* dachten gar an die Musen (*Arnob.* a. a. O.). Auch von den Neueren haben sich die meisten der Ansicht angeschlossen, dafs es sich um einen Neunverein von Göttern ('Neunsassen') handele (*Mommsen, Unterital. Dial.* S. 342. *W. Corssen* in *Kuhns Zeitschr. f. vergl. Sprachf.* 9, 160 ff. *W. Deecke, Etrusk. Forsch.* 4 S. 17 Anm. 11. *Jordan* zu *Preller, Röm. Myth.* 1, 102, 2), obwohl man doch keinesfalls novem-ses so bilden konnte wie prae-ses, re-ses, de-ses. Von den Grammatikern, die die Anfangssilbe des Wortes mit novus zusammenbrachten, fafsten einige die Novensides allgemein und wenig verständlich als novitatum praesides (*Cornificius* bei *Arnob.* a. a. O.), andere als von Menschen zu Götterrang erhobene Wesen (*nonnulli ex hominibus divos factos, Arnob.* 3, 39), der Antiquar *L. Cincius* endlich sah in ihnen *numina peregrina ex novitate appellata* (*Arnob.* 3, 38), eine Meinung, der von Neueren u. a. *Bréal* (*Les Tables Eugubines* S. 188), *Buecheler* (*Lexic. Ital.* p. XVIII. XXV), *Madvig* (*Verfassung und Verwaltung d. röm. Staats* 2, 588 Anm. **) und *Marquardt* (*Staatsverw.* 3², 36 f.) gefolgt sind. Den Ausschlag zu Gunsten dieser letzteren Auffassung geben die unmittelbaren Zeugnisse des Kultes der di novensides. Zwar zwei Inschriften, eine von Pisaurum (*C. I. L.* 1, 178 *deiu · nove · sede*, d. h. *deiv(is) nove(n)sid(is)*, nicht nach *Jordan, Hermes* 15, 11 *deiv(ae) nove(n)sidi*) und eine aus dem Marserlande *Zvetajeff, Inscr. Ital. med. dial.* nr. 37 = *C. I. L.* 9 p. 349: *esos nove sede pesco pacre*) geben die blofsen Namen und sind, da sie aus weit entlegenen Gegenden stammen, zu direkten Schlüssen auf den römischen Kult nicht brauchbar. Aber ausschlaggebend ist es, dafs in dem carmen devotionis bei *Liv.* 8, 9, 6 nach Anrufung der einzelnen Gottheiten am Beginn der generalis invocatio die divi novensiles neben den di indigetes stehen und

zwar offenbar in der Weise, dafs beide Gruppen sich gegenseitig ausschliefsen, vereint aber den ganzen Kreis der römischen Staatsgötter umfassen. Der Name Novensides ist also nicht Eigenname bestimmter Gottheiten (wie Lares, Castores), sondern Gattungsname (daher in der guten Überlieferung nicht Novensides, sondern di novensides, wie di penates, di manes u. a.) und bezeichnet im Gegensatze zu den di indigetes, d. h. den alteinheimischen Gottheiten (über die Etymologie von indigetes s. jetzt *F. Bechtel* in *Bezzenbergers Beitr. z. Kunde d. indog. Sprach.* 22, 1897, 282), die neu aufgenommenen; der Name ist danach mit *Bréal* a. a. O. von novus und enses abzuleiten, wohl nicht als Stammcompositum nov-ensides, sondern durch Zusammenrückung mit Elision, nov(i)-ensides, entstanden. Der Name kommt aufser an den besprochenen Stellen nur noch bei *Mart. Capella* 1, 46 vor, der in der 2. Region u. a. *Fons, Lymphae dique Novensiles* lokalisiert. Man wird aber eine Umschreibung des Namens auch in dem durch *Diodor* (*exc. Vatic.* 37, 11 *Dind.* = 37, 17 *Bekk.*) überlieferten Eide der Italiker gegenüber *M. Livius Drusus* erkennen dürfen, wo nach Anrufung einzelner Götter einerseits die κτίσται γεγενημένοι τῆς Ῥώμης ἡμίθεοι, andererseits die συναυξήσαντες τὴν ἡγεμονίαν αὐτῆς ἥρωες aufgeführt werden, d. h. die di indigetes und die di novensides. Ein den di novensides im allgemeinen geweihten Altar, vergleichbar denen, die die oben erwähnten Inschriften trugen, hat wahrscheinlich in Rom auf dem Caelius gestanden: denn wenn *Tertull. ad nat.* 2, 9 (p. 3, 13 *Vindob.*) berichtet: *hoc enim arae docent, adventiciorum (deorum) ad fanum Carnae* (über dessen Lage s. *Becker, Topogr.* 499), *publicorum in Palatio*, so kann damit unmöglich, wie noch *O. Gilbert* (*Topogr. u. Gesch. d. Stadt Rom im Altertum* 2, 43) will, eine Lokalisierung der einen Götterklasse auf dem Palatin, der anderen auf dem Caelius ausgesprochen sein, sondern nur, dafs sich auf dem einen Berge ein Altar der di publici, auf dem anderen einer der di adventicii befand: letztere können aber, da der Ausdruck sicher nicht der offizielle ist, nicht wohl etwas anderes sein als eben die di novensides. — Weitere Ausführungen bei *G. Wissowa, De dis Romanorum indigetibus et novensidibus, Ind. lect. hib.* Marpurgi 1892. [Wissowa.]

Novensiles s. Novensides.

Novus Annus [?], unsichere moderne Deutung und Benennung einer Knabenfigur auf Bronzemedaillons des Commodus, abgebildet b. *Müller-Wieseler, D. a. K.* 2, 74 nr. 960 = *Gori, Mus. Florent.* 4 Taf. 41; *Arch. Ztg.* 19 Taf. 147 nr. 6 [vgl. auch daselbst nr. 7 u. 8; nr. 8 liegt unserer hier wiederholten Abbildung ob. Bd. 2 Sp. 52 zu Grunde; hier ist nach *Froehner, Méd. de l'empire Rom.* p. 121 Iuppiter fälschlich als Ianus retouchiert]; *Cohen, Méd. imp.*² 3 p. 291. Nach *Wieseler* a. a. O. ist auf diesen Medaillons Iuppiter (Zeus) dargestellt, der den vier Horen [Jahreszeiten] das Thor des Olymps öffnet. Nach *Cohen* und *Froehner* a. a. O. [vgl. auch *Fr.* p. 172 u. 355] stellt der Kreis, der die Horen umschliefst, den orbis annuus ('cercle de l'année') dar. Den Horen schreitet ein nacktes Knäblein entgegen, das ein volles Füllhorn trägt, von *Wieseler* 'etwa als Plutos oder noch wahrscheinlicher als Annus' (Ἐνιαυτός) gedeutet, 'dessen Kindesgestalt darin begründet sein kann, dafs das Jahr erst im Beginnne gedacht ist, während das Füllhorn bei Eniautos durch *Ath.* 5 p. 198 A [vgl. Art. Eniautos, wo *Ael. frgm.* 22 *Herch.* nachzutragen ist] ausdrücklich bestätigt wird' (*Wieseler* a. a. O. und *Arch. Ztg.* 19 Sp. 137 f.). *Wieseler* (*Arch. Ztg.* a. a. O.) will auch den Knaben von Xanten (über den vgl. *Friederichs, Berl. ant. Bildw.* 2 S. 379. *Beschreibg. d. ant. Skulpt. in Berlin* nr. 4 S. 5 f.), *Brunn* (*Sitzgsber. d. Münch. Ak. Phil. hist. Kl.* 1875 S. 21 f.), endlich eine einigermafsen entsprechende Knabenfigur des Triptolemossarkophags in Wiltonhouse, die *Förster* (*Arch. Ztg.* 33 S. 84) als Plutos fafst, als Novus Annus deuten. Ob diese Erklärungen richtig sind, erscheint, wie gesagt, unsicher (vgl. *Froehner* a. a. O.). Man könnte bei den Bronzen des Commodus wohl mit mindestens gleicher Berechtigung an Plutos oder einen Genius des Segens und der Fruchtbarkeit denken, wie ja auch die vier Jahreszeiten öfters als Knäblein mit der Unterschrift Temporum Felicitas dargestellt werden (vgl. *Froehner* a. a. O. 111. 140 f.). Vgl. hinsichtlich der Bedeutung der angeführten Commodusmedaillons auch *Eckhel, D. N.* 2, 7, 113, der deren Typus unter Berufung auf *Lampridius* 14, *Cass. D.* 72, 15, 6 auf das Saeculum aureum (αἰὼν χρυσοῦς) des Commodus bezieht (ebenso *Cavedoni* b. *Cohen* a. a. O. 3, 291 Anm. 1). Vgl. über die numismat. Bedeutung von novus annus auch *Eckhel* a. a. O. 1, 4, 416 ff. [Roscher.]



Iuppiter (als Ianus retouchiert), die 4 Horen und Novus Annus (?), Bronzemedaillon d. Commodus (nach *Arch. Ztg.* 19 T. 147 nr. 8).

Nox s. Nyx.

Nubes s. Nephele.

Nubigenae s. Kentauren u. Nephele.

Num Ra s. Knuphis.

Numenia (Νουμηνία), Beiname der Artemis in Delos. *Bull. de corr. hell.* 14 (1890), 492 Anm. 3; sie wurde neben Apollo verehrt und empfing am ersten Tage des Monats Ληναιών Opfer, vgl. *Homolle* a. a. O.; vgl. auch den Beinamen des Apollon Νεομήνιος Bd. 1 S. 424; Z. 66 ff. [Höfer.]

Numeria s. Indigitamenta.

Numicius s. Numicus.

Numicus (inschriftlich bezeugt *C. I. L.* 14, 2065 und in der älteren Litteratur) oder Numicius (von den späteren Schriftstellern bevorzugt), ein kleines Flüfschen, das sich süd-

lich von Lavinium ins Meer ergoſs. Es war nicht bloſs für Lavinium sondern für ganz Latium von religiöser Bedeutung und spielte darum auch in der Legende eine wichtige Rolle. Aus ihm schöpfte man das Wasser für den lavinischen Vestakult (*Serv. Aen.* 7, 150); an seinem Ufer stand ein altes Heiligtum (*Schol. Veron.* in *Verg. Aen.* 1, 260), nach der Beschreibung des *Dionys* (1, 64), der es noch mit eigenen Augen sah, ein Grabhügel von mäſsiger Gröſse, von mehreren Baumreihen umstanden. Das Heroon trug die Aufschrift *Πατρὸς θεοῦ χθονίου, ὃς ποταμοῦ Νουμικίου ῥεῦμα διέρπει* (*Bormann, Altlatin. Chorogr.* S. 112 A. 245 zweifelt, ob dies die wörtliche Übersetzung einer lateinischen Aufschrift ist). Alljährlich verrichten hier die römischen Konsuln im Verein mit den Pontifices ein Opfer (*Schol. Veron.* a. a. O; über die sakralen Beziehungen Laviniums zu Rom und Latium vgl. *Schwegler, Röm. Gesch.* 1, 317 ff. *Marquardt-Wissowa, Röm. Staatsaltert.* 3, 352). Übereinstimmend bezeichnen alle Quellen die dort verehrte Gottheit als Indiges (vgl. zur Bedeutung dieses Wortes *Wissowa, de dis Romanorum indigetibus et novensidibus, ind. lect. Marpurg.* 1892 S. 3 ff.): Indiges (*Sil. Ital.* 8, 39. *Gell.* 2, 16. 9. *Fest. ep.* p. 106, s. v. Indiges. *Arnob.* 1, 36), deus Indiges (*Varro, l. l.* 5. 1, 44 *Ovid metam.* 14, 608. *Serv. Aen.* 12, 794), pater Indiges (*Solin* 2, 15. *inc. auct. de orig.* 14, 4) divus pater Indiges (*Dion.* a. a. O.), Iuppiter Indiges (*Liv.* 1, 2. 6. *Plin. n. h.* 3, 56. *Serv. Aen.* 1, 259. 4, 620), Aeneas Indiges (*Verg. Aen.* 12, 794. *Schol. Veron.* a. a. O., vgl. die pompejanische Inschrift *C. I. L.* 10, 808 = 1^2 p. 189 elog. 1). Numice Lavinas lautet die Anrufung auf der schon erwähnten, in Choliamben abgefaſsten Inschrift von Lavinium (vgl. *Bormann, Progr. des Berlin. Gymnasiums* 1871 p. 17). Ob der Kult der Gottheit dem Flusse oder dem Iuppiter gegolten hat, oder ob diese beiden schon von vornherein in der allgemeinen Vorstellung zusammengeschlossen sind, das läſst sich nicht mehr ermitteln.

L e g e n d e: Aeneas verdankt seine Beziehung zu dem Heiligtume dem Bemühen, den bestehenden Kult auf einen berühmten Gründer zurückzuführen. Da *Timaeus* Lavinium schon als troische Gründung kennt (*Dion.* 1, 67), so dürfte die Entstehung der ätiologischen Legende ins dritte vorchristliche Jahrhundert zu setzen sein; aus dem einheimischen lavinischen Sagenkreise ging diese dann in die römische Litteratur über, wo wir ihr zuerst bei *Cato* und *Cassius Hemina* begegnen (zu der Stelle des *Serv. Aen* 6, 778 *secundum Ennium referetur* (sc. *Romulus*) *inter deos cum Aenea* vgl. *Cauer, Die römische Aeneassage von Naevius bis Vergil, Jahrbücher f. klass. Philol., Suppl.* Bd. 15 (1887) S. 103 und Anm. 6). Nach *Cauer* a. a. O. S. 113/120 ist als gemeinsame Quelle mit Wahrscheinlichkeit *Fabius* anzusehen, „denkbar wäre allerdings auch, daſs einerseits *Cato*, andererseits *Fabius* und *Cassius* unmittelbare mündliche Mitteilungen aus Lavinium vorlagen". *Catos* Bericht lautet: Nach dem siegreichen Kampf gegen Turnus und Latinus, in dem der letztere fällt, vereinigt Aeneas Aboriginer und Troer unter dem Namen Latiner zu einem Volke, sieht sich aber genötigt zur Verteidigung seiner Herrschaft noch einmal das Schwert zu ziehen, da Turnus, unterstützt von dem Etruskerkönige Mezentius, den Krieg erneuert. In der Schlacht fällt Turnus und Aeneas verschwindet (*non comparuit; Serv. Aen.* 4, 620. 9, 745 = *frg. Cat. orig.* 1, 11 *Jordan* = *hist. Rom. rell. Cat. orig.* 1, 10 *Peter*, vgl. *Serv. Aen.* 1, 267 = *frg.* 10 *Jordan* = *frg.* 9 *Peter; Serv. Aen.* 6, 760. *Mythogr. Vatic. fab.* 202 bei *Mai, class. auct.* 3 p. 70 = *frg.* 9 *Jordan* = *frg.* 5 *Peter*). Darüber, daſs Aeneas in der zweiten Schlacht gegen Turnus und Mezentius in der Nähe des Numicus aus dem Leben scheidet, sind alle Quellen einig (*Vergil*, der aus künstlerischen Rücksichten T. und M. durch Aeneas schon im ersten Kampfe getötet werden läſst, deutet wenigstens lib. 4, 620 auf die bekannte Version hin, *Ovid. fast.* 4, 877 ff., vgl. *Plut. Rom.* 45, erwähnt nur den Kampf mit Mezentius, doch kennt er die Beziehung des Aeneas zum Numicus, vgl. *metam.* 14, 597 ff.; wenn *Tzetzes* zu *Lycophr.* 1232 als Ort für sein Ende Laurentum nennt, so liegt wohl nur eine Ungenauigkeit des Ausdruckes vor, die nicht dem benützten *Cassius Dio* zur Last zu legen ist), nur über die Art des Ausganges weichen die Nachrichten von einander ab, doch gehen die Unterschiede in der Fassung bereits auf die Annalistik und ältere antiquarische Forschung zurück. Mit dem catonischen Berichte stimmt die Erzählung des *Cassius Hemina* überein, erhalten bei *Solin* 2, 14 = *frg.* 7 *Peter;* dieselbe Version kehrt wieder bei *Varro* (*Aug. c. d.* 18, 19), *Diodor* (*Syncell.* p. 194) und *Cassius Dio* (*Zonaras* 7, 1 p. 313 *a. C.*). Bei den rationalistisch veranlagten jüngeren Annalisten, die um sakrale Beziehungen sich nicht kümmern (vgl. *Cauer* a. a. O. S. 136), schwindet das Wunder und Aeneas stirbt am Numicus den normalen Heldentod: *iuxtim Numicium flumen obtruncatur* (*C. Cornelius Sisenna* bei *Nonius* s. v. *iuxtim* p. 127 = *frg.* 3 *Peter;* das fehlende Subjekt kann nur Aeneas sein). Unter dem Einfluſs der jüngeren Annalistik stehen die Berichte des *Trogus Pompeius* (*Iustin* 43. 1, 10) und *Appian* (*Photius Bibl.* p. 16^b, 4 *Bekker* und *das Frg. eines ungenannten Byzantiners* I, 1, 2) und wohl auch die etwas unklare Schilderung des *Livius* (1, 2, 6). Andere lassen den Aeneas im Numicus ertrinken, so ein ungenannter Gewährsmann des *Servius: Aeneas enim secundum quosdam in Numicum cecidit flumen* (*Serv. Aen.* 1, 259, vgl. *Verg. Aen.* 4, 620). Es liegt hier der Versuch vor, das Verschwinden des Aeneas auf natürliche Weise zu erklären. Dem *Dionys* ist diese Fassung schon bekannt (*τὸ δὲ Αἰνείου σῶμα φανερὸν οὐδαμῇ γενόμενον οἱ μὲν εἰς θεοὺς μεταστῆναι εἴκαζον; οἱ δὲ ἐν ποταμῷ, παρ' ὃν ἡ μάχη ἐγένετο διαφθαρῆναι*). Das Ereignis wird dann weiter ausgeschmückt: während des Kampfes bricht ein schweres Gewitter aus und hüllt die Gegend in tiefe Finsternis. Aeneas weicht vor Mezentius zu-

rück und stürzt auf der Flucht in die hochgehenden Wogen des Numicius (*Serv. Aen.* 7, 150. *Schol. Dan. ad Aen.* 1, 259. 12, 794. *inc. auct. de orig.* 14, 2, vgl. *Tibull. Ovid* a. a. O. *Iuven. sat.* 11, 63). Damit ist das Wunderbare wieder in die Sage eingefügt, denn Donner und Blitz sind die üblichen Begleiterscheinungen der Apotheose. Vereinzelt steht die Nachricht aus einer ungenannten Quelle bei *Servius*, wonach Aeneas bei einem Opfer, das er nach errungenem Siege errichtet, in den Numicius stürzt (*Serv. Aen.* 4, 620). Dem Beispiel des troischen Helden folgend, verschwanden auch Latinus und Anna, die Schwester der Dido, in dem Flusse. Bei jenem ist dies zwar nicht offen ausgesprochen, aber die Vergleichung der oben Bd. 2 Sp. 1913 Z. 15 ff. angeführten Stellen, die auf *Verrius Flaccus* zurückgehen, mit der auf den Ausgang des Aeneas bezüglichen Litteratur legen diesen Schlufs sehr nahe. Über den Tod der karthagischen Anna weifs *Ovid* (*fast.* 3, 577 ff.), der sie mit der Jahresgöttin Anna Perenna in Zusammenhang bringt, folgendes zu erzählen: Nach dem Tode ihrer Schwester verläfst sie Karthago; an die latinische Küste verschlagen, findet sie freundliche Aufnahme bei Aeneas, erweckt aber gerade dadurch die Eifersucht von dessen Gattin Lavinia; im Traume erscheint ihr Dido und mahnt zur Flucht; jene erwacht, schliefst aus dem Knarren der Thür, dafs man sie überfallen will, springt zum Fenster hinaus und kommt fliehend an das Ufer des Numicius, der die Geängstigte in seinen Wogen aufnimmt. Unter dem Namen Anna Perenna geniefst sie von jetzt an göttliche Verehrung. Es handelt sich hier wohl um ein von *Ovid* erfundenes Märchen, zu dem die Gleichheit der Namen und etymologische Spielerei (*amne perenne latens Anna Perenna vocor*) die Veranlassung gab. Fraglich ist, ob dabei auch die Erzählung bei *Varro* mitwirkt, wonach Anna und nicht Dido die Geliebte des Aeneas war (*Serv. Aen.* 4, 682; 5, 4). „*Silius Italicus* (8, 28 ff.) kennt den Zusammenhang der Kulte des Indiges und der Anna ebenso wie *Ovid*, zeigt aber in der Erzählung des erklärenden Mythus keinen Anschlufs an *Ovid*, sodafs er wohl einen antiquarischen Schriftsteller selbständig benutzt hat" (*Cauer* a. a. O. S. 150).

Darstellung. Eine bildliche Darstellung des Numicius, die *Brunn* irrtümlich auf einer praenestischen Ciste erkennen wollte (s. oben Bd. 2 Sp. 1914 Z. 15 ff.), liegt unzweifelhaft vor auf den Wandgemälden eines Columbariums vom Esquilin (*Mon. d. Inst.* 10 tav. 60 besprochen von *Robert, Ann. d. Inst.* 1878 p. 250 ff.), die der augusteischen Zeit angehören und nach *Cauer* (S. 137 ff.) von der jüngeren Annalistik abhängen. Die sitzende bärtige Figur neben der Kampfscene auf der Südseite (s. die Abbildung oben Bd. 2 Sp. 2947) ist durch den Schilfkranz auf dem Haupte und dem Schilfstengel in der Hand deutlich als Flufsgottheit bezeichnet, und nach der Örtlichkeit kann kein anderer als der Numicus in Frage kommen. Vermutungen über den Zusammenhang des Namens mit Numa und Numitor bei *Gilbert, Geschichte und Topographie Roms* 1 S. 356 Anm. 3. [Aust.]

Numina Castrorum, die Lagergottheiten, erscheinen auf einer in Mainz 1886 gefundenen Inschrift . . . *conservator]i et nu[mini(bus)] castro[rum hon]oriq(ue) legionis*, *Zangemeister, Westd. Zeitschr.* 11, 317; *v. Domaszewski, ebd.* 14, 42. 95. *Körber, Römische Inschr. des Mainzer Museums* (3. Nachtrag zum Becker'schen Katalog 21 nr. 17), der unter den numina castrorum die genii der Truppen und die signa versteht. [Höfer.]

Numiternus heifst der in der sehr alten Volkskerstadt Atina (im Innern von Latium) einheimische Gott, welcher dem Mars gleichgesetzt ist in der (früher mit Unrecht für verdächtig gehaltenen) Inschrift *C. I. L.* 10, 5046 (= *Orelli* 1346): *Marti sive Numiterno Achilles Aug(usti) lib(ertus) proc(urator) et Ulpia Nice eiu[s] d(onum) d(ant); l(ocus) d(atus) d(ecurionum) d(ecreto).* Dafs es der specielle Gott von Atina, dem Fundort der Inschrift, war, bezeugt *Tertullian ad nationes* 2, 8 [nach *Varro*]: *quanti sunt qui norint visu vel auditu Atargatim Syrorum . . . ., Belenum Noricum, vel quos Varro ponit: Casiniensium Delventinum, Narnensium Visidianum, Atinensium Numiternum* [so richtig emendiert von *Oehler*, überliefert *Atheniensium Numertinum* und *Aternensium Numentinum*] . . ., *Vulsiniensium Nortiam, quorum ne nominum quidem dignitas humanis cognominibus distat?* Die Deutung des Namens (vgl. die Ortsnamen Aternum, Cliternum) ist unsicher, abzuweisen die Vermutung von *De Vit* (*Onomasticum* s. v.) '*fortasse Mars ita cognominatus est contractis vocibus quasi numen aeternum*'. Ein Vergleich mit der Inschrift *C. I. L.* 1 p. 36 nr. 190 (= 6, 476) fördert auch nicht weiter. [M. Ihm.]

Numitor (*Νουμίτωρ, Νομίτωρ, Νουήτωρ, Νεμέτωρ*; Vermutungen über den Zusammenhang des Namens mit Numa, Numicius bei *Gilbert, Gesch. u. Topogr. d. Stadt Rom im Altert.* 1, 356 A. 3) gehört in den Sagenkreis, der sich auf heimischem Boden um die Gründer Roms gebildet hat, und zwar fällt ihm die Rolle des Grofsvaters der Zwillinge von der Mutterseite zu. Doch ist der Grofsvater wahrscheinlich jünger als seine Enkel, deren Schicksale schon zur Zeit der Samniterkriege in Denkmälern von Erz verherrlicht werden (vgl. *Mommsen, Die Remuslegende, Herm.* 16 [1881], S. 2 ff.).

Bei den älteren griechischen Schriftstellern, welche die Gründungsgeschichte Roms behandeln, finden wir den Namen Numitors nicht verzeichnet; ebensowenig bei den älteren römischen Epikern *Naevius* und *Ennius*. Ein König von Alba, Amulius, wird allerdings bei beiden erwähnt, und bei *Ennius* wird sogar Ilia, die Mutter der Zwillinge, auf seinen Befehl in den Tiber gestürzt (*manusque sursum ad caelum sustulit suas rex Amulius gratulatur divis, Naevius*, lib. 2 *frg.* 2 *Vohlen; Ilia auctore Ennio in Tiberim iussu Amulii regis Albanorum praecipitata est, Porphyr. ad Horat. carm.* 1, 2, 18 =

Ennius frg. 28 *Vahlen*, vgl. zu diesen Stellen *Schwegler, Röm. Gesch.* 1, 407 ff. *Cauer, Die römische Aeneassage von Naevius bis Vergil; Jahrb. f. klass. Philol., Suppl.-Bd.* 15 (1887) S. 100—104), doch darf daraus nicht geschlossen werden, dafs der Name des Numitor nur durch die Ungunst des Geschickes verloren gegangen ist. Denn da beide Dichter die Ilia zur Tochter des Aeneas und damit diesen mütterlicherseits zum Grofsvater der Zwillinge machen (*Serv. Aen.* 1, 273 vgl. 6, 778 = *Naevius* lib. 2 *frg.* 3 = *Ennius, frg.* 33 *Vahlen, Cic. de divin.* 1, 40 = *Ennius frg.* 34 *Vahlen*), so bleibt für Numitor in der Sage kein Raum, und dafs ihm eine andere Aufgabe zugefallen sei, wird kaum jemand vermuten wollen.

In die römische Litteratur ist Numitor als Vater der Rhea Silvia indes schon durch *Fabius Pictor* eingeführt (*Dion.* 1, 79 ff. = *Fabius Pictor, hist. graec. frg.* 5ᵇ p. 9 ff. *Peter, Plut. Rom.* 3 = *Fabius Pictor. frg.* 5ᵇ S. 16 ff.), und es ist wahrscheinlich, dafs die auf *Fabius* zurückgehende Fassung der Gründungssage (vgl. *Mommsen, Die echte und die falsche Acca Larentia, Röm. Forsch.* 2 S. 9 ff.), auch soweit sie den Numitor betrifft, schon die Hauptzüge der uns geläufigen Erzählung enthalten hat. *Dionys* nennt zwar den *Fabius* als Quelle erst für den Bericht von der Aussetzung der Zwillinge bis zum Tode des Amulius, aber wir dürfen annehmen, dafs auch der vorausgehende, vom Bruderzwist bis zur Geburt der Zwillinge reichende Teil (*Dion.* 1, 76—78) mit den Angaben des *Fabius* nicht im Widerspruche gestanden hat, denn da er doch wohl auch hier seinen Hauptgewährsmann für die Sage eingesehen hat, würde er bei etwaigen stärkeren Abweichungen kaum gesagt haben: *μέχρι μὲν δὴ τούτων οἱ πλεῖστοι τῶν συγγραφέων τὰ αὐτὰ ἢ μικρὸν παραλλάττοντες οἱ μὲν ἐπὶ τὸ μυθωδέστερον οἱ δ' ἐπὶ τὸ τῇ ἀληθείᾳ ἐοικὸς μᾶλλον ἀποφαίνουσι.* Wenn wir die rationalistischen Deutungen, die wir auf Rechnung der jüngeren Annalisten setzen dürfen (*Schwegler, Röm. Gesch.* 1, 396 ff. *Mommsen* a. a O. Anm. 25), und mancherlei romanhafte aus unbekannten Quellen stammende oder von *Dionys* selber vorgenommene Ausschmückungen aus dessen Erzählung ausscheiden, so dürfte die Sage, soweit Numitor in sie hineingezogen war, bei *Fabius* etwa folgendermafsen gelautet haben: Der Albanerkönig Procas hatte zwei Söhne, Numitor und Amulius; Numitor war als der ältere (*Dion.* 1, 71. 76. *Liv.* 1, 3, 10. *Strabo* 5, 3, 2 p. 229. *Polyaen* 8, 1. *Appian reg.* 1 = *Phot. Bibl.* p. 16ᵇ, 4 *Bekker. inc. auct. de orig. g. R.* 19, 2) nach des Vaters Willen der Erbe des Reiches, doch der jüngere Bruder, Amulius, stiefs ihn vom Throne; um vor der Rache sicher zu sein, mordete er den Sohn des Verstofsenen (*Αἴγεστος Dion.* 1, 76; *Αἰγέστης Dio frg.* 4, 11 = *Tzetzes* zu *Lycophr.* 1232, *Ἔγεστος Appian* a. a. O.; vgl. dazu *Plutarch Parall.* 39, wo ein Tyrann Amulius von *Αἰγέστη* = Segesta erwähnt wird; *Lausus Ovid fast.* 4, 54) und machte seine Tochter (Ilia, Rhea, Silvia, Rhea Silvia vgl. *Schwegler* 1, 426 ff.) zur Vestalin. Doch diese gebar von Mars Zwillinge, die auf Befehl des Amulius ausgesetzt, aber von Faustulus gerettet und erzogen wurden, ohne dafs Numitor darum wufste (*Dion.* 1, 76—79. *Liv.* 1, 3, 11 ff. *Trogus Pompeius* b. *Justin* 43, 2, 2—8. *Plut. Rom.* 3 f. *inc. auct. de orig.* 20, 1 ff.). Herangewachsen gerieten sie einst mit Hirten des Numitor, die auf dem Aventin ihre Herde weideten, in Streit. Remus wurde gefangen genommen und nach Alba vor den König Amulius geführt, der die Bestrafung dem Numitor überliefs. Als dieser den gebundenen Jüngling trotz seiner Fesseln in königlicher Haltung vor sich stehen sah, da ahnte er sogleich, dafs es sein eigener Enkel sei. Dafs ihn seine Ahnung nicht betrogen, erfuhr er bald darauf durch Romulus, der, inzwischen von Faustulus über seine Herkunft unterrichtet, mit anderen Hirten zum Schutze des Bruders herbeigeeilt war. Der Wiedererkennung folgte die Rache. Unterstützt von ihren Anhängern stürmen Romulus und Remus die Burg, töten den Amulius und begrüfsen ihren Grofsvater als König von Alba (*Dion.* 1, 79—83. *Liv.* 1, 5, 3—7. *Justin* 43, 2, 9. 10. *Ovid fast.* 3, 67. 68. *Appian, Cassius Dio, Polyaen* a. a. O. *Plut. Rom.* 7. 8. *Zonar.* 7, 2 p. 314 d ff. *inc. auct. de orig.* 22, 2 ff. *de vir. illustr.* 1, 2—4. *Aug. c. d.* 18, 21; vgl. *Cic. de repl.* 2, 4). Die Erzählung des *Fabius* war ohne wesentliche Änderungen auch bei *Cato* und den älteren Annalisten zu finden (*Dion.* 1, 79 *περὶ δὲ τῶν ἐκ τῆς Ἰλίας γενομένων Κόϊντος μὲν Φάβιος ὁ Πίκτωρ λεγόμενος ᾧ Λεύκιός τε Κίγκιος καὶ Κάτων Πόρκιος καὶ Πίσων Καλπούρνιος καὶ τῶν ἄλλων συγγραφέων οἱ πλείους ἠκολούθησαν, ἐν τῇ πρώτῃ γράφει . . .*).

Erst die seichte Rationalistik der jüngeren Annalisten schuf aus der schönen Sage, wo der Zufall wunderbar waltet, eine glaubhafte Geschichte. Wir finden ihre Erzählungen pragmatisch bearbeitet bei *Dionys* (84, eingestreut 76—78), der sie mit Wohlgefallen der älteren Fabel gegenüberstellt. Numitor spielt hier nicht mehr die passive Rolle wie bei *Fabius*, sondern greift aus eigener Initiative in den Gang der Ereignisse ein, die Rettung der Zwillinge erscheint als sein Werk, der Sturz des Amulius und die Gründung Roms sind durch ihn veranlafst. Sobald Numitor, heifst es hier, von Ilias Schwangerschaft erfahren hatte, verschaffte er sich anderswo neugeborene Knaben, vertauschte sie nach der Geburt mit seinen Enkeln und gab denen, die im Auftrage des Amulius die Geburt überwachten, die fremden zum Wegtragen, sei es dafs er ihre Treue mit Geld erkaufte, sei es dafs er durch die dienenden Frauen die Umtauschung vornehmen liefs. Ilias Kinder aber, deren Rettung ihm besonders am Herzen lag, übergab er dem Faustulus, der sich auf Zureden seines Bruders Faustinus, Numitors Oberhirten am Aventin (vgl. *Plut. Rom.* 10, dazu *Mommsen* a. a. O. S. 16), zur Erziehung der Zwillinge bereit erklärte (*Dion.* 1, 84. *inc. auct. de orig.* 19, 6, wo *M. Octavius* und *Licinius Macer* als Gewährsmänner angeführt werden; vgl. *Mommsen* a. a. O. S. 15). Als Amulius die unkeusche Vestalin zur Verantwortung zieht, da

tritt der Vater für die Unschuld seiner Tochter energisch wenn auch vergeblich ein (*Dion.* 1, 78). Auf Numitors Kosten erhalten die geretteten Enkel in Gabii eine gelehrte Erziehung (*Dion.* 1, 84. *Plut. Rom.* 6. *De font. Rom.* 8. *Steph. Byz.* s. v. Τάβιοι (= Γάβιοι). *inc. auct. de orig.* 21, 3). Auf seinen Rat wird der Streit am Aventin provoziert, denn er will einen Anfang zur Klage und einen Grund wegen der Erscheinung so vieler Hirten in Alba. Anläfslich des Streites beschwert er sich bei Amulius, als sei er von dessen Hirten in seinem Rechte beeinträchtigt, und bittet, ihm die Übelthäter zur Bestrafung auszuliefern. Als dann bei der gerichtlichen Verhandlung aufser den Angeklagten noch viele andere erschienen waren, da enthüllt er den Jünglingen ihre Herkunft und erinnert sie daran, dals sich jetzt die günstigste Gelegenheit zur Rache biete, worauf von den versammelten Hirten der Angriff erfolgt (auch der Bericht des *Livius* 6, 1 u. 2; vgl. *Polyaen* 8, 2, wo Numitor beim Sturze des Bruders handelnd hervortritt, scheint von der späteren Bearbeitung der Sage beeinflufst zu sein). Nach des Amulius Tode (*Dion.* 1, 85) giebt Numitor dem Reiche eine neue Gestalt, indem er statt der langandauernden Gesetzlosigkeit die alte Ordnung wiederherstellt. Um die ihm feindseligen, unzufriedenen Elemente aus Alba zu entfernen und den Enkeln eine eigene Herrschaft zu bereiten, überweist er ihnen im zweiten Jahre nach seiner Erhebung auf den Thron (vgl. *Dion.* 1, 71) das Stück Landes, wo sie aufgewachsen waren, zur Gründung einer Stadt. Als ein Streit darüber ausbricht, wer von ihnen beiden der Stadt den Namen geben soll, holen sie den Rat Numitors ein, der ihnen empfiehlt Auspicien anzustellen und so den Göttern die Entscheidung zu überlassen (*Dion.* 1, 86). Auch als es sich darum handelt, dem neuen Staate eine Verfassung zu geben, verfährt Romulus, wie es ihm sein Grofsvater anrät (*Dion.* 2, 3. 4).

Bei späteren Schriftstellern finden sich im einzelnen noch mancherlei Varianten, die indes wohl zumeist auf die republikanische Zeit zurückgehen; die Urheber ausfindig zu machen sind wir aufser stande. Numitor und Amulius sind Söhne des Aventinus (*Dio Cassius frg.* 4, 11 = *Tzetzes* zu *Lycophr.* 1232. *Zonar.* 7, 1 p. 314a; vgl. *Cauer* a. a. O. S. 160). Numitor wird von seinem Bruder nicht blofs des Thrones sondern auch des Lebens beraubt (*Conon. narr.* 48 = *Phot. Bibl.* p. 141a, 28ff.). Der Albanerkönig Procas setzt beide Söhne als Erben ein. Amulius teilt das Erbe, bestimmt als den einen Teil die Herrschaft, als den anderen das Vermögen und überläfst dem älteren Bruder Numitor die Wahl, dieser entscheidet sich für die Herrschaft, verliert sie aber durch Amulius, der als der Erbe des Vermögens gröfseren Einflufs gewinnt (*Plut. Rom.* 3 = *Fabius hist. graec. frg.* 5a *Peter*. *Zonar.* 7 p. 314 a, b). Nach dem Verfasser der *origo* (c. 19, 2. 3) entscheidet er sich für den Thron, „was insofern ganz verkehrt ist, als dann die Wiedereinsetzung des Königs Numitor durch seine Enkel ihres Rechtsgrundes verlustig geht". (*Mommsen, Remuslegende* a. a. O. S. 23). Der Verfasser der Schrift *De viris illustr.* (c. 1; vgl. *Strabon* 5, 3, 2 p. 229) läfst den sterbenden Procas die Bestimmung treffen, dafs die Söhne abwechselnd „also völlig nach der für die Konsuln geltenden Regel" (*Mommsen* a. a. O.) die Herrschaft ausüben sollen. Amulius, der hier als der ältere erscheint, kümmert sich nicht um den Willen des Vaters und regiert allein. In der *origo* (c. 21; vgl. *Plut. Rom.* 3. 6) lesen wir: *Valerius Antias* überliefert, Amulius habe die Söhne der Rhea Silvia seinem Sklaven Faustulus zur Tötung übergeben, aber Numitor habe diesen durch Bitten vermocht, dem Befehl zuwider zu handeln. Auf einem Mifsverständnis beruht wohl die Notiz des *Orosius* (4, 3, 2), wonach Numitor von Romulus getötet wird. Ein Bild des Numitor ist vielleicht zu sehen auf den Wandgemälden des Grabdenkmals vom Esquilin (*Mon. d. Inst.* 10 tav. 60). Wenn die eine von den Scenen auf der Nordseite die Einkleidung der Rhea Silvia als Vestalin, eine andere ihre Verurteilung zur Darstellung bringt, so haben wir Numitor in der Gestalt zu erkennen, die neben dem als König charakterisierten Manne steht (vgl. *Robert, Ann. d. Inst.* 1878 S. 261. 265). [Aust.]

Num Ra s. *Head, Hist. num.* 722 und die Münzen von Latopolis unt. Knuphis Bd. 2 Sp. 1252.

Nundina s. Indigitamenta.

Nus (Νοῦς), der personifizierte Verstand, als Mundschenk dargestellt; das Gegenteil davon ist Ἀκράτεια. *Dio Chrys. or.* 30, p. 560 R. = p. 340. 341 *Dindorf*. [Höfer.]

Nusku, babylonisch-assyrische Gottheit.

Der **Kultus des Nusku** hat seinen ursprünglichen Sitz in **Nippur** und hängt zusammen mit dem Kultus des alten Bel von Nippur, welcher wohl zu unterscheiden ist von dem Bel-Merodach von Babylon, der späteren Metropole Gesamtbabyloniens. In besonderer Weise ist er mit der alten Göttertrias, den Göttern des Himmel, der Erde und des Meeres, verbunden: „Kind des Anu, Ebenbild des Vaters, Erstgeborener Bels, Sprofs der Meerestiefe, Erzeugnis des Ea" wird er genannt, s. IV R² 49. In der Göttergenealogie gilt er wohl als Sohn des Anu, vgl. *King, Magic* nr. 6 Z. 24. Aber besonders eng ist er mit Bel von Nippur verknüpft. Bis in die assyrische Zeit und noch später wird er angerufen als „Liebling des Bel" und als „erhabener Bote" des Bel. Wenn er als „Götterbote" (*sukallu*) oft genannt wird, so ist das nicht im Sinne einer untergeordneten Rolle aufzufassen. Wiederholt heifst er „der Entscheider" (*malik milki*) der grofsen Götter: IV R² 26 nr. 3; 54 nr. 2; 49, 56ᵇ. Wie Nebo im Kultus von Babylon ist er der Griffelträger, also der **Schreiber** im Götterrat von Nippur. Schon das Ideogramm bezeichnet ihn als Gott mit dem Schreibgriffel, und noch in assyrischer Zeit (Inschrift *Salmanassar II.*) heifst er „der Gott mit dem glänzenden Schreibgriffel". Welch wichtige Rolle dem Schreibergott zukommt, haben wir im Artikel Nebo gezeigt. *Salmanassar II.* nennt deshalb den Nusku an der betreffenden Stelle auch „den Entscheider" (*multalu*).

Mehrere der uns erhaltenen Hymnen beziehen sich auf Nusku von Nippur. So IV R 26 nr. 3. Auch die Nusku-Beschwörungen in der sog. Beschwörungsserie Maqlû (zu der auch das obenerwähnte Stück IV R² 49 gehört) dürften den Nusku von Nippur im Sinne haben, wenn sie uns auch aus assyrischer Zeit überliefert sind. Eine der Anrufungen (bei *Tallqvist* nr. 2) giebt dem Nusku besonders interessante Epitheta und zeigt, ebenso wie der unten mitgeteilte Hymnus von Harran, daſs Nusku vor allem als Feuergott, der die Opfer anzündet und alles feindliche verzehrt, verehrt wird (vgl. Sp. 486):

Nusku, du Erhabener, Entscheider der groſsen Götter,
Aufseher bei den Opfern für alle Igigi,
Erbauer der Städte, Erneuerer der Heiligtümer,
glänzender Tag(?), dessen Befehl erhaben ist,
Bote des Anu, gehorsam der Entscheidung des Bel,
gehorsam dem Bel, Entscheider, Hort der Igigi,
der kraftvoll ist in der Schlacht, dessen Ansturm mächtig ist,



Siegelcylinder von Nippur mit Weihinschrift für Nusku (nach *Collection de Clercq* I nr. 86).

o Nusku, du brennender, der du niederschmetterst die Feinde,
ohne dich wird kein Opfer im Tempel*) dargebracht,
ohne dich riechen die groſsen Götter keinen Opferduft,
ohne dich spricht der Sonnengott, der Richter, kein Gericht,
Weiser, der du aus der Not erlösest.

Die **ältesten Erwähnungen des Nusku von Nippur,** die wir bis jetzt nachweisen können, erscheinen in den Weihinschriften der Kassitenkönige bei *Hilprecht, Old Babylonian Inscriptions* 1 nr. 51. 54. 58. 59. 64. 71; 2 nr. 138 und auf dem in der *Collection de Clercq* befindlichen (unter nr. 86 veröffentlichten) Siegelcylinder eines Patesi von Nippur (s. die Abbildung), deren Weihinschrift lautet: „dem Nusku, dem erhabenen Boten des Bel, seinem Herrn, für das Leben des Dungi, des mächtigen Helden, des Königs von Ur, Königs von Sumer und Akkad, hat Ur-Annandi(?), Patesi von Nippur, Sohn des Lubaddugal(?), Patesi von Nippur, dies geweiht.“ *G. Hoffmann, Z. A.* 11 S. 268f. vermutet, daſs die Abbildung sich auf den Kultus des Nusku (die mittlere Gestalt!) beziehe.

*) Es steht Ekur im Texte; vielleicht ist der Beltempel von Nippur gemeint.

Auch im Bel-Merodach-Kultus von **Babylon** erscheint Nusku. Auf der Nordseite des Tempelkomplexes von Esagila haben Ea und Nusku ihre Kapellen, auf der Ostseite Nebo und Tašmet (s. *A. H. Sayce, Babyl. Relig.* p. 437 ff.).

Frühzeitig erscheint der Kultus des Nusku auch auf **assyrischem** Gebiete. Der um 1100 regierende Groſsvater Tiglatpileser I. heiſst Mutakkil-Nusku, d. h. „der dem Nusku Kraft verleiht“. *Salmanassar II.* und *Asurbanipal* nennen ihn in der Reihe der 13(?) groſsen Götter. In der Regel wird er hinter Nergal und Ninib aufgeführt. *Asurbanipal,* der Nusku fast regelmäſsig unter den groſsen Göttern aufzählt, sagt bei der Schilderung einer seiner Feldzüge: „Nusku, der erhabene Bote, der meine Herrschaft groſs macht, der auf Geheiſs des Asur (!der assyrische Götterkönig ist an die Stelle des babylonischen Bel getreten) und der Belit mir zur Seite ging und mein Königtum schützte, stellte sich vor mein Heer und stürzte meine Feinde.“ Auch in der Götterliste II R 59 wird er hinter Ninib besprochen. Die Götterliste III R 66 bezeugt übrigens ebenfalls die Bedeutsamkeit seiner Stellung im Pantheon: siebenmal wird hier Nusku erwähnt. In der assyrischen Brieflitteratur erscheint Nusku selbstverständlich seltener. K 1024 (*Johnston, Epist. Lit.* Baltimore 1898 S. 160) ruft neben Nebo und Marduk nur die Götter des Harrankultus an (s. u.): Sin, Ninkal, Nusku. Auch in dem Pantheon des von *Peiser, Mittlg. d. Vorderas. Gesellsch.* 1898 nr. 6 mitgeteilte Mati'ilu-Textes erscheint Nusku.

Eine wichtige Rolle ist dem Nusku im Kultus des **Sin** (d. i. der Mondgott) von **Harran** zugeteilt. Er ist der „Bevollmächtigte“ (sukallu, s. ob.) des Sin. Die Stelen von Nerab nennen übrigens die Gottheit נשך. *G. Hoffmann's* und *Jensen's* Vermutung, daſs der Name mit Nusku identisch sei (*Bezold's Zeitschrift für Assyriologie* 11, 233 und 293ff.) bewährt sich: im Assyrischen kommt wirklich neben Nusku auch die Form Nušku vor, worauf *H. Zimmern* mich aufmerksam macht, vgl. den Namen Nu-uš-ku-Malik (zu dem Epitheton s. oben Sp. 482) in *Johns, Assyr. Deeds and Documents* nr. 113. Wir übersetzen an dieser Stelle ein assyrisches Hymnen-Fragment*), das sich offenbar auf den Nusku-Kultus von Harran bezieht:

An Nusku, den hohen Herrn, den [erhabenen] Richter [.....]
das glänzende Licht, das die Nacht hell macht, der Gott [.....],
die leuchtende Gottheit, die Gott und Mensch erleuchtet, die glänzend macht [......] —
Nusku, Erhabener, kraftvolle Gottheit, welche die bösen (Feinde?) verbrennt, [....],
der Gebote und Entscheidung zur Erfüllung bringt, Aufsicht übt über [.....],

*) Der Text K 3256 ist vor Kurzem von *Craig, Religious Texts* 1, 35 veröffentlicht. Das Duplikat K 9143 (ib. S. 36) bietet wichtige Ergänzungen. Die eingeklammerten und punktierten Stellen sind abgebrochen.

der Räucheropfer darbringt, die freiwilligen Opfer anbrennt für [...],*)
Sohn von Ekur, Erhabener, der gleich dem Mondgott [.....],
der die Befehle der Herrschaft überbringt, der Hüter der Entscheidungen,
der die Gebote der Gesamtheit bezwingt, Befehle zur Erfüllung bringt,
[der vor dem Gotte Sin steht .....]
der gerechte Richter, der ins Herz der Menschen schaut, gleich [dem Flufsgott]
erneuert Recht und Gerechtigkeit, der zum Verderben [.....],
erhabener [......]**), der herrliche Gnadenerweisungen verleiht, dessen Entscheidung [.....],
der [.....] vernichtet, die Feinde vertilgt, der Missethaten [.....],
[.....], der zur Verleihung von Scepter und [Entscheidung.....]
[....], der Gebote annimmt, der zum [....].

Das letzte Stück des Fragments nennt den König von Assyrien. Dafs es sich um den Kultus des Mondgottes Sin, also um den Kultus von Harran, handelt, macht die dem ergänzenden Fragment entnommene 10. Zeile zweifelhaft. Da Nusku auch hier Sohn von Ekur (d. i. der Beltempel in Nippur) genannt wird, so dürfte der Nusku-Kultus von Harran aus dem Kultus von Nippur herübergenommen sein.

Im **neubabylonischen Reiche** wird der Kultus des Nusku von dem vornehmsten Liebhaber babylonischer Kulte, von Nabonid, wieder aufgenommen. Auch erneuert Nabonid einen von Asurbanipal (wohl in Harran) errichteten Tempel, der ein Heiligtum des Nusku enthielt.

In der (chaldäischen?) Beschwörungslitteratur gehört Nusku zu den Lichtgöttern, die Zauber und Hexenkunst besiegen und böse Geister vertreiben. IV R[2] 1*, 66a gehört sein Name (niš) zu den Götternamen (neben denen von Bel, der Belit, des Ninib, Sin, der Istar, des Ramman, Samas), die zur Beschwörung der sieben bösen Geister aufgerufen werden. IV R 54 nr. 2; 49, 35ff. wird er zum Zweck von Beschwörungen angerufen. In einer Beschwörung der Serie Šurpû (4, 83 in *Zimmerns* Ausgabe) heifst es: „Es trete auf Nusku, der Bevollmächtigte des Tempels, der Verheifsung und Gnade, und heile den Kranken". In dem bereits Bd. 2 Sp. 2354 besprochenen Beschwörungstext IV R 5 wird er mit kosmischen Vorgängen als Götterbote in Verbindung gebracht: Als Bel den Mondgott in Bedrängnis sieht, sendet er ihn zu Ea (man beachte den Zusammenhang mit der alten Göttertrias: Bel sendet den Sohn des Anu zu Ea). Nusku ehrt den Befehl seines Herrn, geht geschwind hinab zu Ea und richtet den Befehl aus. Ea ruft seinerseits den Marduk zu Hilfe zur Besiegung der sieben bösen Geister. Vielleicht hängt diese kosmologische Nuskubeschwörung mit dem oben erwähnten Mondkultus von Harran zusammen. Auch in den Beschwörungstexten des assyrischen Kultus (die selbstverständlich aus alter Zeit herübergenommen sind) findet sich eine Beschwörung, die an Nusku gerichtet ist (*King, Magic* nr. 6).

In irgend einer Weise scheint Nusku auch mit der **Unterwelt** in Verbindung zu stehen. IV R 24 nr. 2 handelt doch wohl von der Unterwelt und nennt neben Belit und Bel den ú-a, d. i. „wehe" schreienden Nusku*). Auf Beziehung zur Unterwelt deutet auch die astrologische Bezeichnung des Nusku als „Stern, der vor Enmešara steht", s. *Jensen, Kosmologie* S. 91.

Die oben wiedergegebenen Texte, wie auch IV R 26 nr. 3 und IV R 49 zeigen, dafs Nusku nahe verwandt ist mit dem **Feuergott.** Eine Identificierung von Nusku und Gibil, wie sie *Tallquist, Die assyr. Beschwörungsserie Maqlû* S. 26ff. annimmt, ist jedoch irrtümlich und irreführend. Näheres s. unter Gibil in den Nachträgen zum 1. Bande. Mit dem Charakter des Nusku als Feuergott hängen auch die in den oben übersetzten Hymnen gepriesenen moralischen Eigenschaften des Nusku zusammen. Gleich dem Flufsgott sorgt er für Recht und Gerechtigkeit: Feuer und Wasser sind die Elemente der Reinheit. Vgl. auch *Fr. Jeremias* bei *Chantepie de la Saussaye, Religionsgeschichte*[2] S. 187f.

Die Bibel nennt *2. Kön.* 19, 37; *Jes.* 37, 38 Nisroch als den Gott, in dessen Tempel Sanherib ermordet wurde. Man hat früher den Namen als „grofser Adler" gedeutet und Nisroch mit dem adlerköpfigen Genius der assyrischen Monumente identifizieren wollen. Das ist unhaltbar. *Josef Halévy's* Vermutung, dafs Nisroch mit Nusku identisch ist (*Revue des études juives,* Okt.-Dez. 1881), halten wir für zweifellos richtig. Man könnte bei der Schreibung נסרך an einen Schreibfehler für נסך und an eine Nebenform Nusûku, vgl. Dumûzi, denken. Wahrscheinlich liegt jedoch eine absichtliche Verstümmelung vor, wie bei Abed-Nego für Abed-Nebo (s. Sp. 67). Die Juden scheuten sich, heidnische Götternamen auszusprechen.**) Man müfste dann annehmen, dafs die Ermordung des Sanherib nicht in Nineveh, sondern im Nusku-Tempel zu Harran, wohin der assyrische König geflüchtet war, stattgefunden habe. *H. Winckler,* der diese Vermutung gelegentlich aussprach, sieht

*) Nach dem folgenden dürfte „für Sin (den Mondgott)" zu ergänzen sein.

**) Nach dem ergänzenden Fragment ist dazwischen vom Götterkönig die Rede.

*) In der Götterliste II R 59 hat Nusku den Beinamen „Herr der Herzensangst", s. *Zimmern, Babylon. Bufspsalmen* S. 32.

**) Die Grundstelle, auf die sich der Talmud wiederholt beruft, ist *Deut.* 12, 3. Im *Tractat Sanhedrin* 63b (*Herrschenson* hat mir die Stelle nachgewiesen) heifst es: „Raba fragt, wo hat der Herr übernachtet, sagt er in Kalnebo; da sagte Raba, es steht ja geschrieben, den Namen anderer Götter sollt ihr nicht erwähnen; Ula antwortete: der Götzenname, welcher in der Bibel vorkommt, ist erlaubt, und der Name Nebo steht bei *Jesaias* (46, 1)." Der Abscheu vor fremdem Kultus macht sich bis auf den heutigen Tag mutatis mutandis geltend. Die deutsch redenden russischen Juden nennen den Ort Bjalazerkow, d. h. „Weifskirchen" in liebenswürdiger Weise „Schwarz-טֻמְאָה", d. h. schwarze Unreinheit!

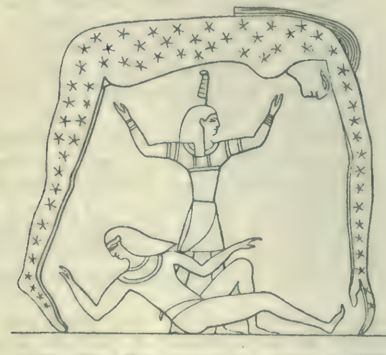
neuerdings in dem Namen Nisroch eine künstliche Verstellung von Marduk*), da Sanherib doch wohl durch Babylonier (vgl. auch Bd. 2 Sp. 3109 f.) ermordet wurde. [Alfred Jeremias.]

Nut, ägyptische Göttin, Personifikation des Himmels. Zur hieroglyphischen Schreibung ihres Namens dient ein Gefäfs, welches die Darstellungen der Göttin häufig auf dem Haupte führen, s. *Pierret, Le Panthéon Égyptien* p. 36. *Lanzone, Dizionario di mitologia egizia* Tav. 150, 1. 2. 4. 151, 3 (auf letzteren beiden Darstellungen über der Sonnenscheibe zwischen den Hörnern; s. Fig. 1).



1) Nut (nach *Brugsch, Rel. u. Myth. d. alt. Ägypt.* S. 603).

Über die Trennung der Nut von ihrem Gemahl Keb oder Seb, dem Erdgott, durch Schu und über die Darstellungen, welche sie über jenen gebeugt, mit Händen und Füfsen die Erde berührend zeigen (s. Fig. 2), s. das ob. Bd. 2 Sp. 1010 f. Angeführte, sowie *Maspero, Études de mythol. et d'archéol. égyptiennes* 2 p. 216 ff. *Maspero, Hist. anc. des peuples de l'Orient classique* 1 p. 86. *E. A. Wallis Budge, The Book of the Dead. The Papyrus of Ani in the British Mus.* 1895. 4° p. CI—CIV. Die Trennung der Nut und des Keb erfolgte nach alter Anschauung auf gewaltsamem Wege, indem Schu am Tage der Schöpfung sich zwischen beide eindrängte und die Göttin emporrifs, *Maspero, Hist. anc.* 1 p. 128 f. Nach



2) Nut, über Keb gebeugt, gestützt von Schu (nach *Brugsch, Rel. u. Myth. d. alt. Ägypt.* S. 210).

der in den Gräbern Setis I und Ramses' III zu Theben erhaltenen Legende vom Altern des Ra und der Vertilgung des sündigen Menschengeschlechts (*Maspero, Hist. anc.* 1 p. 164 ff.; Litteratur daselbst Anm. 2) geschieht die Trennung mit Einwilligung der Nut. Ra ist alt geworden; die Menschen haben sich gegen ihn empört; Seχet hat zur Strafe ein furchtbares Gemetzel unter ihnen angerichtet; Ra hat demselben Einhalt gethan, aber von tiefem Unwillen über die Undankbarkeit des Menschengeschlechts erfafst, beschliefst er, sich an einen unzugänglichen Ort zurückzuziehen. Da weist Nu die Nut an, den Ra auf ihren Rücken zu nehmen. Nut verwandelt sich in eine Kuh, deren Leib den Himmel bildet, und Ra zieht sich auf ihren Rücken zurück. Als aber Nut sich plötzlich zu so ungewohnter Höhe erhoben sah, wurde sie ängstlich und bat um Stützen. Da erhielt sie an jedes der vier Beine zwei Götter als Stützen. Als ihr dieses noch nicht genügte, erteilte Ra dem Schu den Befehl, sich unter die Göttin zu stellen, über die Stützen zu wachen und Nut über seinem Haupte emporzuhalten, *Maspero, Hist. anc.* 1 p. 167 ff. mit Abbildung p. 169. *Erman, Ägypten u. ägypt. Leben im Altertum* 2 p. 365. *Brugsch, Rel. u. Myth. d. a. Äg.* p. 206 ff. mit Abbildung p. 208 (s. Fig. 3).

Als Göttin des Himmels zeigt sie den Körper häufig besät mit Sternen, s. z. B. *Lanzone Tav.* 155, 1. 157. 158, 2. *Jéquier, Le livre de ce qu'il y a dans l'Hadès* p. 3 = *Maspero, Hist. anc.* 1 p. 86 (s. Fig. 2). Zuweilen, so auf einem Leichentuch in Berlin, sieht man sie abgebildet zwischen den beiden Löwen, welche den Horizont darstellen, *Ausführliches Verzeichnis der ägypt. Altertümer, Gypsabgüsse und Papyrus.* Berlin 1894 p. 259 nr. 11050.

Am Ende der 12. Nachtstunde gebiert sie die Sonne, welche hervorgehend zwischen ihren Schenkeln, an ihrem Leibe dahinsegelt, um am Abend in ihrem Munde zu verschwinden, *Maspero, Études de myth. et d'arch. égypt.* 1 p. 340, vgl. *Maspero, Hist. anc.* 1 p. 88 Anm. 3 und *Jéquier* a. a. O. p. 2. „Nut die Gebärerin der Sonnenscheibe" ist beispielsweise dargestellt auf der Inneneite des Sarkophags des Nesschutafnut. Sie hält dort mit beiden Händen die Sonnenscheibe über dem Haupte empor, umgeben zu beiden Seiten von den Figuren von je sechs Nachtstunden in Gestalt sitzender Frauen mit einem Stern über dem Haupte, *E. v. Bergmann, Der Sarkophag des Nesschutafnut in der Sammlung ägyptischer Altertümer des Österreichischen Kaiserhauses. Tirage à part du Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes* vol. VI[e] p. 30. Auf dem Deckel des Truppenführers Pete-ese trägt sie „die Morgensonne Re und die widderköpfige Abend sonne Atum." Neben ihr erscheint die Sonne in ihren mit den Tageszeiten wechselnden Gestalten als Kind, widderköpfiger Mann, Widder und Käfer, *Ausführl. Verz. d. ägypt. Altertümer.* Berlin 1894 p. 174 f. nr. 29. An der Decke des Neujahrsaals in Edfu sieht man Nut gebeugt über die zwölf Gestalten, welche die Sonne auf ihrem Boote in den 12 Tagesstunden annimmt, *Maspero, Hist. anc.* 1 p. 89 nach *Rochemonteix, Edfou* Pl. 33[c].

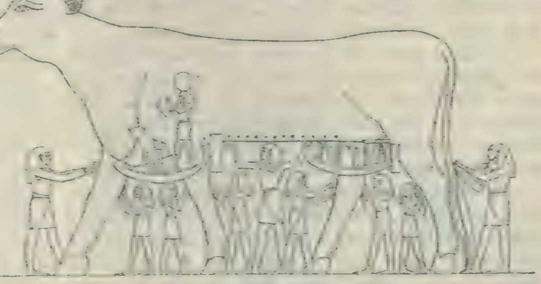
Im Papyrus des Ani zeigt die Vignette (*E. A. Wallis Budge, The Book of the Dead.*

*) נשרך־מרדך: die ersten beiden Buchstaben wie in Nebo-Nego durch den folgenden im Alphabet ersetzt: ר wäre dann verschrieben für ד; ס statt שׁ sekundär.

The Papyrus of Ani Plate 16 p. 314) zum 59. Kapitel des Totenbuchs, dem „Kapitel vom atmen (wörtlich schnüffeln) die Luft und vom Macht gewinnen über die Wasser in der Unterwelt“, den Verstorbenen neben einem Wasserpfuhl, wo eine Sykomore wächst, in welcher Nut erscheint, aus einem Gefäfse Wasser in die Hände Anis giefsend. Der Text (p. 315) dazu lautet: „Heil, Sykomorenbaum der Göttin Nut! Gewähre du mir von dem Wasser und der Luft, welche in dir sind. Ich umfasse deinen Thron, welcher in Unnu (Hermopolis) ist, und ich bewache und hüte das Ei des grofsen Gackerers (das ist des Gemahls der Nut, des Seb). Es wächst, ich wachse; es lebt, ich lebe; es atmet (schnüffelt) die Luft, ich atme die Luft, ich der Osiris Ani, im Triumph.“ Ähnliche Darstellungen der Nut, welche aus einem Baume dem Verstorbenen entweder Wasser allein oder dazu eine Schüssel mit Speisen spendet (s. z. B. die Abbildung bei *Maspero, Hist. anc.* 1 p. 185 nach *Rosellini, Monumenti civili* Tav. 134, 3), sind auf funerären Denkmälern sehr häufig, *E. de Rougé, Notice sommaire des monuments égyptiens exposés dans les galeries du Musée du Louvre.* Nouv. édit. 1876 p. 109. 111. 135; vgl. z. B. den Papyrus der Isi-resʿau, *Th. Devéria, Catal. des manuscrits égyptiens qui sont conservés au Musée Égyptien du Louvre.* Paris 1875 p. 74 f. 3 nr. 31 Col. 10; den Papyrus des Chonsumes, *E. Ritter v. Bergmann, Übersicht der ägypt. Altertümer des K. K. Münz- und Antiken-Cabinetes.* Wien 1876 p. 18 f. nr. 13; die Grabsteine des Ka-Mose und des Cha-hapi in Berlin, *Ausführl. Verz. der ägypt. Altertümer.* Berlin 1894 p. 137 n. 7291; p. 272 nr. 2118; Stelen von Achmim im Museum von Gizeh, *Virey, Notice des principaux monuments exposés au Musée de Gizeh.* Le Caire 1893 p. 88 nr. 277; die Stele des Neferenp im Louvre (*Revillout*), *Musée égyptien du Louvre.* (*Cat. de la sculpture égyptienne*) p. 4 nr. 57; die Stele des Schreibers Jut in Turin, *Lanzone, Diz. di mitol. egizia* p. 396, Tav. 151, 2; den Kasten nr. 630 der Totenfiguren der Schedes-en-mut in Berlin, *Ausführl. Verz. der ägypt. Altertümer* p. 128 f.; die Totenbahre für die Kinder Apollonius und Zizoï ebenda, *Ausführl. Verzeichnis* p. 284 nr. 12441; den Basaltsarkophag des Tisikrates im Louvre, *E. de Rougé, Notice des monuments exposés dans la galerie d'antiquités égyptiennes salle du rez-de-chaussée et palier de l'escalier du Sud-Est au Musée du Louvre.* 7ᵉ éd. Paris 1883 p. 200 ff. nr. 40; das Sargfragment des Naspaheran in Wien, *E. Ritter v. Bergmann* a. a. O. p. 29. Stelle XIV. Sargfragment nr. 12. Überhaupt ist sie so recht eine Schutzgöttin der Toten, die auf den Särgen und anderen funerären Denkmälern unzählige Male (u. a. häufig geflügelt) dargestellt und angerufen oder dem Toten zum Trost erwähnt wird. Auf den Resten des Holzsargs des Menkaura (Mykerinos) im British Museum heifst es: „Osiris, König von Ober- und Unterägypten Menka-u-ra, ewig lebender! Gezeugt hat dich der Himmel, empfangen wurdest du von Nut, du bist vom Stamme des Seb, über dir breitet sich deine Mutter Nut in ihrer Gestalt als himmlisches Geheimnis. Sie verleiht dir, dafs du seiest ein Gott; nicht mehr hast du fortan Feinde, du König von Ober- und Unterägypten Menkaura, ewig lebender“; *A. Wiedemann, Ägypt. Gesch.* 1, p. 192.

In einem Papyrus des Louvre wird der Verstorbene angeredet: „Deine Mutter Nut hat dich empfangen im Frieden. Sie legt ihre beiden Arme hinter dein Haupt jeden Tag; sie schützt dich in dem Sarge; sie giebt dir sicheres Geleit in dem Gebirge des Todes; sie läfst walten ihren Schutz über dein Fleisch in ausgezeichneter Weise; sie schafft dir jeglichen Schutz für das Leben und volle Gesundheit in jeglicher Hinsicht“, *Pierret, Études égyptologiques* 1 p. 71 und *Dictionnaire d'archéologie égyptienne* p. 376.

Auf dem Sarge der Ta-maket in Berlin wird sie angerufen: „Steige herab, meine Mutter Nut, dafs du dich über mich beugest; setze mich unter die unzerstörbaren Sterne und unter die ruhelosen Sterne“, *Ausführliches Verzeichnis der ägypt. Altertümer* p. 144 nr. 10832. Auf dem dritten Sarge des Sutimes im Louvre spricht der Verstorbene zu ihr: „O meine Mutter, der Himmel, welche du dich ausstreckst über mich; mache, dafs ich ähnlich werde den Sternbildern! Möge der Himmel seine Arme gegen mich ausstrecken in seinem Namen ʿHimmelʾ; möge sie ausstrecken ihre Arme, um zu zerstreuen die Finsternisse und mir das Licht zurückzuführen“, *E. de Rougé, Notice sommaire des monuments égyptiens exposés dans les galeries du Musée Égyptien du Louvre.* Nouv. éd. 1876 p. 108.



3) Nut als Himmelskuh
(nach *Brugsch. Rel. u. Myth. d. alt. Ägypter* S. 208).

Und diese Gebete an Nut erstrecken sich über den ganzen Zeitraum der ägyptischen Geschichte. Aus den Pyramidentexten hat *Ad. Erman, Die Sprüche v. d. Himmelsgöttin, Aegyptiaca. Festschrift f. Georg Ebers z. 1. März 1897* p. 16—24 eine Anzahl Anrufungen zusammengestellt, von denen acht eng zusammengehörige ein uraltes Lied an Nut bilden. Sie lauten (die dem Urtexte bei ihrer funerären Verwendung beigefügten Bitten für den verstorbenen König sind in eckige Klammern geschlossen) folgendermafsen:

a. Kap. 212. Nut, du hattest (eine Seele) und du warst mächtig im Leib deiner Mutter Tefnut, als du noch nicht geboren warst. [Schütze den Pepi, daſs er nicht sterbe.]

b. Kap. 213. Dein Herz war mächtig und du warst . . . im Leibe deiner Mutter in deinem Namen „Nut".

c. Kap. 214. Du bist die Tochter, die in ihrer Mutter mächtig war, die als König erschien. [Verkläre den Pepi in dir, (daſs) er nicht sterbe.]

e. Kap. 215. Groſse, die zum Himmel wurde, ... du warst mächtig und warst ... und erfülltest jeden Ort mit deiner Schönheit. Die ganze Erde liegt unter dir, du hast sie erobert. Du hast dir die Erde und alle Dinge in deinen Armen umschlossen. [Setze dir diesen Pepi hin als einen unvergänglichen Stern, der an dir ist.]

f. Kapitel 216 ... Du hast ... bei Keb in deinem Namen „Himmel". Keb hat dir die ganze Erde an jedem Ort vereinigt.

g. Kap. 217. Du bist fern von der Erde . .? Auf deinem Vater Schu, über den du mächtig bist. Er liebte dich, er stellte sich unter dich und alle Dinge. Du nahmst dir jeden Gott fort zu dir mit seinem Schiff; du (setzt) sie als Leuchten an, daſs sie nicht von dir weichen als Sterne. [Lasse diesen Pepi nicht von dir fern sein, in deinem Namen „Himmel".]

h. Kap. 226. Nut! Zwei Augen erschienen an deinem Haupt. Du nahmst dir Horus und seine Zauberin, du nahmst dir Set und seine Zauberin! Du hast deine Kinder gezählt, in deinem Namen „rpt von Heliopolis". [Zähle den Pepi dem Leben zu, daſs er nicht sterbe.]

d. Kap. 227. Nut, du erschienst als König, weil du dich der Götter bemächtigtest und ihrer Seelen und ihres Erbes und ihrer Speisen und aller ihrer Habe. [Nut du wirst geben, daſs Pepi .... und lebe. Nut, wenn du lebst, so lebt auch Pepi.]

Mehrere Jahrtausende später erfleht noch die Aufschrift eines grünen Jaspis im British Museum die Huld der Göttin: *Δὸς χάριν, θεὰ Νοῦτι, πρὸς Σεραπάμωνα*, *W. Froehner, Mélanges d'épigraphie et d'archéologie.* Paris 1873 nr. II p. 6—7. *British Museum. A guide to the first and second Egyptian rooms in the department of Oriental antiquities.* 1874 p. 116. Case 86. G. 283. [Drexler.]

Nutios (*Νούτιος*), Sohn des Laphrios, Enkel des Kastalios, Herrscher in Delphi. Unter seiner Herrschaft holten die in Kriege mit ihren Nachbarn verwickelten Delphier den Akrisios aus Argos, der dort die delphische Amphiktyonie gründete. *Schol. Eur. Or.* 1094. [Stoll.]

Nutritores Dii s. Kurotrophos.

Nutrix s. Kurotrophos u. vgl. *Usener, Götternamen* S. 128f.

Nycheia (*Νύχεια*), 1) eine der drei Nymphen, welche in Mysien den Knaben Hylas in den Quell zogen; die beiden andern hieſsen Euneika und Malis. *Theokrit.* 13, 45. — 2) Tochter des Okeanos und der Tethys, Quellnymphe auf Taphos, *Epigr. adesp. Anth. Pal.* 9, 684. [Stoll.]

Nychia (*Νυχία*), Beiname 1) der Leto, s. d. Näheres unt. Mychioi Theoi Bd. 2 Sp. 3298, 37 ff.; — 2) der Daeira-Persephone, *Apoll. Rhod.* 3, 847, wozu das *Schol.* a. a. O. bemerkt *νυχίαν δὲ εἶπεν ἤτοι διὰ τὸ χθονίων βασιλεύειν (νύκτα γὰρ τὸν ἀφώτιστον τόπον φασίν), ἢ ἣν νυκτὸς ἱλάσκονται.* Über Persephone als Unterweltsgöttin s. d. Art. Kora Bd. 2 Sp. 1334; — 3) der Artemis-Hekate, *Cornutus de nat. deor.* p. 208 *Osann.* [Höfer.]

Nychios (*Νύχιος*), ein Aithiope, Genosse des Memnon vor Troia, *Quint. Sm.* 2, 364. [Stoll.]

Nyktaia (*Νυκταία*), Tochter des Nykteus = Nyktimene (s. d.), *Lactantius Placidus* zu *Stat. Theb.* 3, 507. Vgl. Nykteus 3. [Höfer.]

Nykteis (*Νυκτηΐς*), 1) Tochter des Nykteus (s. d.), Gemahlin des Polydoros, Mutter des Labdakos. *Apollod.* 3, 5, 5. *Tzetz. Chiliad.* 6, 564. — 2) = Antiope, *Ovid. Met.* 6, 111. *Propert.* 1, 4, 5. [Höfer.]

Nyktelios (*Νυκτέλιος*), Beiname des Dionysos, *ᾧ νύκτωρ τὰ μυστήρια ἐπιτελεῖται*, *Etym. M.* 609, 20; vgl. *Schol. vet. Soph. Ant.* 1146: *ἐν νυκτὶ αἱ Διονύσια καὶ χορεῖαι γίνονται, ὅθεν καὶ Νυκτέλιος*, *Plut. de ει Delph.* 9. *Nonn. Dionys.* 22, 5. *Anth. Pal.* 9, 524, 14. *Ovid. Met.* 4, 15. *Ars amat.* 1, 567; vgl. *Hesych. νυκτελεῖν· ἐν νυκτὶ τελεῖν.* In Megara befand sich ein *ναὸς Διονύσου Νυκτελίου*, *Paus.* 1, 40, 6; vgl. den Art. Dionysos Bd. 1 Sp. 1034 und *Rohde, Psyche* 342, 1, der auf den nahen Zusammenhang des Dionysos Nyktelios mit der Nyx und die Beziehungen beider Gottheiten zum Orakeldienst aufmerksam macht. Das nächtliche Fest des Gottes hieſs *Νυκτέλια (ὧν τὰ πολλὰ διὰ σκότους δρᾶται)*, *Plut. Quaest. Rom.* 112; vgl. *Soph. Ant.* 1146, wo Dionysos *νυχίων φθεγμάτων ἐπίσκοπος* heiſst, und *Eur. Bakch.* 485 f., wo Dionysos auf des Pentheus Frage *τὰ δ' ἱρὰ νύκτωρ, ἢ μεθ' ἡμέραν τελεῖς;* antwortet *νύκτωρ τὰ πολλά· σεμνότητ' ἔχει σκότος*; vgl. Nyktipolos. [Höfer.]

Nykteus (*Νυκτεύς*), 1) Vater der Antiope (s. d.), Bruder des Lykos (s. d.) und Orion. **A.** Über seine Abstammung lauten die Angaben verschieden. Nach *Hygin Astron.* 2, 21 sind Nycteus und Lycus Söhne des Neptun und der Plejade Celaeno. Damit stimmt *Hygin fab.* 157, wo die Söhne Neptuns aufgezählt werden, nur zum Teil überein. Denn Celaeno heiſst dort die Tochter des Ergeus. Aber die Richtigkeit der Überlieferung an dieser Stelle ist zweifelhaft. Denn für „*Euphemus et Lycus et Nycteus ex Celaeno, Ergei filia*" schlägt *Bunte* vor: *Euphemus ex Europa, Tityi filia, Lycus et Nycteus ex Celaeno, Atlantis filia, Erginus* mit Verweisung auf *fab.* 14 p. 42, 16 und 42, 20 seiner Ausgabe. Dagegen hält *M. Schmidt* p. 14, 8 seiner Ausgabe die Namen Euphemus und Nycteus für gefälscht und den Namen Ergeus für verdächtig, und führt für Ergei 'Erginus' als Konjektur *Bursians* an. Auch *Apollodors* Angaben sind widersprechend. Denn 3, 10, 1, 3 (3, 111 *Wagner*) nennt er Nykteus und Lykos Söhne des Hyrieus und der Nymphe Klonie (*Κλονίη*), seine und der Polyxo Tochter Antiope. Da an dieser Stelle (3, 10, 1, 2) Hyrieus als Sohn des Poseidon und der Plejade

Alkyone (ebenso *Hygin fab.* 157, Ausg. *Schmidt* p. 14, 1; *Pseudo-Eratosthenis Catasterismi* 23, Ausg. *Olivieri* p. 27, 12 f.) und als Bruder der Aithusa und des Hyperenor bezeichnet wird, so ist Nykteus Enkel des Poseidon und der Alkyone. Aber kurz vorher hat *Apollodor* den Lykos, der sonst Bruder des Nykteus heifst, als Sohn des Poseidon und der Plejade Kelaino genannt und diesen von dem andern Lykos, dem Bruder des Nykteus, durch den Zusatz unterschieden: *ὃν Ποσειδῶν ἐν μακάρων ᾤκισε νήσοις*. Offenbar sind hier zwei nicht völlig übereinstimmende Überlieferungen neben einander gestellt. Demnach dürfen wir annehmen, dafs die Brüder Nykteus und Lykos bald Söhne, bald Enkel des Poseidon genannt wurden. Der Widerspruch würde sich lösen, wenn sich nachweisen liefse, dafs ursprünglich Hyrieus, der Eponymus von Hyria, nichts anderes ist als ein Beiname des Poseidon, der in dem am Euripus in der Nähe von Aulis gelegenen Städtchen Hyria verehrt wurde. *Ὑρίη* nennt *Homer* im Schiffskatalog *Il.* 2, 496 an erster Stelle. *Strabo* 9, 404 giebt an: *ἔνιοι δὲ τὰς Ὑσιὰς Ὑρίην λέγεσθαί φασι . . . ἄποικον Ὑριέων, κτίσμα δὲ Νυκτέως τοῦ Ἀντιόπης πατρός.* Hysiai liegt am Nordabhange des Kithairon nicht weit von dem am Südabhang gelegenen Eleutherai entfernt, in dessen Nähe Antiope, des Nykteus Tochter, die Zwillinge Amphion und Zethos gebar.*) Da auch *Hesiod* in den *Eoien fragm.* 147 *Kinkel* (*ἢ οἵην Ὑρίη Βοιωτίη ἔτρεφε κούρην*; vgl. *Steph. Byz.* *Ὑρία*) dieselbe Form wie *Homer* hat, ist daran festzuhalten, dafs die Hafenstadt Hyria und nicht die Bergstadt Hysiai der Geburtsort der Antiope ist. Immerhin mögen beide Städte zu einander in einem näheren Verhältnisse gestanden haben, da bei *Strabo* a. a. O. Hysiai eine Gründung des Nykteus und eine Kolonie von Hyria genannt wird. Zu beachten ist auch, dafs das für die Antiopesage wichtige Eleutherai von Eleuther, dem Sohne der Aithusa, der Schwester des Hyrieus, gegründet wurde (vgl. unter Eleuther). Hyria mufs in einer gewissen Zeit einen gröfseren Einflufs im südlichen Böotien gehabt haben, der später durch das Aufkommen Thebens in Vergessenheit geriet. (Andere Auffassung bei *Preller-Robert Gr. M.* 1⁴, 467 und *Preller-Plew* 2³, 30 Anm. 3). Auch der Name der Nymphe Klonie (*Κλονίη*), der Gattin des Hyrieus, weist auf Böotien hin; denn er läfst sich nicht trennen von *Κλονίος*, einem der Führer der Böoter, der im *Schiffskatalog* v. 495 (unmittelbar vor Hyria) genannt ist und später (*Il.* 15, 340) noch einmal vorkommt; seinen Stammbaum hat *Diodor* 4, 67 überliefert. Die Bedeutung der Küstenstadt Hyria für die böotische Sage ergiebt sich ferner daraus, dafs jener Euphemus, den *Hygin fab.* 157 Sohn des Neptun und der Celaeno nennt, dem Gotte in dieser Stadt von der Mekionike geboren wurde, wie ein Fragment von *Hesiods Eoien* (*fr.* 146 *Kinkel*) zeigt. Ebenso ist Hyria die Geburtsstätte des Riesen Orion; vgl. *Strabo* 9, 404. Die Sage, wie die Götter Zeus, Poseidon, Hermes dem gastfreien, kinderlosen Hyrieus zu diesem Sohne verholfen haben, macht in ihrer urwüchsigen Derbheit den Eindruck hohen Alters. Vgl. *Preller-Robert Gr. M.* 1⁴, 453 Anm. 5 und *H. Peter* im Anhang zu *Ovid Fast.* 5, 493. Jedenfalls weifs diese Sagenfassung nichts davon, dafs Hyrieus auch der Vater des Nykteus und Lykos gewesen ist. Ferner ist Hyria wohl auch der Ort, wo Agamedes und Trophonios dem Hyrieus das Schatzhaus erbaut haben, *Paus.* 9, 37, 3. Weiteres über die Bedeutung von Hyria giebt *Ottfr. Müller, Orchomenos und die Minyer* 1, 92; vgl. *Eustathius* zu *Il.* 2, 496 p. 264, 40 ff.

B. Eine andere Wendung der Sage bringt Nykteus mit Theben in Verbindung. Bei *Apollodor* 3, 5, 5 (3, 40 *Wagner*) heifst Nykteus Sohn des Chthonios, eines der thebanischen Sparten (vgl. Bd. 1 Sp. 907). Nach Kadmos herrscht über Theben dessen Sohn Polydoros, der Nykteis (*Νυκτηΐς*), die Tochter des Nykteus, zur Gattin hat und von ihr den Sohn Labdakos. Dieser hinterläfst den Laios als einjähriges Kind. Da reifst Lykos während der Kindheit des Laios die Herrschaft an sich; denn die Brüder Lykos und Nykteus, die beide von der Insel Euböa nach Böotien geflohen waren, bewohnten, nachdem sie Phlegyas, den Sohn des Ares und der Dotis (*τὸν Ἄρεος καὶ Δωτίδος τῆς Βοιωτίας*), getötet hatten, die Stadt Hyria*) und (von dort nach Theben übergesiedelt)**) erlangen sie wegen ihrer Freundschaft mit Pentheus das Bürgerrecht. Daher mafste sich Lykos, von den Thebanern zum Polemarchen erwählt, die Herrschaft an, wurde aber nach zwanzigjähriger Regierung von Zethos und Amphion getötet. Daran schliefst sich die Erzählung von Antiope, der Tochter des Nykteus, von ihrem Verkehr mit Zeus, von ihrer Flucht nach Sikyon zum Epopeus (vgl. *Scholion* zu *Apollon. Rhod.* 4, 1090), der sie heiratete. Nykteus tötete sich aus Schmerz über die Schande seiner Tochter und übertrug seinem Bruder Lykos die Rache an Epopeus und Antiope. Das Übrige vgl. unter Lykos und Antiope. Mit der ausführlichen Erzählung *Apollodors* stimmt nur zum Teil überein *Hygin* in *fab.* 8, die für die Inhaltsangabe der euripideischen Antiope gilt (vgl. die *Litteratur* bei *Nauck Tr. Gr. Fragm.*² 410 ff.) und in der kürzern, wieder abweichenden Fassung der *fab.* 7, worüber das weitere unter Lykos Bd. 2, Sp. 2184, 42 ff. Übereinstimmend heifst bei *Hygin* Nykteus der Vater der Antiope; *fab.* 8 nennt er ihn König in Böotien, nicht — wie man erwarten sollte — „in Theben“.

C. Wieder eine andere Fassung der Sage findet sich bei *Pausanias* 2, 6, 1 ff., die dieser als die sikyonische Sage bezeichnet. Nachdem *Pausanias* die Reihe der Könige Sikyons

*) „Am Fufse der Stadt (Gyphtokastro = Eleutherai) sprudelt dicht an der Strafse eine reiche frische Quelle hervor, ohne Zweifel die, an welcher nach der Sage Antiope dem Zeus die Zwillinge Amphion und Zethos gebar.“ *Vischer, Erinnerungen u. Eindr. aus Gr.*² S. 533.

*) *Wagner* läfst in seiner Ausgabe (1894) nach dem Vorgange *Heynes* *ἀπὸ Εὐβοίας* weg, gegen die Handschriften, *Unger* vermutet *ἀπὸ Πεῤῥαιβίας*.

**) so nach *Heynes* sehr wahrscheinlicher Ergänzung der Lücke.

von Aigialeus bis Korax aufgezählt hat, führt er fort: „Um die Zeit, wo König Korax kinderlos gestorben war, kam Epopeus aus Thessalien dorthin und erhielt die Regierung. Während seiner Herrschaft fiel zuerst ein feindliches Heer in das Land ein, das vorher immer im Frieden gelebt hatte. Denn Antiope, des Nykteus Tochter, unter den Hellenen wegen ihrer Schönheit berühmt, von der auch die Sage ging, sie sei nicht das Nykteus, sondern des böotischen Flufsgottes Asopos Tochter gewesen, war von Epopeus geraubt worden. Die Thebaner kamen daher mit Heeresmacht ins Land; in der Schlacht wurden Nykteus und Epopeus verwundet, jener so schwer, dafs er nach Theben zurückgebracht starb, während Epopeus als Sieger der Athene einen Tempel für die gewonnene Schlacht erbaute. Nykteus, der in Theben die Vormundschaft für Labdakos, den Sohn des Polydor, führte, übergiebt sterbend die Herrschaft seinem Bruder Lykos und bittet ihn mit einem gröfseren Heere Rache an Epopeus und Antiope zu nehmen. Da aber inzwischen auch Epopeus an seiner Verwundung gestorben ist, und sein Nachfolger Lamedon, der Sohn des früheren Königs Koronos von Sikyon, freiwillig die Antiope ausliefert, fällt für Lykos der Grund zu dem Kriegszuge weg. Antiope, nach Böotien zurückgebracht, gebar bei Eleutherai die Brüder Zethos und Amphion. Auf diese Angabe kommt *Pausanias* noch einmal zurück 9, 5, 5; vgl. unter Lykos Bd. 2 Sp. 2185, 57 ff.

D. Die Antiopesage, in die Nykteus gehört, hat ihre Heimat im südlichen Böotien mit seinem Hauptflufs Asopos. In der ältesten Quelle heifst Antiope Tochter des Asopos, *Od.* 11, 260 ff. Für den Asopos tritt in späterer böotischer Sage Nykteus ein, der Sohn des Hyrieus. Daher will der *Scholiast* zu *Apollon. Rh.* 1, 735 Antiope, die Tochter des Asopos, von der Tochter des Nykteus unterscheiden. Es ist aber nicht glaublich, dafs erst die Tragiker den Nykteus als Vater der Antiope eingeführt haben, wie das *Scholion M* zu *Od.* 11, 260 angiebt; vielmehr haben diese, insbesondere *Euripides*, wohl die Sage bei einem späteren epischen Dichter oder bei einem Logographen gefunden, z. B. bei *Hellanikos*; vgl. *Scholion* zu *Il.* 18, 486 und *Otfr. Müller, Orchomenos*[2] S. 458. Die Heimat dieser Sagenform ist Hyria am Euripus gewesen, das *Hesiod* in den *Eoien* (*frgm.* 147 *Kinkel*) als Geburtsort der Antiope genannt hat. Dann bemächtigt sich Theben der Sage; Nykteus und sein Bruder Lykos sind Wohlthäter des Landes, indem sie Phlegyas, den gewaltthätigen König der ruchlosen Phlegyer von Orchomenos und Panopeus, töten. Beide unterbrechen die Königsreihe der Kadmeer, entweder als Vormünder des Labdakos und Laios, oder als Gewaltherrscher, oder als Könige der Stadt Theben oder des Landes Böotien. Polydoros, der Sohn des Kadmos, hat Nykteis, die Tochter des Nykteus, zur Gattin und von ihr den Sohn Labdakos. Die Flucht der Antiope nach Sikyon zu Epopeus, der Tod des Nykteus, die Rache, die Lykos im Auftrage seines Bruders an Epopeus von Sikyon nimmt, alle diese Züge könnten in einem thebanischen Heldenliede gestanden haben; erwähnt war die Sage schon in den *Kyprien* (*Proklos* bei *Kinkel, Ep. Gr. Frgm.* p. 18). in denen Antiope Tochter des Lykurgos (= Lykos) hiefs.*) *Paus.* 2, 6, 1 giebt die sikyonische Sage, nach der Nykteus selbst den Heereszug gegen Sikyon führt und in der Schlacht tödlich verwundet wird. Die weitere Fassung dieser Sage wird mit Recht als ein Stück „lokalpatriotischer Sagenbildung" bezeichnet; vgl. unter Lykos Bd. 2 Sp. 2185, 13 ff.

E. Aus den uns überlieferten Bruchstücken des Antiopemythus läfst sich erkennen, wie auf die Weiterbildung der Sage die wirklichen Beziehungen der betreffenden Städte zu einander eingewirkt haben. Älter als diese politischen Beziehungen ist die Natursymbolik dieser Sage, auf die namentlich *Roscher, Über Selene u. Verwandtes* S. 140—143 hingewiesen hat. „Der Tag der Konjunktion (σύνοδος) von Mond und Sonne (d. i. der Neumond) galt für die Zeit, an der beide Gestirne sich begatten, oder zu der der Sonnengott die ihm still und heimlich nachgehende Selene raubt (ebd. 77 f.). An diese Vorstellung erinnert nun auch die Entführung der (Mondgöttin) Antiope durch den (Sonnengott) Epopeus. Nykteus und Lykos, die Söhne des Hyrieus, bringt *Roscher* mit dem Abend- und Morgenstern zusammen (vgl. *ebd.* 143) und macht auf die Personifikation von Sternen aufmerksam, die in der ganzen Genealogie von Hyrieus hervortritt (vgl. *ebd.* Anm. 616). Namentlich ist auch zu beachten, dafs die Sage Orion, den Sohn des Hyrieus, nach seinem Leben auf der Erde als ein berühmtes Sternbild an den Himmel versetzte. Eine andere Auffassung vertritt *Usener, Götternamen* S. 199 f. Nachdem vorher auseinandergesetzt ist, von welchem Einflufs die Verehrung des lichten Tageshimmels für alle Glieder der indoeuropäischen Völkerfamilie gewesen ist, und wie sich die mit dieser Verehrung verbundenen Vorstellungen dem Griechen in den Begriff des Zeus angesammelt haben, fährt er fort, vermutlich habe schon vor der Trennung des italischen und griechischen Zweiges eine Erneuerung des Begriffes stattgefunden, und zwar mit Hilfe der Wurzel 'luk', leuchten, die in ἀμφιλύκη, λυκάβας u. s. w. nach Stamm und Bedeutung erhalten sei. Dann heifst es weiter: „Dafs Lykos, persönlich gedacht, ehemals nichts anderes als 'Leuchter', 'Lichtbringer' bedeutete, steht vollkommen fest durch gegensätzliche Paare, in denen der Begriff sich wiederholt. Die böotische Sage kennt Lykos und Nykteus als Brüder, die sich in der Herrschaft in der Weise ablösen, dafs Lykos dem älteren Bruder, dem Vater der Antiope, folgt, genau entsprechend der griechischen Sitte, den neuen Zeitabschnitt mit dem Anbruch der Nacht zu beginnen; umgekehrte Abfolge hat die arkadische Sage in Lykaon und seinem überlebenden Sohne Nyktimos." Demnach fafst *Usener* Nykteus als Nachthimmel, Lykos als Tageshimmel auf. —

*) *Bethe, Thebanische Heldenlieder*, hat sich leider über diesen Teil thebanischer Sagen nicht ausgesprochen.

Die Auffassung *Roschers* leuchtet mir mehr ein. 'Nykteus und Lykos sind Söhne Neptuns und der Kelaino' heifst für die Bewohner Böotiens nichts anderes, als Abendstern und Morgenstern steigen bei ihrem Aufgang aus dem ägäischen Meere auf und werden sichtbar, wenn der Schatten der Nacht (der Erdschatten) sich im Osten am Himmel erhoben hat. Antiope ist die Tochter des Nykteus: die am Himmel glänzende Mondsichel oder Mondscheibe gilt für die Tochter des Abendsterns, des schönsten und hellsten Sternes am griechischen Nachthimmel, „dessen Glanz kaum von dem des Mondes übertroffen wird" (*Ilias* 22, 318, *Preller-Robert Gr. M.* 1⁴, 447). Für die Anwohner der Asoposebene kommt der Morgenstern von den Bergen Euböas her; deshalb ist wohl *Apollod.* 3, 5, 5 *ἀπὸ Εὐβοίας* beizubehalten. Auch die Sage von der Flucht der Antiope, von dem Thun und Leiden des Nykteus und Lykos wird zusammenhängen mit den Beobachtungen, welche die Anwohner der Asoposebene über das Wiedererscheinen der Mondsichel nach dem Neumond, über Auf- und Untergang des Abend- und Morgensterns machten. Im späteren Epos sind diese symbolischen Sagen mit Sagen von kriegerischen Ereignissen zwischen den einzelnen Städten verschmolzen worden. Auch die Sage von der Geburt des Amphion und Zethos bei Eleutherai entspringt aus der alten Vorstellung, nach welcher, wie *Roscher* a. a. O. S. 142 Anm. 606 sagt, die kleineren Lichtwesen am Himmel Kinder der Sonne und des Mondes sind, nur braucht man Amphion und Zethos nicht wieder für Abend- und Morgenstern anzusehen, sondern für ein Doppelgestirn oder Sternpaar, das für jene Gegenden sichtbar war, wie z. B. im Sternbild der Zwillinge die beiden Sterne Kastor und Pollux, die dessen Hauptsterne bilden. Damit würden die Worte des *Scholions* zu *Od.* 19, 518 (*Ἀντιόπῃ*) *τῇ Νυκτέως Ζεὺς μίγνυται. ἐξ ἧς Ζῆθος γίγνονται καὶ Ἀμφίων. οὗτοι τὰς Θήβας οἰκοῦσι πρῶτοι καὶ καλοῦνται Διὸς κοῦροι λευκόπωλοι* einen tieferen Sinn bekommen, vgl. *Eurip. Phoen.* 606; *Herc. fur.* 29 f.; *Hesychius* unter *Διόσκουροι*; *Preller-Plew Gr. M.* 2³ S. 31 mit Anm. 2.

2) Nykteus, Vater der Kallisto (s. Bd. 1 Sp. 931) nach der Angabe des epischen Dichters *Asios* von Samos, *Apollod.* 3, 8, 2, 2 (3, 100 *Wagner*) und *Kinkel, Ep. Gr. Frgm.* 205, 9. Die Stelle bei *Apollodor* ist deshalb bemerkenswert, weil dort die abweichenden Angaben des *Eumelos*, *Hesiod* und *Pherekydes* zugleich angeführt werden. Aus dem oben Entwickelten ergiebt sich, dafs Lykaon und Kallisto der arkadischen Sage dem Nykteus und der Antiope der böotischen Sage sehr nahe stehen und derselben Natursymbolik entsprungen sind. Zu vergleichen ist die Variante der Antiopesage in den *Kyprien* (*Proklos* bei *Kinkel, Ep. Gr. Frgm.* p. 18), nach der Lykurgos (= Lykos) der Vater der Antiope ist.

3) Nykteus, Vater der Nyktimene oder Nyctaea. Nykteus wird genannt von dem Scholiasten *Lactantius Placidus* zu *Statius Thebais* 3, 507 und zwar als König der Äthiopen, die Tochter heifst Nyctaea. *Hygin fab.* 204. 253 nennt den Vater Epopeus, König der Lesbier (Bd. 1 Sp. 1295 unter Epopeus), die Tochter Nyctimene. Auch *Ovid* erwähnt die Sage von der Nyctimene *Metamorph.* 2, 590 ff. als eine lesbische (*quae per totam res est notissima Lesbon*). Demnach liegt hier eine lesbische Variante der Antiopesage vor.

4) Nykteus, Vater der Hyrmine, der Mutter des Augeias (Bd. 1 Sp. 2860 unter Hyrmine) nach dem *Scholiasten* zu *Apollon. Rhod.* 1, 172. Auf den Zusammenhang der Sagen vom Schatzhaus des Augeias und dem des Hyrieus hat *Otfr. Müller, Orchomenos* 1², 88. 90. 92 ff. aufmerksam gemacht.

5) Nykteus ein Rofs am Viergespann des Pluto bei *Claudian de raptu Proserpinae* 1, 285. Die anderen Rosse sind Orphnaeus, Aethon, Alastor. [Wörner.]

Nyktimene (*Νυκτιμένη*), Tochter des Epopeus, Königs der Lesbier, oder des Nykteus (s. d.). Wegen ihrer Schönheit von dem eignen Vater entehrt, verbarg sie sich aus Scham in den Wäldern, wo Athene (oder die Götter) sie aus Erbarmen in eine Eule verwandelte (*quae pudoris causa in lucem non prodit, sed noctu paret*). *Hyg. fab.* 204. 253. *Lutat. ad Stat. Theb.* 3, 507. *Myth. Vat.* 1, 98. 2, 39. *Serv. Verg. Georg.* 1, 403. Bei *Ov. Met.* 2, 590 ff. und *Myth. Vat.* 2, 39 wird die Schuld der Nyktimene beigemessen; an letzterer Stelle wird als Vater Nykteus, ein König der Aithiopen, oder Proitos genannt. [Wagner.]

Nyktimos (*Νύκτιμος*), 1) einer der fünfzig Söhne des arkadischen Lykaon (*Apollod.* 3, 8, 1, 2 u. 6. *Paus.* 8, 3, 1); seine Mutter war nach *Schol. Eurip. Or.* 1646 Orthosia. Als Zeus die Söhne des Lykaon, die ihm das Fleisch eines Knaben vorgesetzt hatten, durch seine Blitze zerschmetterte, verschonte er auf Bitten der Ge den jüngsten, Nyktimos, der dann seinem Vater in der Herrschaft folgte (*Apollod.* 3, 8, 1, 6 u. 2, 1, daraus *Tzetz. Lycophr.* 481, woraus *Natalis Comes* 9, 9 das angebliche Fragment des *Hekataios* nr. 375 *M.* zurecht gemacht hat, vgl. *Heyne, Observ. ad Apollod.* 263). Als ältester Sohn des Lykaon übernahm er nach dessen Tode die Herrschaft über ganz Arkadien, während seine Brüder in verschiedenen Landesteilen Städte gründeten (*Paus.* 8, 3, 1). Nach *Usener* (*Götternamen* 199 f.) verrät sich der ursprüngliche Sinn der Sage in dem Gegensatze der Namen Lykaon = Lichtbringer und Nyktimos, wie Lykos und Nykteus. Sein Sohn war nach einigen Periphetes, von dem Psophis, der Erbauer der gleichnamigen Stadt, abstammte (*Paus.* 8, 24, 1). *Ps. Plutarch* (*Parall. min.* 36, 1, angeblich nach *Zopyrus von Byzanz, F. H. G.* 4, 531) nennt Phylonome, eine Begleiterin der Artemis, als Tochter des Nyktimos und der Arkadia. Dafs ihn *Tzetzes* (*Lycophr.* 478) als *ἐκ δρυὸς τεχθεὶς* bezeichnet, ist ein Mifsverständnis der Stelle des *Lycophron* (vgl. d. *Schol.*). Unter der Regierung des Nyktimos soll die Deukalionische Flut über Griechenland hereingebrochen sein, wie einige meinten wegen des von den Söhnen des Lykaon verübten Frevels (*Apollod.* 3, 8, 1, 6. *Schol. Eurip. Or.* 1646. *Tzetz. Lycophr.* 72 u. 481). — Spätere

Sagenbildung, welche das Grausige der That noch steigern wollte, bezeichnete den Nyktimos selbst, den der Vater mit eigner Hand schlachtete (*Nonnos*), als das dem Zeus dargebrachte Opfer (*Schol.* u. *Tzetz. Lycophr.* 481. *Nonn. Dionys.* 18, 20ff. *Clem. Alex. Protrept.* 2, 36. *Arnob.* 4, 24. Wenn jedoch *Immerwahr* (*Kulte u. Mythen Arkadiens* 15) diese Sagenwendung erst der späten Kaiserzeit zuschreibt, so übersieht er, dafs bereits *Lycophron* den getöteten Knaben Nyktimos nennt (*λυκαινομόρφων Νυκτίμου κρεανόμων* 481). Denn dafs der geschlachtete fremde Knabe zufällig Nyktimos geheifsen habe, ist eine Verlegenheitsauskunft des *Scholiasten* z. d. St.

2) Angeblich ältester Name des später Stymphalos und endlich Alpheios genannten Flusses in Arkadien (*Ps. Plut. de fluv.* 19, 1). *E. Curtius* (*Peloponn.* 1, 274, 34) erklärt diesen Namen aus dem nächtlichen, d. h. unterirdischen Lauf des Flusses, doch ist der Angabe wegen ihrer Quelle keine Bedeutung beizumessen. [Wagner.]

Nyktipolos (*Νυκτιπόλος*), Beiname 1) des Zagreus-Dionysos. *Eur. fr.* 475, 11; vgl. Nyktelios — 2) der Brimo-Hekate, *Apoll. Rhod.* 4, 1020 (= *Etym. M.* 213, 50). *Cornutus de nat. deor.* p. 208 *Osann.* [Höfer.]

Nyktophylax (*Νυκτοφύλαξ*). Bei *Lucian Peregr.* 27 wird erzählt, dafs Peregrinos Proteus alte Orakelsprüche verbreiten liefs, *ὡς χρεὼν εἴη δαίμονα νυκτοφύλακα γενέσθαι αὐτόν*, und *Lucian* a. a. O. 28 hält es für wahrscheinlich, dafs sich wirklich Einfältige genug finden würden, die behaupten *νύκτωρ ἐντετυχηκέναι τῷ δαίμονι τῷ νυκτοφύλακι·* auch ein angebliches Sibyllenorakel existierte, des Inhalts, wenn Peregrinos Proteus durch seinen Feuertod zum Olymp eingegangen sei, *νυκτιπόλον τιμᾶν κέλομαι ἥρωα μέγιστον σύνθρονον Ἡφαίστῳ καὶ Ἡρακλῆϊ ἄνακτι*, *Luc.* a. a. O. 29. Nach *Usener, Götternamen* 264 ist der *δαίμων Νυκτοφύλαξ*, dieser „göttliche Nachtwächter“, nicht etwa eine Erfindung des Peregrinos, sondern ein echter Daimon oder Heros, entsprungen aus dem Verlangen und dem Bedürfnis nach göttlichem Schutze bei Nacht. Peregrinos würde wohl schwerlich auf diesen Gedanken gekommen sein, wenn er nicht der Vorstellung des Volkes geläufig gewesen wäre; ähnliche Daimonen sind der zu Myrine verehrte *Τειχοφύλαξ*, *Hesych.*, oder der „Grenzwächter“ *Ὁροφύλαξ*, der in der Kibyratis Verehrung genofs, *Journ. of hell. stud.* 8, 236; man vergleiche ferner den Herakles Hoplophylax (s. d.) und den Apollo *Προφύλαξ* auf Amorgos, *Corr. hell.* 15, 597, 24. [Höfer.]

Nykturos (*Νυκτοῦρος*) hiefs bei den am *Κρόνιον πέλαγος* wohnenden Hellenen der sonst *Φαίνων* genannte Planet Kronos (Saturn, s. *Max. Mayer* oben u. d. Art. Kronos Bd. 2 Sp. 1474 Z. 56ff.), *Plut. de facie in orbe lunae* 26. Andere wollen *Νυκτουργός* lesen. [Höfer.]

Nymphaia (*Νυμφαία*) heifst Ariadne auf einer spitzen panathenaischen Amphora des brit. Mus., wo sie dem Dionysos libierend dargestellt ist, *Gerhard. Arch. Zeit.* 10 (1852), 181. *C. I. G.* 4, 7479. [Höfer.]

Nymphaios, Name einer Gottheit, die auf den der späten Kaiserzeit angehörigen, 1850 in der Vigna Marini gefundenen und von *R. Wünsch* unter dem Titel „*Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom*“. Leipzig 1898 herausgegebenen Bleitafeln angerufen wird. Der Name begegnet gewöhnlich in Verbindung mit mehreren anderen Götternamen, so nr. 16 Zeile 15ff. *ὑμῖς δέε Φρυγια δέε Νυφεε Εἰδωνεα νεοιεκατοικουσε*, Zeile 53ff. *ὑμῖς δέ[ε] Φρυγ]ια δέε Νυμφεε Εἰδωεα νεοικουσε κατοικουσε*; nr. 17 Z. 5ff. *ὑμῖς δέε Φρυγια δέε Νυμφεε Εἰδωνεα νεαενκωαενκωρω*; nr. 19 Zeile 4ff. *ὑμῖς δ]έε Φρυγια δέε [Νυμ]φε Εἰδωνεα νεενκωρω [κατ]οικουσε* u. s. w., s. Index 4 p. 121 s. v. Deus Nymphaeus. Etymologisch erklärt *Wünsch* p. 81 den Nymphaios als einen „Gott der Nymphen, des Wassers“. Den vorher genannten Gottesnamen liest er, von der mehrfach, so nr. 21 links Zeile 9 vorkommenden Namensform *δεεφυδρια* ausgehend, Ephydrias, vergleicht diesen Namen mit dem Beiwort der Nymphen *ἐφυδριάδες* (*Anthol.* 9, 327. 329) und erkennt somit in dem Gott gleichfalls einen Schutzherrn des Wassers. In dem dritten Gottesnamen sieht er eine Vermischung des jüdischen Adonaï mit dem hellenischen Aïdoneus (p. 82). Da nun auf denselben Tafeln Osiris angerufen wird, der Gott der Unterwelt, der den Seelen das *ψυχρὸν ὕδωρ* giebt und im *Pap. Leydensis V* VII, 23 von sich sagt: *ἐγώ εἰμι Ὄσιρις ὁ καλούμενος ὕδωρ*, so bezieht *Wünsch* (p. 86) auch die Anrufung des Deus Ephydrias deus Nymphaeus Aidoneus auf Osiris. [Drexler.]

Nymphegetes (*Νυμφηγέτης*) Beiname 1) des Apollon auf einer Inschrift von der Insel Thasos *Νύμφησιν κἀπόλλωνι νυμφηγέτῃ θῆλυ καὶ ἄρσεν ἂμ βόλῃ προσέρδειν· ὄιν οὐ θέμις οὐδὲ χοῖρον.* *Michaelis* bei *Gerhard, Denkmäl.* etc. 14 (1867) nr. 217. *Amer. Journ. Arch.* 5, 417ff. *Renner* in den *Leipz. Stud.* 1868, 1, 158. Eine Inschrift aus Samos zeigt auf der einen Seite *Ἀπόλλωνος Νυμφηγέτεω*, auf der anderen *Νυμφέων*, *Corr. hell.* 4 (1880), 335. — 2) des Poseidon *Cornut. de nat. deor.* 22 p. 129 *Osann*, wo er *Νυμφαγέτης* heifst; *νύμφαι γάρ εἰσιν αἱ τῶν ποταμίων ὑδάτων πηγαί.* [Höfer.]

Nymphen (*Νύμφαι*).

I. Etymologisches.

Der Name *Νύμφη* (über die nichtnasalierte Form *Νύφαι* z. B. auf der Françoisvase vgl. *Gustav Meyer, Griechische Grammatik*[3] S. 284; *Kretschmer, Griech. Vaseninschr.* S. 162f.) hat in der griechischen Mythologie keine andere Bedeutung an sich als reifes Mädchen, Fräulein. Die Versuche, schon aus dem Namen heraus die Hinweisung auf das feuchte Element zu entnehmen und denselben mit der Sanskritwurzel *nabh*, dem Worte *nabhas* = *νέφος νεφέλη* (so auch *Fick, Wörterb. der indogerm. Spr.*[3] 1, 648) in Verbindung zu bringen, sind sprachlich bedenklich und scheitern an der schon bei *Homer* durchaus feststehenden appellativen Bedeutung 'Braut, junge Ehefrau, heiratsfähiges Mädchen', abgesehen davon, dafs die Bedeutung jener Wurzel nicht auf die Feuchtigkeit sondern

auf die verhüllende Wirkung der Wolke abzielt. Will man aber in den *Νύμφαι* die „Verschleierten" d. h. die Nebelgöttinnen sehen, so steht dem entgegen, dafs diese Gestalten ursprünglich nicht an den Wiesen, Seen, Sümpfen u. s. w. haften, wo die Nebel zu den regelmäfsigen Erscheinungen gehören, sondern an den Quellen, an welchen sie bei weitem seltener sind; ganz allein die Quellnymphen, die Najaden, sind Gegenstand göttlicher Verehrung gewesen, und mit Recht betont *Curtius, Stadtgesch. v. Athen* S. 22, dafs ihr Kult zu den allerältesten gehörte.

Vielmehr mufs man *νύμφη* mit lat. nubere heiraten zusammenbringen, das nach *Leo Meyer, Vergleich. Gramm. d. gr. u. lat. Spr.*[2] S. 1008 von lat. nubere verhüllen zu trennen ist. Auch *Brugmann, Grundr. d. vergl. Gramm.*[2] S. 768 trennt nubere heiraten von verhüllen und bringt das erstere mit aksl. snubiti lieben, freien, werben, d. h. also einem causativum von nubere, zusammen. Allem Anscheine nach geht nubere heiraten und somit auch *νύμφη* auf dieselbe Wurzel zurück wie nhd. knüpfen, Knospe. Die Grundbedeutung dieser Wurzel ist (nach freundlicher Belehrung durch Herrn Prof. *Bachmann* in Zürich) die rundliche Erhebung, Anschwellung. So gewinnt jetzt auch die bei *Hesych.* und *Suid.* s. v. *νύμφαι* erhaltene Notiz, dafs man die Rosenknospen insbesondere, aber auch andere Knospen *νύμφαι* nannte, an Bedeutung; es scheint sich hier also nicht, wie man am liebsten annahm, um eine dichterisch-bildliche Ausdrucksweise zu handeln, sondern um die allereigenste, im Sprachgebrauche freilich an den meisten Orten zurückgetretene Bedeutung des Wortes, vgl. *Prellwitz, Etymol. Wörterb. d. griech. Spr.* s. v. *νύμφη*.

Somit bedeutet *νύμφη* „die schwellende". Wenn nun mit *νύμφη* das Weib in dem Übergangsstadium von Mädchen zu Frau bezeichnet werden sollte, so mufs dieses Wort ursprünglich, d. h. vor dem Aufkommen der Ehe und ihres Ceremoniells an der ersten Schwangerschaft gehaftet haben, und ohne Frage ist es seiner Grundbedeutung nach hierfür vollkommen geeignet. Die lebenspendenden Quellgottheiten aber dachte man sich mit Fug unter dem Bilde des fruchttragenden Weibes. Als später die Bedeutung des Appellativums sich modifizierte, pafste sich dem auch die Vorstellung von den Nymphen an. Das Moment der Fruchtbarkeit schwand daraus, und der Name bezeichnet nur noch die ungefähre Altersstufe.

Die naive Etymologie der Alten leitete *νύμφη* von *νέος* und *φῶ-φαίνομαι* ab; *νύος* soll aiolische Form von *νέος* sein, vgl. *Cramer, Anecd. Oxon.* 1, 291, 8. 2, 394, 22. *Etym. Magn.* p. 608, 35. *Eustath. ad Hom.* p. 1384, 34. *Exeg. ad Hesiod. Theog.* 187; *Orion* s. vv. *Νυΐς* und *Νύμφη*. Frühlingsgöttinnen durch die Gleichung *τὸ νέον = τὸ ἔαρ* gewinnt *Eustath.* a. a. O und S. 562, 35. An einer andern Stelle (S. 1554, 47) erklärt er *διὰ τὸ νεάζειν κατὰ φύσιν — — — ἢ κατὰ τὸ νῦν φαίνεσθαι*. — Noch naiver ist die römische Etymologie, welche nympha = lympha setzt und die alte italische Wassergottheit Lympha in die griechischen Nymphae verwandelt s. Bd. 2 Sp. 2205.

II. Nymphen bei Homer.

Die Grundlage für eine Bestimmung des Wesens der Nymphen kann *Homer* abgeben. Die verschiedenen Erscheinungen des Nymphenglaubens, wie sie in Kult, Dichtung und Kunst der späteren Zeit uns begegnen, finden sich hier fast nach jeder Richtung hin — nur die Hamadryaden sind auszunehmen — vertreten. Appellativ erscheint das Wort geradezu für Braut *Σ* 492, während es *λ* 477 als kürzlich verheiratet zu verstehen ist. Der Helena und Penelope wird mit der Anrede als *νύμφα φίλη* geschmeichelt: *Γ* 130; *δ* 743, während in den allerdings allem Anscheine nach späten Versen *λ* 38 f. die *νύμφαι ἠΐθεοι* als Gegensatz zu den *παρθενικαὶ ἀταλαί* aufgeführt werden.

In mythologischer Hinsicht sind die Nymphen bei *Homer* die anmutigen Fräulein und Jungfern, welche das Naturleben personifizieren und in schönen Hainen, an den Quellen der Flüsse und in grasigen Marschen ihre Wohnsitze haben, *Τ* 8 f. Statt der Haine werden *ξ* 123 hohe Berggipfel genannt. Sie sind göttlicher Natur, *Ω* 615, und nehmen auch *Τ* 8 f. an der Götterversammlung teil. — Töchter des Zeus heifsen sie mehrfach, so Z 420; *ξ* 105; *ι* 154; *ν* 356; *ρ* 240. — Göttliche Ehren werden ihnen besonders auf Ithaka erwiesen. Odysseus betet zu ihnen *ν* 356 ff., Eumaios *ρ* 240 ff. Dort haben sie auch einen Altar, *ρ* 210; Hekatomben werden ihnen geopfert *ν* 350, Lämmer und Zicklein *ρ* 241; vgl. auch *ξ* 345. Die *Telegonie* begann daher auch nach *Proklos* mit einem Opfer des Odysseus an die Nymphen. — Indessen sind sie Gottheiten niederen Ranges, und der Artemis sind auch die Zeustöchter untergeordnet, *ξ* 15 ff.

Hauptsächlich sind die Nymphen bei *Homer* Wassergottheiten. Am häufigsten nennt er sie Najaden: Z 22; *Ξ* 444; *ν* 104. 356, während dieselben Nymphen *ρ* 241 als *κρηναῖαι* bezeichnet und *ρ* 211 an einer Quelle verehrt werden. Als eine Sonderklasse haben die Nymphen des Acheloosflusses am Sipylos zu gelten, welche *Panyassis* *Ἀχελητίδες* von *Ἀχέλης* nennt, vgl. *Ω* 616 u. *Schol.* z. d. St. Auch die Bergnymphen (*ὀρεστιάδες* Z 420) sind der in den Bergen befindlichen Quellen wegen als Najaden zu fassen. Erst später haben die Begleiterinnen der Artemis auf dem Taygetos und dem Erymanthos, *ζ* 103, Anlafs gegeben, die Bergnymphen als eine besondere Klasse abzutrennen.

Auch für die in späteren Zeugnissen so häufige Ansiedelung der Nymphen in feuchten Höhlen und Grotten liegt das Prototyp bei *Homer* vor, *α* 73; *μ* 317. Besonders wirksam ist aber hierin die Nymphengrotte am Phorkyshafen von Ithaka gewesen, die als Tropfsteingrotte mit wunderlichen Gebilden *ν* 103 ff. ausführlich beschrieben wird. Ob diese Grotte wirklich existierte, war schon im Altertume eine Streitfrage; dagegen erklärt sich *Strab.* 1, 59, dafür nach *Porphyr., Antr. Nymph.* 4

οἱ τὰς γεωγραφίας ἀναγράψαντες ὡς ἄριστα καὶ ἀκριβέστατα καὶ ὁ Ἐφέσιος Ἀρτεμίδωρος, dessen Bericht wörtlich citiert wird. Von Neueren bestritten die von *Gell, Thiersch* u. a. behauptete Existenz dieser Höhle besonders *Völker, Homer. Geogr.* S. 69. *Hercher* in *Hermes* 1, 277 ff. und *Bursian, Geogr. v. Griechenl.* 2, 370 (das. S. 366 Anm. 4 u. S. 370 Anm. 2 die Litteratur). Kürzlich beschrieb *Forchhammer*, *Kyanen* S. 18 ff. eine Grotte, welche er auf Ithaka besucht hat, und welche bis in die Einzelheiten mit der *homerischen* übereinstimmt. Seine Angaben werden bestätigt durch die Beschreibung von *Reisch* in *Baedekers Griechenl.* S. 23, *Schuchhardt, Schliemanns Ausgrab.*[2] S. 361. Trotz der skeptischen Bemerkungen von *Partsch* in *Petermanns Mitth. Ergänzungsheft* 98 S. 61 darf man daraus den Schlufs ziehen, dafs die nach der *Odyssee* in der Grotte befindlichen Amphoren, Tücher, Webstühle durchaus als Stalaktitenbildungen zu fassen sind und nicht als mythologische Allegorieen, wie von den Alten *Porphyrios*, von den Neueren besonders *Welcker, Griech. Götterl.* 1 p. 658 behauptet hat.

Als Wassergeister geben die Nymphen den Fluren und somit auch dem Vieh Gedeihen. Darum wird ihnen von dem jungen Wurfe geopfert; *ἀρνῶν ἠδ' ἐρίφων* heifst es ϱ 243, und ein gemeinsames Opfer bringt Eumaios ihnen und dem Herdengotte Hermes, ξ 435. Den Hirten sind sie besonders hold Z 25; *Ξ* 445.

In ihrer Erscheinung und ihrem Betragen sind sie die Verkörperung des Mädchenhaften. Sie sind schön, ζ 108; sie weben, ν 107 ff., und vergnügen sich mit Reigentanz, μ 318. Dem Mädchencharakter entsprechend sind sie freundlich und mitleidsvoll. Sie pflanzen Ulmen auf das Grab des Eetion, Z 420; auf der Kyklopeninsel treiben sie des Odysseus Gefährten wilde Ziegen zu, ι 154. — Auch der Liebe pflegen sie mit Menschen. Wie es in den späteren Genealogieen in noch weit gröfserem Mafsstabe geschah, schreibt auch *Homer* gern seinen Helden die Abstammung von Göttern oder doch wenigstens von Nymphen zu: Z 22; *Ξ* 444; *Τ* 383.

Neben diesen Nymphen im engeren Sinne (über Nereiden und Okeaniden s. die betr. Art.) nennt *Homer* noch andere Göttinnen Nymphen, so Kirke, Kalypso, die Heliostöchter, κ 131, und auch Thoosa, die aber als Phorkystochter den Nymphen schon näher steht und in einer Höhle dem Poseidon den Polyphem gebiert, α 71 f. — Hier bezeichnet er damit natürlich nur die jugendlich reife Göttin niederen Ranges.

Die Dienerinnen der Kirke, κ 348 ff., erklärte *Eustath. ad Hom.* p. 1660, 50 als Nymphen, worin ihm *Nägelsbach, Hom. Theol.* S. 86 f. und *Welcker, Götterl.* 1 S. 656 folgten. Mit Recht lehnt *Lehrs, Popul. Aufs.* S. 95 dies ab. Dieses „elementare Entstehen" aus Wäldern, Quellen, Flüssen u. s. w. „soll jedenfalls etwas Besonderes sein, der Zaubersphäre entsprechend".

III. Die Nymphen im engeren Sinne.

Wie bei *Homer* sind auch sonst Nymphen im weiteren und im engeren Sinne des Wortes zu scheiden. Im weiteren bezeichnet die mythologische Sprache mit Nymphen „übermenschliche Wesen, die geringer als Göttinnen, höher als wirkliche Frauen angesehen, gerade den Mittelrang einnehmen" (*Grimm, Deutsche Mythol.* 1 S. 332). Besonders oft nennt man so die Stammesheroinen, durch welche einer Bevölkerung, einem Stamme, oder auch nur einer Familie ihr göttlicher Ursprung und zugleich ihre Autochthonie bekräftigt werden soll. Der eigentlichen Nymphennatur werden sie dann gewöhnlich insofern angenähert, als man sie dem Stromgotte der Landschaft ankindet. Sie erscheinen mithin als besonders hervortretende Individualitäten unter den zahlreichen gleichartigen an diesem Orte waltenden Schwestergottheiten. Dessenungeachtet bleibt eine Hauptbesonderheit der Nymphen im engeren Sinne die unbestimmte Vielheit. Die Dreizahl, auf welche mehrfach angespielt wird, z. B. von *Euenos* in *Anthol. Pal.* 11, 49. *Plut. Quaest. gr.* 41. *Longus* 2, 23, hat mit der prinzipiellen Dreiheit, wie sie der der Horen und Chariten entsprechen würde, nichts zu schaffen. Die Stelle des *Longus* zeigt, dafs diese Annahme auf die Darstellungen in Weihreliefen zurückzuführen ist, wo sie aber nur aus praktischen Gründen eine völlig unbestimmte Vielheit vertritt. Bei den Heilquellen von Herakleia in Elis werden vier Nymphen aufgezählt, *Paus.* 6, 22, 7; fünf arkadische Nymphen nennt *Paus.* 8, 31, 3, deren acht 8, 47, 3. Über die Menge der Asopostöchter siehe Bd. 1 Sp. 642 ff.; nach *Apollod.* 3, 12, 6, 5 sind es zwanzig. — Achtzig Nymphen, sechzig Okeaniden und zwanzig Töchter des kretischen Flufsgottes Amnisos erbittet sich Artemis von Zeus nach *Callim. H. in Dian.* 13. 15; *Gratius Cyneg.* 16 ff. macht daraus hundert Wald- und hundert Quellnymphen; *Verg. Aen.* 1, 498 und *Ovid. Met.* 2, 441 sogar tausend. Zuweilen wird auch die ganze Nymphenzahl in éine Repräsentantin der Landschaft zusammengefafst, die dann auch als Nymphe im engeren Sinne des Wortes zu gelten hat. Inschriftliche Belege hierfür bieten u. a. die Nemea der Archemorosvasen, Thebe in verschiedenen Kadmosvasenbildern. Eine feste Grenze zwischen der landernährenden, als göttlich empfundenen Nymphe und der abstrakten Personifikation eines Gemeinwesens wie die Nymphe Hierapolis *C. I. G.* 3909, Telonnesos u. a. (in einem Neapler Reliefe) *C. I. G.* 6854[e] ist nicht zu ziehen.

„Die Natur der Nymphen, eingeschlossen die des Meeres, ist nur éine, wie verschieden auch ihr Aufenthaltsort; sie sind das Wasser als Lebensprinzip, als Seele oder Geist, der auch des Stoffes sich entäufsernd zur Erscheinung kommt in der Mädchengestalt" (*Welcker, Gr. Götterl.* 3 S. 53). Dafs dies schon im Altertume zu abstrakter Anerkennung gelangt war, zeigt besonders *Eustath. ad Il.* *Τ* 8 (1193, 16) und *ad Od.* ϱ 205 (1815, 59); *Euseb. Praep. ev.* 3, 11, 16. Das Wort *νύμφη* wird sogar nicht selten vollkommen metonymisch für Wasser gesetzt, so b. *Orph. frgm.* 160 *(Abel)*. *Antiph. Aphrod. frgm.* 1 *(Meinecke)*. *Antig. Car.* in *Anth. Pal.* 9, 406. *Plut. Sept.*

Sap. Conv. p. 147 *F.* *Suid.* s. v. νύμφη. Besonders wasserreiche Gegenden und schöne Quellen werden ihnen geheiligt und erhalten von ihnen den Namen. In Arkadien gab es einen Flecken Nymphas, *Paus.* 8, 34, 6. *Steph. B.* s. v. und eine Quelle Nymphasia, *Paus.* 8, 35, 2. *Steph. B.* a. a. O.; in Elis am Alpheios ein Gebirge Nymphaion, *Hesych.* s. v. — Über Nymbaion bei Malea *Paus.* 8, 23, 2; vgl. *Curtius, Pelop.* 2, 297. *Bursian, Geogr. Gr.* 2, 137. — Besonders berühmt war der Ort Nymphaion bei Apollonia in Illyrien *Strab.* 7, 316. *Plin. h. n.* 2, 237, 240; 3, 145. *Plut. Sul.* 27. *Dio Cass.* 41, 45. *Ael. v. h.* 13, 16. Inschr. *Mitt. d. ath. Inst.* 4, 233. Münzen bei *Mionnet* 2 S. 30 nr. 30ff. *Suppl.* 3 S. 326 nr. 99. — Vorgebirge Nymphaion in Illyrien *Caes. b. c.* 3, 26. *Plin. h. n.* 3, 144. — Der Berg Nymphaios in der Phthiotis glich einem Garten *Plin.* 4, 29. — Ein Vorgebirge am Athos hiefs Nymphaion *Strab.* 7, 330 *frg.* 32. — Nymphaion bei Mieza am Strymon *Plut. Vit. Alex.* 7. — N. zwischen Pantikapaion und Theodosia *Str.* 8, 309. *Scyl.* 69. *Plin.* 4, 86. *Steph. Byz.* s. v. *Strabon* nennt es πόλιν εὐλίμενον. — Ein Hafen dieses Namens in Sardinien *Ptol.* 3, 32. — In Asien führten diesen Namen eine Stadt am Pontus, *Arrian Peripl.* 14. *Aeschin.* b. *Harpokr.* u. *Suid.* s. v., eine am Tigris, *Plin.* 6, 128, und eine in Kilikien, *Plin.* 5, 92. — Von den Inseln soll Kos früher Nymphaia geheifsen haben, *Plin.* 5, 134; eine kleine Insel bei Samos dieses Namens ebda. 135; Samos selbst wurde von *Anakreon* ἄστυ Νυμφέων als εὔυδρος genannt, *Hesych.* s. v. ἄστυ Ν. — Die Insel Nymphaia in der Adria galt als die alte Kalypsoinsel, *Steph. B.* s. v. — Flufsnamen Nymphios in Armenien, *Suid.* s. v., und Nymphaeus in Latium, *Plin.* 7, 57. — Ein neugriechisches Dorf zwischen Tainaron und Teuthrone in der Nähe einer schönen Quelle, der einzigen in der ganzen Umgegend, heifst Nymphi, *Curtius Pelop.* 2, 277.

Das Wasser nun bietet dem Menschen so viel des Nützlichen und Erfreulichen, dafs demgemäfs auch in der Mythensprache die Gottheiten desselben eine sehr hervorragende Rolle spielen. Ausgehend von der Personificierung des Elementes hat man späterhin auch jede wohlthätige Wirkung desselben auf andere Gegenstände, welche zum Nutzen und zur Freude des Menschengeschlechtes dienten, dem liebevollen Wirken der Nymphen zugeschrieben, und die universale so mannigfaltige Segenskraft des Wassers fand ihren sprechendsten Ausdruck in der Aufstellung der verschiedensten Nymphenklassen. Auf mühevollen Wegen durch die Berge weisen Nymphen den Hirten und Wanderern die Quellen (*Anyte* in *Anth. Planud.* 4, 231), und die ursprüngliche Identität von Orestiaden und Najaden, wie sie bei *Homer* vorliegt, trotz *Porph. Antr. N.* 10, ist auch später noch oft betont worden, vgl. besonders *Hom. Hymn.* 19, 19ff. *Aeschyl. Xantr. frgm.* 168 (*Nauck*[2]). *Eustath. ad Il.* Z 420 (652, 32). *Etym. M.* s. v. Νῆις. — Noch deutlicher sind die Beziehungen des Wassers zu den Wiesen und Wäldern. Die Namen der Nymphenklassen sind in den bei weitem meisten Fällen dem Aufenthaltsorte der Nymphen entlehnt als ihrem Wirkungskreise; doch auch auf ihre Thätigkeit zielen sie zuweilen ab. Die in der alten Litteratur gebotenen Übersichten über die Nymphenklassen gehören meist den späten Kommentatoren an. *Schol. Ven. A. Hom.* Υ 8: αἵ τὰ ἄλση κατοικοῦσαι Νύμφαι Ἀλσηΐδες καλοῦνται, αἵ δὲ ἐπὶ τῶν δένδρων Ἁμαδρυάδες, αἵ δὲ τὰ νάματα τῶν ὑδάτων Ναΐδες καὶ Ὑδριάδες, καὶ τούτων αἵ μὲν Κρηνίδες αἵ δὲ Ἐπιποταμίδες, αἵ δὲ ἐπὶ τῶν βοσκημάτων Ἐπιμηλίδες, αἵ δὲ ἐπὶ τῶν ὀρῶν Ὀρεάδες καὶ ὅσαι ταύταις ὅμοιαι· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἑλῶν Ἑλειονόμοι. — *Eustath. ad Od.* α 14 (1384, 40) nennt Νηΐδες, Ἁμαδρυάδες, Ἁμαμηλίδες, Ὀρεστιάδες, Λειμωνιάδες. — *Phryn. Ar.* in *Bekker, An. gr.* 1 p. 17, 5: Ἀντριάδες, Ναΐδες, Ὀρεστιάδες, Ἁμαδρυάδες, Ἐπιμηλίδες. — Dryades, Oreades, Potamides und Napaeae werden von *Lact.* zu *Stat. Theb.* 4, 254 genannt. — Der *Interpolator* zu *Serv. ad Verg. Ecl.* 10, 62 nennt Hamadryades, Dryades, Oreades, Naiades, Limoniades und Curotrophae ab alimonia infantum; die letzte Klasse geht wohl auf eine falsche Etymologie der Λειμωνιάδες zurück. — Die ferner stehenden Meernymphen fügen hinzu: *Myth. Vat.* 2, 50: Oreades, Dryades, Napaeae (*virgultorum et florum*), Naiades, Potameides, Nereides; weiter heifst es: *sunt autem quaedam deae topicae, id est locales, quae ad alia loca non transeant, ut Marica, dea littorum Minturnensium, iuxta Lirim flumen habitans.* — *Myth. Vat.* 3, 5, 3 nennt nach *Servius* Naiades, Oreades, Dryades (unde et Amadryades), Nereides, womit sich im ganzen deckt *Isidor. Orig.* 8, 11, 97 (Oreaden, Dryaden, Hamadryaden, Naiaden, Nereiden). — Während in den genannten Aufzählungen das Bestreben nach Vollständigkeit vorlag, sind solche Einteilungen wie bei *Paus.* 8, 4, 2 (Δρυάδας, Ἐπιμηλίδας, Ναΐδας) nur als Anspielungen auf die zahlreichen Klassen anzusehen, ebenso *Alciphr.* 3, 11 und *Longus Past.* 2, 23, welcher letztere die Worte Νυμφῶν πολὺ γένος mit Μελίαι καὶ Δρυάδες καὶ Ἕλειαι belegt. — Nicht nach ihren landläufigen Namen, sondern nach ihren Wirkungskreisen geschieden erscheinen die Nymphen im *Schol. Apoll. Rh.* 4, 1412: αἵ μὲν οὐράνιαι, αἵ δὲ ἐπίγειοι, αἵ δὲ λιμναῖαι, αἵ δὲ θαλάσσιαι. καὶ καθόλου δὲ τὸ τῶν Νυμφῶν γένος εἰς πολλὰ διῄρηται ὥς φησι Μνησίμαχος ὁ Φασηλίτης ἐν διακόσμοις. — [Über die aufser den Nereiden (s. d.) auch die Najaden, Dryaden und Oreaden umfassenden neugriechischen Neraiden (= Nymphen) s. d. Art. Nereiden und vor allem *B. Schmidt, Volksleb. d. Neugriechen* 1 S. 98—130.]

Doch mit den in diesen Aufzählungen angeführten Namen sind die in der griechischen Litteratur vorkommenden Bezeichnungen für die Nymphen noch bei weitem nicht erschöpft. Weitere werden wir bei Besprechung der einzelnen Kategorieen kennen lernen. Gerade die grofse Mannigfaltigkeit und Willkür in diesem Punkte beweisen aber am besten, wie schwankend und bildsam diese Vorstellung gewesen,

wie sie so ganz selbständig aus der Empfindung eines jeden Einzelnen strömte und nichts oder nur sehr wenig von dem starren Dogmatismus der historischen Stammesmythologie an sich hatte. „Wenn der Grieche in die Natur sah, schaute er Götter und Gestalten, und demnach, wenn er ein Leben der Natur zu beschreiben oder zu schildern hatte, werden auch diese Gestalten als Mittel der Beschreibung sich mit eindrängen" (*Lehrs, pop. Aufs.* S. 110). Wie sich die Nymphen nun zu den anderen Dämonen des Naturlebens verhalten, sagt feinsinnig *Amelung, Personific. d. Leb. i. d. Nat.* S. 16: „Während nun die Satyrn und Silene in ihrem koboldartigen Wesen mehr das Unheimliche und doch drollige Harmlose des Waldlebens darstellen, verkörpern die Nymphen die weibliche Seite, das Zarte, Graziöse, Empfindsame der Natur." So verschieden sich diese Eindrücke nun nach der natürlichen Beschaffenheit des Ortes, dem Kulturzustande desselben, nach der Veränderung durch die Jahreszeit und schliefslich nicht zum wenigsten auch nach der Individualität des Beobachters aufdrängen, so verschieden sah man diese waltenden, webenden, wogenden Mädchengestalten und so verschiedene Namen legte man ihnen dann auch bei.

IV. Die Najaden.

Der häufigste Namen für die abgegrenzte Klasse der Wassernymphen ist der der Najaden, die *Hesych.* s. v. *Ναϊάδες* als *ὑδατιαῖαι* definiert. Schon *Homer* kennt *Νηϊάδες ν* 104. 356, während er in der *Ilias* einzelne als *Νηΐς* bezeichnet, Z 22, *Ξ* 144, *Υ* 384. Der Zusammenhang mit *νάω, νᾶμα, ναῦς* liegt auf der Hand; alte Zeugnisse dafür sind [*Herodian*] bei *Orion* s. v. *Ναΐς*, (*Lentz, Herod. Praef.* S. 25 f.). *Porph. Antr. N.* 13. *Suid.* s. v. *Ναΐδες*. *Phot. Lex.* p. 298, 7. *Hesych.* s. v. *Etym. M.* s. v. *Νῆις*. *Steph. Byz.* s. v. *Νήϊον; Schol. Hom. Υ* 8. — *Hom. Υ* 8, *ζ* 124 nennt als ihre Sitze die Quellen der Flüsse. Dafs ihr Verhältnis zu den Quellen ein besonders inniges war, zeigt das Beiwort *κρηναῖαι ρ* 240. *C. I. G.* 6293. — *Ναΐδες* metonymisch für *πηγαί Suid.* s. v., für Wasser, *Agathias* in *Anth. Pal.* 11, 64. *Marian.* ebd. 9, 668. — *Κρηνίδες* nennt *Schol. Ven. A. Hom. Υ* 8 und *Schol. Theocr. Id.* 1, 22; *Κρανίδες Mosch.* 3, 29; *Κρηνιάδες Aeschyl. Xantr. frgm.* 168 *(Nauck²)*; *Κρανιάδες Theocr. Id.* 1, 22; *Κρουνιτίδες Orph. h.* 51, 10; *Πηγαῖαι Porph. antr. N.* 13. *Orph. h.* 51, 6; *πιδακίτιδες Anth. Pal.* 9, 556 (nach *Brunck*). Von einzelnen Quellen werden genannt *Κασταλίδες*, *Theocr. Id.* 7, 148; *Λιβήθριαι* oder *Λειβηθριάδες Paus.* 9, 34, 4. *Strab.* 10, 471, vgl. *Verg. Ecl.* 7, 21 und *Serv.* z. dies. St. Eine Nymphe Dircetis bei *Stat. Theb.* 7, 297. — Sie sind die göttlichen Mächte, welche den Quellen vorstehen, vgl. *Porphyr. Antr. N.* 13. *Eustath. ad Od.* 1554, 17, *ad Il.* 622, 31; a fontibus originem ducunt *Lact.* zu *Stat. Theb.* 4, 684. Nach einer sicilischen Version lassen sie die Quellen entstehen, so die Arethusa und die heifsen Quellen bei Himera, *Diod. Sic.* 5, 3. *Schol. Pind. Ol.* 12, 27. Gefüllt werden die Quellen von den Nymphen nach einem späten Epigramme aus Attalia *C. I. G.* 4341; als Spenderinnen des Wassers erscheinen sie *Leonid. Anth. Pal.* 6, 154. *Sabin.* ebda. 6, 158. — Doch nicht nur an den Quellen halten sie sich auf; wie sie ganz allgemein Wassergöttinnen sind und heifsen (*omnibus aquis praesidentes* bei *Serv. ad Verg. Ecl.* 7, 21; *ἡ θεὰ ἐπὶ τῶν ὑδάτων Suid.* s. v. *νύμφη*; *Ὑδατιαῖαι Hesych.* s. v. *Ναϊάδες*; *Ἐφυδατίη Apoll. Rh.* 1, 1229; *Ὑδριάδες Plat. Epigr.* 24. *Porph. Antr. N.* 13, 18. *Schol. Hom. Υ* 8. *Nonn. Dion.* 23, 92; *Μεθυδριάδες Alk. in Anth. Planud.* 226; *Ἐφυδριάδες Alex. Aetol.* bei *Parth.* 14 v. 22 *ὑδατώλενοι*, *Kaibel, Inscr. gr. Sic. Ital.* 219), so unterstehen ihnen auch die Flüsse im ganzen; *ἐπιστατοῦσαι ἱεροῖς νάμασιν* sind sie bei *Eust. ad Od.* 1554, 47; auf die Süfswasserströme beschränkt es derselbe *ad Il.* 622, 30, vgl. *Porphyr.* a. a. O. — Wo es keine Flüsse giebt oder dieselben versiegen, dort grollen die Nymphen, *Ael.* bei *Suid.* s. v. *Νύμφη*. Die Wasserleitungen, welche die Gabe der Nymphen nach Megara und Katania bringen, sind diesen geheiligt, *Paus.* 1, 49; vgl. *πορο-Νυμφῶν C. I. G.* 1081 und 5649 b. — Als Flufsgöttinnen heifsen die Najaden allgemein *Ποταμηΐδες*, *Ποταμίτιδες Ἐπιποταμίδες*, *Ἐπιποτάμιαι Nicand. Alexiph.* 128; *Apoll. Rhod.* 3, 1219; 4, 1412 und *Schol.* z. d. St. *Schol. Hom. Υ* 8. *Lact.* zu *Stat. Theb.* 4, 254. *Myth. Vat.* 2, 50. *Nonn. Dion.* 9, 28; 44, 144. — Daneben werden sie aber auch sehr oft nach bestimmten Flüssen genannt; Acheletides *Panyas.* im *Schol. Hom. Ω* 616; Achelois *Herod.* 1, 85 *(Lentz)*; Amnisides oder Amnisiades *Callim. H. in Dian.* 3, 15 mit *Schol.* u. *Steph. Byz.* s. v. *Ἀμνισός*; Anigrides *Paus.* 5, 5, 6; Asopiades *Eur. Herc. fur.* 785; Echedorides *Hesych.* s. v.; Ismenides *Paus.* 1, 31, 4; Kephisides *Herod.* 1, 85; Lusiades *Athen.* 12, 519 C; Pactolides *Ovid. Met.* 6, 15; Sagaritis *Ovid. Fast.* 4, 229; Tiberinides *Ovid. Fast.* 2, 595; Tritonides *Plut.* bei *Euseb. Praep. ev.* 3, 1, 6. — Während bei *Homer* noch die Nymphen am Flusse wohnen, weist ihnen zuerst *Ibykos frgm.* 1 ihre Sitze im Flusse an, eine später vielfach verbreitete Anschauung: *Theocr. Id.* 13, 43. *Ovid. Met.* 6, 14. *Nonn. Dion* 22, 9; 23, 272; 24, 24. — Auch andere, stehende Gewässer haben ihre Nymphen, die mit den allgemeinen Namen *Λιμνάδες Theokr. Id.* 5, 17, *Λιμναῖαι Schol. Ap. Rhod.* 4, 1422. *Orph. Arg.* 646, *Ἕλειοι Long.* 3, 23, *Ἑλειονόμοι Schol. Hom. Υ* 8 bezeichnet werden. Eine Nymphe des Tritonischen Sees in Libyen nennt *Ap. Rhod.* 4, 1435; sogar Avernales giebt es nach *Ovid. Met.* 5, 53, vgl. *Fast.* 2, 610. — Auch dann werden wir zunächst an Najaden zu denken haben, wenn die Nymphen nach der Landschaft benannt sind, in welcher sie sich aufhalten, insofern als ja die Stromgötter auch als Ernährer und Erzeuger alles Lebenden daselbst galten. Die Nymphen gehören durchaus ihrer Landschaft, und nur ganz künstlich hat man zuweilen bei Kolonisationen den Versuch gemacht, sie auf anderen Boden zu übertragen. *Χθόνιαι* nennt *Apoll. Rh.* 2, 504 die libyschen Nymphen, was das *Schol.* z. d. St. als „einheimische" erklärt (ähnlich nennt *Callim. H. in Del.* 80 eine

Nymphe, freilich eine Baumnymphe *αὐτόχθων*). *Ἐνδηΐδες*, die inländischen, hiefsen sie in Kypros nach *Hesych.* s. v. und nach demselben Gewährsmanne in Lesbos *Ἐννησιάδες*. Zu den Nymphen seiner Heimat Malis zieht es Philoktet *πρὸς αὐλὰν Μηλιάδων Νυμφῶν Soph. Phil.* 725. Hierher gehören die *Θεσσαλίδες* von *Call. H. in Del.* 109 *ποταμοῦ γένος* genannt, die Bistonischen *Mosch. Epit. B.* 18. *Herod.* 1, 86 *(Lentz)*, die vielleicht identisch sind mit den *Θουρίδες Hesych.* s. v. Die *Νύμφαι Δηλιάδες* bei *Call. H. in Del.* 256 sind auch *ποταμοῦ γένος ἀρχαίοιο*; in demselben *Hymnos* v. 50 *Νύμφαι Μυκαλησσίδες* von Mykale; *Νύμφαι Λήμνιαι Schol. Pind. Ol.* 13, 73. [Vgl. auch die Naiades Dorae (= Doriae) b. *Catull.* 64, 287 nach *Roscher* in *Jahrb. f. cl. Phil.* 1880 S. 786f., wo auch der Nachweis geführt ist, dafs mehrfach die Naiaden als Töchter eines Flussgottes gefasst wurden.] Auch die *Ζεφυρίδες* bei *Hesych.* s. v. *Ναΐδες* scheinen auf eine entsprechende Ortschaft zu weisen, vgl. *Steph. Byz.* s. v. *Ζεφύριον*. *Strab.* 6, 259; 14, 656, 670. Der von *Hippys* bei *Eust. ad Il.* 300, 24 überlieferte Namen Proselener für Arkader veranlafste die Bezeichnung *Προσεληνίδες νύμφαι Hesych.* s. v. — Ähnliche Bezeichnungen sind Amyclaeae *Stat. Theb.* 10, 505; *Αὐσωνίς Herod.* 1, 86; Cretides *Ov. Fast.* 3. 443; Nysiades *Ovid. Fast.* 3, 769; *Νυσαῖαι Orph. h.* 51, 15; *Πυθιάδες Anth. Pal.* 9, 676; Thyniades *Apoll. Rh.* 2, 485. *Prop.* 1, 20, 34.

Die feuchten Höhlen und Grotten der Gebirge sind in vielen Fällen die Ausgangspunkte der Bäche und Ströme [vgl. Bd. 2 Sp. 1071 f. *Roscher, Selene u. Verw.* 151 Anm. 638]. Das Wasser, das von ihren Wänden heruntertropft, liefs in ihnen die Hauptstätte für die Wirksamkeit der Nymphen sehen, die an diesen Orten geradezu schaffend gedacht wurden, und die Nymphenhöhle von Ithaka, die bei *Hom.* ν 349 ff. so ausführlich geschildert ist, hat eine beträchtliche Anzahl Seitenstücke aufzuweisen. Im allgemeinen werden Höhlen und Grotten als ihnen gehörig bezeichnet: *Hom. Hymn. Ven.* 263. *Theocr. Id.* 7, 136. *Porphyr. Antr. N.* 6, 8. *Ἀντριάδες* nennen sie darum *Phryn. Ar.* in *Bekker, An. gr.* 17, 5. *Theodorid.* in *Anth. Pal.* 6, 224; *ἀντροχαρεῖς, σπήλυγξι κεχαρμέναι Orph. Hymn.* 51, 5. — Wenn *Ar. Av.* 1097 auch den *Νύμφαις οὐρείαις* Höhlen als Wohnsitze anweist, so ist dies ein weiterer Beweis für die Najadennatur derselben. Die berühmteste unter dieser Nymphenhöhlen war die Korykische im Parnassos, wo es deren noch mehr gegeben hat, *Strab.* 9, 417. *Schol. Soph. Ant.* 1129, *Steph. Byz.* s. v. *Κώρυκος*, vgl. auch *Hdt.* 8, 36. *Paus.* 10, 32, 7 beschreibt sie: *ἔστιν ἐπὶ πλεῖστον ὁδεῦσαι δι' αὐτοῦ καὶ ἄνευ λαμπτήρων, ὅτε ὄροφος ἐς αὔταρκες ἀπὸ τοῦ ἐδάφους ἀνέστηκε· καὶ ὕδωρ τὸ μὲν ἀνερχόμενον ἐκ πηγῶν, πλέον δὲ ἔτι ἀπὸ τοῦ ὀρόφου στάζει ὥστε καὶ δῆλα ἐν τῷ ἐδάφει σταλαγμῶν τὰ ἴχνη.* Nach *Paus.* 10, 6, 3; 32, 2. *Schol. Apoll. Rh.* 2, 711 ist die Höhle nach der Nymphe Korykia benannt, die mit Apollon den Lykoros erzeugt hat. Natürlich ist dies erst spätere tendenziöse Heraushebung einer Einzelfigur aus der ganzen Schar, deren Verehrung durch die delphische Pythia *Aesch. Eum.* 22 bezeugt. Über Apollons Anteil an diesem Kulte s. d. *Paian* des *Aristonoos* (*Crusius, Die delphischen Hymnen. Philologus* 53. *Suppl.* S. 5). Als Najaden sind sie nach *Apoll. Rh.* 2, 711 Töchter des Flusses Pleistos. Dafs sie mit dem *συμπερίπολος* Pan daselbst verehrt wurden, zeigt *C. I. G.* 1728. Dem bakchischen Kreise weist sie *Soph. Ant.* 1129 zu, wo sie als *Βακχίδες* bezeichnet werden. Gemeinsamen Kult des Apollon und des Dionysos an dieser Stelle verrät eine Inschrift, welche die Göttinnen in Nymphen und Thyiaden differenziert und ihnen Pan zugesellt, auf demselben Steine wie *C. I. G.* 1728, aber älter, s. *Lolling* in *Ath. Mitteil.* 3, 154; vgl. *Rofs, Königsr.* 1, 61. *Ulrichs, Reis. u. Forsch.* 1, 126. *Bursian, Geogr. Gr.* 1, 179. Schon im Altertume wurde sie viel beschrieben, *Ps.-Aristot. de mund.* 1. — Ähnlich beschaffene Orte wurden auch anderwärts Korykos oder Korykion genannt, vgl. *Strab.* 8, 363; 13, 627; 14, 641, 671, 683. *Steph. Byz.* s. v. *Suid.* s. v. *Κωρυκαῖος*. Der Name, welcher Sack oder Beutel bedeutet, wird gewöhnlich Bergen beigelegt und mufs dann auf die in ihnen befindlichen Höhlen gehen. Eine Nymphenhöhle — *ἀξιάγαστον θαῦμα* — dieses Namens befindet sich in Kilikien nach *Steph. Byz.* s. v., die ohne Zweifel identisch ist mit der nach *Strab.* 14, 671 am Kalykadnos gelegenen, wo der schönste Safran wachsen soll, die auch *Pomp. Mela* 1, 72 ff. ausführlich beschreibt. Korykische Nymphen sollen auch einst auf Keos ansässig gewesen sein, *Ovid. Her.* 20, 221; über ihre Vertreibung von dort siehe den Art. Aristaios.

Bei Lebadeia sind am Eingange zu einer Felsenhöhle im Steine Inschriften an die Nymphen, Pan und Dionysos angebracht, *C. I. G.* 1601. *Dittenberger, Inscr. Gr. Sept.* 3092. — Auf dem Helikon gab es einen Quell und eine Höhle der Leibethrischen Nymphen, *Paus.* 9, 34, 4. *Strab.* 9, 410; 10, 471. — Im Kithairon war das Sphragidion eine Nymphenhöhle mit einer alten Orakelstätte *Plut. Aristid.* 11. *Paus.* 9, 3, 9, vgl. *Eur. Bacch.* 951. — In Athen hatten die Nymphen teil an der Panshöhle am Abhange der Akropolis nach daselbst gefundenen Reliefen, *Müller-Wieseler* Taf. 43 nr. 545, T. 44 nr. 555, *Ἐφημ. ἀρχαιολ.* 18, 389. — Die sog. Lampenhöhle, eine Stalaktitengrotte im Parnes, ist das alte von *Menander* bei *Harpokr.* s. v. *Φυλή* erwähnte Nymphaion der Phylasier; von dort stammt das Telephanesrelief, *Ann. d. Inst.* Taf. L. 3. Über die Grotte vgl. *Dodwell, Class. a top. tour* 1, 505. *Rofs, Königsr.* 2, 86. *Lolling* in *Ath. Mitt.* 5, 291. *Milchhöfer* in *Curtius-Kaupert, Karten v. Attika* Heft 7/8 S. 11: „die enge Öffnung erweitert sich nach innen zu einer gräumigen etwa 100 Schritt langen Stalaktitenhöhle; in dem Schutt ihrer Eintiefungen fand und findet man zahlreiche Scherben und namentlich Votivlampen aus Thon, die der Grotte den Namen Lampenhöhle verschafft haben. Die Aufsenfläche des Einganges sowie eine rechts neben diesem vor-

springende Felswand enthalten zahlreiche Votivnischen." Panskult daselbst bezeugt *C. I. A.* 3, 210. — Eine der grofsartigsten und in ihrer Zurichtung best erhaltenen Nymphenhöhlen ist die Tropfsteingrotte beim heutigen Wari. *Curtius-Kaupert, Atl. v. Athen* T. 8, 1, 2; beste Beschreibung bei *Milchhöfer, Text zu Curtius-Kaupert Karten v. Attika* 3 S. 16, vgl. *Baedeker, Griechenl.* S. 395. Daselbst Inschriften an die Nymphen, Pan, Chariten und Apollon Hersos *C. I. A.* 1, 423—430 (vgl. *Kaibel, Epigr. Gr.* 762), deren Kult in den zahlreichen an die Haupthöhle sich anschliefsenden Nebenhöhlen untergebracht sind. — In der Peloponnes werden zwei Nymphenhöhlen genannt, beide im wasserreichen Elis (*Strab.* 8, 343). Am Alpheios gehörte ihnen die glyphische Höhle *Etym. M.* s. v. *Γλυφίον*, vgl. *Hesych.* s. v. *Νυμφαῖον ὄχθον*; ferner wurden auch die Nymphen des Flusses Anigros in einer Höhle gedacht: *Paus.* 5, 2. Auch die Höhle am See Nymbaion bei Malea (*Paus.* 3, 23, 2) darf man wohl hierzu rechnen. — In einer Höhle auf Kerkyra wohnt Makris, des Aristaios Tochter. Dort fand die Hochzeit des Iason nnd der Medeia statt, wobei die Flufs-, Berg- und Waldnymphen Blumen streuten: *Apoll. Rh.* 4, 1149. In derselben Höhle wird auch die Aufziehung des Dionysos lokalisiert: *Schol. Apoll. Rh.* 4, 1131. — Am Flusse Lusias (*Ael. Nat. an.* 10, 38) die Höhle der Lusiadischen Nymphen, ein beliebter Badeort der vornehmen Welt von Sybaris, *Tim.* bei *Athen.* 12, 519 C. — Eine grofse Höhle im Marpessaberge von Paros wird durch ein sehr figurenreiches, in den Marmorfels gehauenes, vom Odryser Athamas geweihtes Relief als Nymphengrotte charakterisiert, *Stuart, Antiq. of Ath.* 4, 19 T. 4. *Müller-Wies.* 2 Taf. 63 nr. 814. — Auch auf der Insel Siphnos wird eine Höhle durch eine Inschrift als Nymphenhöhle bezeichnet, *Röhl, Inscr. gr. antiq.* 399. — Ob *Long.* 1, 4 an eine bestimmte auf Lesbos befindliche Höhle gedacht hat, ist nicht zu entscheiden. — In Erythrai wurde eine Naïs in der Sibyllengrotte verehrt, *Ath. Mitt.* 17 S. 17. — Nymphengrotte zwischen Seleukia bei Antiocheia und der Orontesmündung *Strab.* 16, 751. — Über die korykische Grotte am Kalykadnos s. Sp. 538*). — Die gröfste Sehenswürdigkeit der Stadt Cerrhone oder Cherronessos im Taurierland ist die Höhle der Artemisnymphen auf der Burg, *Pomp. Mela* 2, 3.

Eine spätere Auffassung ist es, die Nymphenhöhlen unter den Flufs zu versetzen, *Orph. Hymn.* 51, 2, so unter den Peneios (*Verg. Georg.* 4, 322. *Ovid. Met.* 1, 575) oder den Tiber: *Claudian.* 1, 209.

Auf die Nymphenhöhlen wurde auch in der Pompe des Ptolemaios Philadelphos angespielt; aus einer Höhle sprudelten Quellen von Milch und Wein, die von Nymphen mit goldenen Kränzen umgeben waren: *Ath.* 5, 200 C. — Auch die zahlreichen griechischen Nymphenreliefe, als deren Fundstätten wir Attika (Asklepieion, Burgabhang, Stadion, Dipylon, Eleusis, Peiraieus, Grotten im Parnes und bei Wari), Megara, Megalopolis oder Sparta, Paros, Andros(?), Karpathos, Myrina, Lampsakos und Paktye kennen, neben einigen anderen unbekannten Fundortes, sind meist als Höhlen charakterisiert, in denen dann noch eine innere Grotte gewöhnlich den zuweilen die Syrinx blasenden Pan (s. d.) enthält, welchem Hermes den Nymphenreigen zuführt. Die letzte Zusammenstellung dieser Reliefe gab *Pottier, Bull. d. corr. hell.* 5, 349 ff.; zur Ergänzung s. *Gurlitt, Arch. epigr. M. a. Öst.* 1, 4 ff. und *Furtwängler, Samml. Sabouroff* T. 27 f. mit Text. — Wie diese Darstellungen der Wirklichkeit entsprachen, ergiebt sich am besten aus der Beschaffenheit der Höhlen vom Parnes und von Wari.

Es ist der oftmals im Wasser enthaltenen Heilkraft zuzuschreiben, dafs auch die Nymphen, und zwar sind dies ganz offenbar die Najaden, als iatrische Gottheiten verehrt wurden. Eine geringe Andeutung dieses Zuges ist wohl auch schon bei *Homer* Z 21 zu erkennen, wenn der Sohn des Bukolion und der Naïs Abarbaree Aisepos genannt wird; einen Heildämon Aisepos kennt aber *Rhet. Arist.* 26, 569. Der Heildämon Cheiron ist Sohn der Philyra, die evident Baumnymphe ist nach *Apollod.* 1, 2, 2, 4. *Plin.* 7, 196, während *Xen. Cyneg.* 1, 4 eine Najade dafür setzt; auch des Asklepios Mutter Koronis wird *Ovid. Fast.* 1, 291 Nymphe genannt. In der *Rede auf den Asklepiosbrunnen* nennt *Aristeides* (p. 441) die Nymphen *τὰς ἐχούσας αὐτό — — — καὶ συνεργαζομένας*, vgl. 26, 569. *Hesych.* s. v. *ἰατροί*. *Orph. h.* 51, 15 *παιωνίδες*. — Ob in Athen die Nymphen auch im Asklepieion verehrt wurden, wie *Milchhöfer* aus dem Archandrosrelief beweisen wollte (*Ath. Mitt.* 5 T. 7; vgl. S. 210 ff.), ist zweifelhaft; doch ist die Weihung eines Reliefs an sie durch einen Asklepiospriester für das 5. Jahrh. bezeugt, *Sybel, Skulpt. v. Athen* nr. 4038. Dafs es sich in dem Relief des Philokratides v. Kydathen an die *Νύμφαι ὄμπνιαι* um die Heilung eines Podagrakranken handelt, vermuteten aller Wahrscheinlichkeit nach mit Recht *Boeckh C. I. G.* 454 u. *Welcker, Gr. Götterl.* 3 S. 56, nach einem attributiv in einer Ecke des Reliefs dargestellten Fufse, vgl. *C. I. A.* 2, 1600. — Beim Samikon in Elis hatten am Flusse Anigros die Nymphen eine Grotte; wer ihnen Opfer gelobt und in dem stark schwefelhaltigen Wasser gebadet, ward von Hautkrankheiten geheilt, *Paus.* 6, 5, 11. *Bursian, Geogr. Gr.* 2, 281. *Curtius, Peloponnes* 2, 80. — Fünfzig Stadien von Olympia am Kytherosflusse lag Herakleia; an der Quelle lag das Heiligtum der *Νύμφαι Ἰωνίδες*. Der Gesamtnamen, sowie ihre Einzelnamen Kalliphaeia, Synallaxis, Iasis und Pegaia bezeichnen, abgesehen vom letzten, die Heilkraft. *Paus.* 6, 22, 7 bezeichnet das Wasser dort als Heilmittel *καμάτων καὶ ἀλγημάτων παντοίων*. *Strab.* 8, 356 nennt die Nymphen *Ἰωνιάδες*, aus denen *Nic.* bei *Athen.* 681 D, 683 A Veilchennymphen gemacht hatte, allerdings mit Anspielung auf das stärkende Bad. Beziehungen zu dem attischen Geschlechte der Ioniden vermutet *Töpffer, Att.*

*) Die paphlagonische Nymphenhöhle des *Quintus Smyrnaeus* (6, 470 ff.) ist nur Nachahmung *Homers*.

Geneal. S. 268. — Die heifsen Quellen von Himera, in denen Herakles auf der Rückkehr vom Geryonesabenteuer schon Stärkung gefunden haben soll, nannte *Pind. Ol.* 12, 27 *θερμὰ Νυμφᾶν λουτρά*, vgl. das *Schol.* dazu und *Diod.* 5, 3. — Der Badeort der Sybariten im Flusse Lusias hiefs *τὰ τῶν Νυμφῶν ἄντρα τῶν Λουσιάδων Ath.* 12, 519 C. — In späterer Zeit trat diese Seite der Nymphenverehrung noch viel mehr hervor, und von vielen Orten, wo es heilende Quellen gab, sind Epigramme und Inschriften an die Nymphen erhalten. Die heifsen Quellen am Aetna halfen gegen gichtische Leiden; eine Lahme kommt auf Krücken hin und geht von dannen, geheilt von den Nymphen, den Töchtern des Flusses Symaithos, *Phil.* in *Anth. Pal.* 6, 203. — Besonders zahlreich sind Inschriften und Weihreliefe an die Nymphae Nitrodes von Ischia, die dort zusammen mit Apollon verehrt wurden, *Kaibel* 892, 3. *C. I. L.* 10, 6786—93, 6797—99. — Bei den Mineralquellen von Vicarello am See von Bracciano gefundene Gefäfse tragen die Inschriften an Apoll und die Nymphen, *Curtius, Brunneninschr.* S. 14. — Für die heifsen Quellen von Hierapolis in Phrygien (*Strab.* 13, 629) dankt man einer Nymphe, die den Namen der Stadt erhält, *C. I. G.* 3909. — Der römische Kult, welcher die Nymphen rezipiert hatte, betonte diese Seite ihres Wesens besonders stark; zumal in den Donauprovinzen waren derartige Weihungen an heilkräftige Nymphen überaus häufig; medicae heifsen sie *Eph. epigr.* 2 S. 390 nr. 719; salutiferae *C. I. L.* 3, 1397; salutares *Arch. epigr. M. a. Öst.* 3 S. 164; 9 S. 241. Weihungen pro salute, für die eigene Gesundheit oder die eines anderen, *C. I. L.* 3, 1129, 1957, 3044, 3662, 4118, 4119. — Ein signifer et quaestor erfüllt den Nymphis sanctissimis ein Gelübde mortis periculo liber, ebd. 1396.— Inschr. an die Nymphen pro salute aus Spanien *C. I. L.* 2, 2530, aus Britannien 7, 875, aus Numidien 8, 4322. — In Ucetia bei Nîmes weihte ein alter Mann den Nymphen ein Tempelchen, *quia saepius ussus — hoc sum fonte senex tam bene quam iuenis C. I. L.* 12, 2926; vgl. *Ihm* in *Jahrb. d. Altertumsfr. im Rheinl.* 83 S. 94 f.

Iatrik und Mantik sind im Altertume nie weit von einander entfernt. Sowie der Hauptorakelgott Apollon als *Ἰήιε* und *Παιάν* angerufen wird, *Soph. O. T.* 154, als *ἀκέσιος* und *νουσολύτης* verehrt wird *C. I. G.* 5973 c, und der *προστάτης* war der heilenden Nymphen von Ischia und Vicarello, so war ja auch Asklepios in seinen Heilungen durchaus Mantiker. Auch dem Wasser schrieb man mantische Kraft zu. Das Erhebende, Begeisternde der frischen freien Natur soll wohl zumeist in dieser Eigenschaft der Nymphen zum Ausdrucke kommen. Wie sich stets bei Naturvölkern, besonders im Gebirge, die Hellseherei sehr stark vertreten findet, so war dies auch in den griechischen Gebirgslandschaften der Fall, und es war eine sehr richtige feine Empfindung, diese Gabe den Dämonen zuzuschreiben, welche als Vertreterinnen des Naturlebens gedacht wurden.

Der Hauptberggott Pan (s. d.) war ebenfalls ganz hervorragender Mantiker; nach *Apd. bibl.* 1, 4, 1, 3 soll Apollon erst von ihm die Kunst gelernt haben, ehe er das delphische Orakel von Themis übernahm. Indessen waren die Nymphen meist nicht selbst die Inhaberinnen der Orakelstätten; dies blieb gröfseren Göttern vorbehalten. Mit Recht sagt *Grimm, D. Myth.*[4] 1 S. 329: „Geschäft und Bestimmung der Halbgöttinen ist nun im allgemeinen so zu bezeichnen, dafs sie den oberen Göttern dienen, den Menschen verkündigen." So wird die Nymphe Erato als *προφῆτις* bei dem alten arkadischen Orakel des Pan genannt; *Paus.* 8, 37, 11 will noch alte Orakelsprüche dieser Nymphe gelesen haben. — Daphnis, *τῶν περὶ τὸ ὄρος νυμφῶν*, nennt *Paus.* 10, 5, 5 als Promantis bei dem ältesten delphischen Orakel, dem der Ge. — Hierher ist wohl auch Herkyna vom Orakel des Trophonios in Lebadeia, eine Nymphe des dort fliefsenden gleichnamigen Flufses zu rechnen *Paus.* 9, 39, 5. — Ein eigenes Orakel hatten die sphragitischen Nymphen des Kithairon in der Höhle Sphragidion, und viele der Eingeborenen sollen von ihnen die Sehergabe erlangt haben, *Plut. Arist.* 11. *Paus.* 9, 3, 9. — Ein merkwürdiges Orakel, das wenigstens aller Wahrscheinlichkeit nach unter Obhut der Nymphen stand, war das zu Nymphaion bei Apollonia; der dort übliche Brauch wird ausführlich beschrieben bei *Cass. Dio* 41, 45. Auf alle Fragen aufser über Ehe und Tod wird Auskunft erteilt. Der Fragende wirft Weihrauchkörner nach der Flamme; werden sie von dem aus einem Felsen aufsteigenden (*Strab.* 316) Feuer ergriffen und verzehrt, so ist dies glückverheifsend. — Eine zugleich prophetische und iatrische Nymphe ist auch die aus der Parissage berühmte Oinone, des Flusses Kebren Tochter, nach *Apollod.* 3, 12, 6, 2. — Eine hellsehende Naïs — charakteristisch ist ihr Name *Προνόη* — verkündet dem Kaunos das Schicksal der Byblis nach *Conon, Narr.* 2. — Befragung eines Nymphenorakels an einer Quelle ist vielleicht dargestellt *Pitt. d. Ercol.* 2, 11 p. 71; *Helbig, Wandgemälde* 1017.

Hauptsächlich bethätigten die Nymphen aber ihre mantische Kraft dadurch, dafs sie die Phantasie der Sterblichen im hohen Grade aufreizten und sie so zu *νυμφόληπτοι*, zu Verzückten oder unheilvoll zu Wahnsinnigen machten. Wer die Nymphe im Quell oder im Haine erblickt, verfällt der Raserei *Schol. Theocr.* 13, 44. *Paul. Fest. Ep.* p. 120; vgl. *Ovid. Fast.* 4, 761; aber auch die hellsehende Begeisterung ist eine Nymphengabe, *Plat. Phaedr.* 238 D. *Plut. Arist.* 11. *Hesych. Phot.* s. v. *νυμφόληπτοι. Poll. On.* 1, 19. — Der eleusinische Seher Melesagoras heifst bei *Max. Tyr.* 38, 3 *ἐκ νυμφῶν κάτοχος*. — Der Boiotier Bakis verdankt seine Kunst den Nymphen, *Ar. Pax* 1070 f. *Schol.* z. d. St. *Paus.* 4, 27, 4; 10, 12, 3 (vgl. Bd. 1 Sp. 747 und vor allem *Rohde, Psyche*[2] 2 S. 63 ff.). — Ein gewisser Archedemos von Thera, der sich *νυμφόληπτος φραδαῖσι Νυμφῶν* nennt, baute die oben erwähnte Nymphenhöhle von Wari in Attika aus und legte den Göttinnen daselbst einen Garten an: *C. I. A.* 1,

423—425. — Mythologisch drückte man diese Nymphengabe aus, indem man berühmten Sehern und Seherinnen Nymphen zu Müttern gab, so der Sibylle Herophile *Paus.* 10, 12, 3. 7. Inschrift in *Mitt. d. ath. Inst.* 17 S. 17, 1 u. S. 20. Am Grabe der Sibylle bei Alexandreia in Troas eine Quelle mit einer Herme des Hermes und Weihbildern der Nymphen: *Paus.* 10, 12, 6. In der Höhle der Sibylla bei Erythrai eine Inschrift *Νύμφη Ναΐς*, *Buresch* in *Mitth. d. ath. Inst.* 17 S. 17, 2. — Teiresias ist Sohn der Nymphe Chariklo nach *Pherecyd.* bei *Apollod.* 3, 6, 7, 1. *Callim. Lavacr. Min.* 59. Die Sehergabe soll er allerdings Athena verdanken, die ihn zuvor geblendet, weil er sie mit seiner Mutter im Bade erblickt, *Callim.* a. a. O. v. 121 ff. — Auch des Epimenides Mutter soll eine Nymphe gewesen sein mit Namen Balte, *Plut. Sol.* 12

V. Die Nymphen als Göttinnen des Wachstums, der Fruchtbarkeit und des Herdensegens.

Wasser erzeugt Fruchtbarkeit, mag es als Regen vom Himmel kommen, oder auf der Erde dahinfliefsend den Boden tränken. Die Nymphen wurden demgemäfs für die Spenderinnen dieses Segens gehalten. Über den Regen walteten die Hyaden (vgl. Bd. 1 Sp. 2756 ff.), welche in Dodona als eine Klasse der Najaden verehrt wurden. Auf die Beziehungen zum Wolkenwasser spielen an *Eustath. ad Il.* p. 652, 40 und *Serv. ad Verg. Aen.* 1, 71. In Arkadien bat man bei grofser Trockenheit die Quellnymphe Hagno um Regen. Nach Opfer und Gebet warf der Priester des Zeus Lykaios einen Eichenzweig auf die Oberfläche des Wassers (*οὐκ ἐς βάθος*), das darauf zu kochen begann. Der Dampf stieg auf, verdichtete sich zur Wolke, die wieder andere Wolken anzog, und es regnete, *Paus.* 8, 38, 4. Eine ähnliche Ceremonie soll noch im Anfange dieses Jahrhunderts in der Bretagne üblich gewesen sein, *Decharme, Mythol. d. l. Gr. ant.* S. 329. — Durch die Feuchtigkeit geben die Nymphen dem Boden Fruchtbarkeit, und so werden sie zu Urheberinnen der Vegetation. Was *Eustath.* a. a. O. von den Bergnymphen sagt, das gilt von fast allen Nymphen, besonders insofern, als sie alle im Grunde genommen Najaden sind; d. h. sie sind *φυσικαὶ φυτικαὶ δυνάμεις διοικοῦσαι τὰ φυόμενα ἐκ γῆς καὶ εἰς αὔξην προκαλούμεναι καὶ ἀρδύνουσαι δι' ὑγρότητος καὶ θερμότητος τὰ ἐν ὄρεσι καὶ ἄγρια.* — Sie sind die Göttinnen, durch welche die Früchte zur Reife kommen, vgl. *Eustath. ad Od.* p. 1384, 35, und davon heifsen sie *Ἁδρυάδες*, was keineswegs erst von *Nonnus* aus *Ἁμαδρυάδες* verderbt ist, vgl. *Prop.* 1, 20, 12. *Nonn.* 24, 26. 128. *Phavor.* s. v. *νύμφαι*; nach *Hesych.* s. v. *ἄδρυον* könnten es freilich auch die Nymphen der Obstbäume sein. Der Begriff des Wachstumes ist enthalten in dem Beiworte der Nymphen von Olympia *Ἀκμηναί*: *Paus.* 5, 15. 6. Sie füllen das von Herakles erbeutete Horn des Acheloos omnibus bonis, *Lact.* zu *Stat. Theb.* 4, 106. Hierdurch sind die Nymphen auch Frühlingsgöttinnen (*εἰαροτερπεῖς* bei *Orph. h.* 51, 15, vgl. *Eustath.* a. a. O.) und als solche den Horen und Chariten verwandt; nicht nur im Reigentanz sind Chariten und Nymphen gesellt, *Hor. carm.* 1, 4, 7; 4, 7, 5, auch im Kulte sind sie vereinigt. Ihnen gemeinsam und Apollon ist das Relief von Thasos geweiht, *Rev. Arch.* 1865 2 pl. 24, 25; Inschrift *Χαρίτω(ν)* in der Nymphengrotte von Wari, *C. I. A.* 1, 428. — Horen und Nymphen waren vereinigt in einem Relief zu Megalopolis, *Paus.* 8, 31, 3. Gemeinsame Weihinschriften an sie sind *C. I. A.* 3, 212. *C. I. G.* 3431; *Kaibel, Epigr. gr.* 1072. In sehr hohes Alter reicht der Altar der Nymphen im Horenheiligtume zu Athen; der Zeit des Amphiktyon schreibt ihn *Philoch.* zu bei *Athen.* 2, 38 B.; vgl. *Prott, Ath. Mitth.* 23 S. 220 f.

Hier ist auch die Quelle für die Verbindung der Nymphen mit Demeter; sie sollen dieser die Feldfrucht gewiesen haben, ehe sie dieselbe weiter an die Sterblichen gab, sie sollen *τὴν ἀλληλοφαγίαν παῦσαι καὶ περιβλήματα χάριν αἰδοῦς ἐξ ὕλης ἐπινοῆσαι*, weshalb die Nymphen auch Teil an allen Demeterheiligtümern hatten, *Schol. Pind. Pyth.* 4, 104, vgl. die Kultverbindung *Schol. Pind. Ol.* 13, 73. In der Sprache der Epigramme wurde daraus, dafs sie das Korn für Demeter mahlen, *Antipater Thess. Anth. Pal.* 4, 418. *Ἀγλαόκαρποι* hiefsen sie bei *Orph. h.* 51, 12 und *καρποτρόφοι* v. 4. — Auch die thesmophorische Seite der Demeter ging auf sie über, indem sie, schon mit Rücksicht auf das unerläfsliche Brautbad, zu Hochzeitsgöttinnen wurden; Bräute bringen ihnen *προτέλεια*, *Plut. Am. narr.* 1; *οὔτε γάμος οὐδεὶς ἄνευ Νυμφῶν συντελεῖται*, *Schol. Pind. Pyth.* 4, 104, wozu wohl auch die immer gröfsere Verbreitung der Worte *νυμφεύειν*, *νυμφαγωγεῖν* u. s. w. geführt haben mag; so hiefs in christlicher Zeit das Haus in Konstantinopel *ἐν ᾧπερ οἱ γάμοι ἐγίνοντο τῶν οὐκ ἐχόντων οἴκους* Nymphaion, *Cedren. ed. Bekker* 1, 610. — Umgekehrt sehen wir Demeter und Kora auf dem Weihreliefe der Wäscher an die Nymphen, *Millin, Gal. myth.* Taf. 81, 327. *Abh. d. Berl. Ak.* 1846 zu S. 232 Taf. 1, 1, vielleicht als die Hauptgötter des Demos Agra, in welchem das Relief geweiht war. Auch an Brunnen und Quellen kann Demeter verehrt werden, so in Ostia, *C. I. L.* 14, 2 und bei Erythrai, *Ath. Mitt.* 17, 18, wo sie als Thesmophoros bezeichnet wird.

Am offenbarsten wird das Wirken der Nymphen auf den fetten Wiesen, die ihnen *Hom. Υ* 8, *ζ* 124 schon zu Wohnsitzen angewiesen hat; sie werden *Λειμωνιάδες* genannt *Soph. Phil.* 1454. *Apoll. Rh.* 2, 655. *Orph. h.* 51, 4. *Hesych.* s. v. *Eustath. ad Il. Ζ* 420. Sie lassen die schönen bunten Blumen besonders an den Ufern der Flüsse und Bäche hervorspiefsen (*Nicand.* bei *Ath.* 681 D. 683 A. *Verg. Ecl.* 2, 45 f. *Nemes. buc.* 2, 21) und werden *Orph. h.* 51, 7 *πολυανθεῖς* und v. 11 *εὐώδεις* genannt. Bei *Lact.* zu *Stat. Theb.* 4, 254 und *Myth. Vat.* 2, 50 heifsen die Nymphae virgultorum et florum Napaeae. Einen Garten legt ihnen darum auch der Theraier Archedemos bei der Grotte von Wari an, *C. I. A.* 1, 426; ihren Garten besingt *Ibykos* bei *Athen.*

13, 601 B; bei *Aristainetos* 1, 3 heifsen sie κηπίδες und in der Phthiotis wurde ein Berg seines gartenartigen Aussehens wegen Nymphaeus genannt, *Plin. h. n.* 4, 29, vgl. *Calpurn.* 2, 34. Selbst die Meeresnymphen halten ihren Reigen in den Gärten des Okeanos *Ar. Nub.* 271.

Um die Herden machen sie sich besonders verdient, indem sie das Futter für sie hervorspriefsen lassen (*Eustath. ad Od.* p. 1716, 1), eine Wohlthat für die Menschen, denen des Bakchos und der Demeter an die Seite zu setzen. *Orph. h.* 51, 16. Die Nymphenklasse der Epimelides wurde mehrfach auf dieses Verhältnis zu den Herden bezogen, ὅτι μῆλα ἅπαντα τὰ τετράποδα καλοῦσιν οἱ ἀρχαῖοι, *Phryn.* in *Bekker, An. gr.* 1 p. 17, 5. *Schol. Ven. A Hom. T* 8. γείτονες οἰονόμων Ἐπιμηλίδες heifst es *Nonn. Dion.* 14, 210; neben Dryaden und Najaden sind die Epimelides Nymphen des Landvolkes *Alciphr.* 3, 11, vgl. *Paus.* 8, 4, 2. — Bei *Orph. h.* 51, 12 werden die Nymphen als αἰπολικαί, νόμιαι, θηρσὶν φίλαι, πολυθρέμμονες, αὐξίτροφοι angeredet, während andererseits das Vieh in einem Epigramme des *Myrsinos, Anth. Pal.* 7, 703, das Attribut νυμφικά erhält. Sie sind Spenderinnen der Nahrung und dadurch des Lebens überhaupt, so dafs *Äsch.* im *Schol. Ar. Ran.* 1344 die Töchter des Inachosflusses βιόδωροι nennt. Ihnen opfert man auch vor der Geburt des Kindes sowohl, wie nachher für das Wachstum desselben *Eurip. El.* 626, und deshalb werden sie auch oft zu Götterammen gemacht. — Als Göttinnen des Landlebens heifsen sie ἀγρονόμοι *Hom.* ζ 106, auch ἀγριάδες oder ἀγρωστῖναι *Hesych.* s. v. v. — Als Herdengott ist ihnen Hermes am nächsten verwandt. Er buhlt mit ihnen im Walde, *Hom. hymn. in Ven.* v. 262. Hirten opfern ihm und den Nymphen gemeinsam nach dem Vorbilde des Eumaios *Hom.* ξ 435. *Eustathius* führt zu dieser Stelle den Rat des *Simonides* an die Hirten an θύειν Νύμφαις καὶ Μαιάδος τόκῳ, οὗτοι γὰρ ἀνδρῶν αἷμ' ἔχουσι ποιμένων, vgl. *Soph. O. T.* 1104 und *Ar. Thesm.* 987: Ἑρμῆν τὸν νόμιον ἄντομαι καὶ Πᾶνα καὶ Νύμφας φίλας und das *Schol.* z. d. St.

Darum ist auch Hermes so oft der Führer der Nymphen auf den Weihreliefen, in denen zuweilen durch am Grottenrande sichtbares Vieh die Beziehungen zur Herde betont werden; s. *Abh. d. Berl. Ak.* 1846 S. 232 Taf. 1, 1, 2. *Ann. d. Inst.* 1863 tav. L. 3. *Schöne, Gr. Rel.* T. 28 nr. 117. 118. Ἐφημ. ἀρχαιολ. 18, 389. *Arch. Ztg.* 1880 S. 10. *Archäol. epigr. Mitt. a. Öst.* 1877 T. 1. *Furtwängler, Samml. Sabouroff* T. 28, 2, vgl. Ἀθήναιον 1, 167 f. — Als Ναΐδων συνοπάων steht Hermes an einer Quelle *C. I. A.* 3, 196; *Kaibel, Epigr. gr.* 813, und in Caesarea (Palästina) wird sein Bild Πανὶ καὶ Νύμφαις geweiht *C. I. G.* 4538; *Kaibel* a. a. O. 827. — Ebenso wird Apollon in seiner Eigenschaft als νόμιος mehrfach mit den Nymphen zusammengestellt, so *Apoll. Rhod.* 4, 1218 und *Olympiod. Vit. Plat.* 1 (*Westermann, Biogr. gr.* S. 382). — Dafs auch die Olivenkultur und die Bienenzucht den Nymphen verdankt wurden, zeigt ihre Rolle im Mythus des Aristaios; s. Bd. 1 Sp. 548 f. und *Maafs, Orpheus* S. 282; vgl. *Schol. Pind. Pyth.* 4, 104; *Schol. Theocr.* 5, 53 (*Aristot.*); *Nemes. buc.* 1, 69; Honigopfer schreibt ein altes Orakel bei *Euseb. Praep. ev.* 4, 9 vor.

Hier mufs auf die Beziehungen der Nymphen zu Pan hingewiesen werden, den als Berggott ja auch die Hirten besonders verehren, und der von dieser Seite aus zu einem Gotte des Landlebens im allgemeinen geworden ist [*Roscher* im *Archiv f. Religionswiss.* 1, 54 ff. *Derselbe, Selene und Verwandtes* 149 ff.]. *Alciphr.* 3, 11. *Long.* 4, 13. *Schol. Theocr.* 1, 4 ff., während *Eustath. ad Od.* ξ 435 Helios an die Stelle des speziell arkadischen Sonnengottes Pan setzt. Der gras- und kräuterreiche Berg giebt vor allem den Ziegen Nahrung, ist αἰγιβότης, und seinem Beherrscher Pan spendet darum der Hirt, wie Hermes und den Nymphen *Leonid. Anth. Pal.* 6, 334; es ist derselbe Götterverein, den wir auf den Nymphenreliefen und bei *Ar. Thesm.* 977 ff. antreffen. Pan galt auch als Sohn des Hermes und einer Nymphe (*Hom. Hymn.* 19, 34) und wurde schliefslich durch die enge Verbindung mit den Nymphen sogar zum Quellgotte; so ist ein Teil des Amphiaraosaltares zu Oropos (*Paus.* 1, 34, 3) Pan, den Nymphen, dem Stromgotte des Landes Kephisos und dem allgemeinen Flufsgotte Acheloos geweiht, welch letzterer auch fast nie auf den Nymphenreliefen fehlt, vgl. *Panofka* in den *Abhandl. d. Berl. Ak.* 1846 S. 228 ff. Pan an Quellen begegnet sehr oft in Epigrammen der *Anth. Pal.* z. B. *Adesp.* 9, 142; *Nicarch.* 9, 330; λοετροχόων κοίρανε Ναιάδων *Bull. d. Inst.* 1853 S. 137. *Kaibel, Epigr. gr.* 802. S. besonders die Ausführungen von *Michaëlis, Ann. d. Inst.* 1863 S. 318 ff. [u. *Roscher* a. a. O.].

Gesang und Flötenspiel war vom Hirtenleben unzertrennlich, und die Hirtengötter sind natürlich auch in diesen Künsten die Erfinder, Lehrer und Vorbilder gewesen, vgl. besonders über Hermes Bd. 1 Sp. 2372 f. u. d. Art. Pan. Das Murmeln der Quelle, das Rauschen der Haine und Bäume, das Schwirren der Insekten, kurz das hörbare Naturleben konnte ja auch in mythologischer Sprache kaum anders als mit Nymphengesang und Nymphenspiel übersetzt werden. *Hom. H. Pan.* 19 nennt sie λιγύμολποι; πᾶσαι μουσικαί sagt *Long.* 3, 23 von ihnen, und zu den musischen Göttern mit Pan, Apollon und den Musen zählt sie *Plut.* bei *Stob. flor.* 58, 14. Besonders als die Hirtenpoesie in Sicilien und Alexandria sich immer mehr Geltung verschaffte, wurden sie für diese Dichtungsart ganz an Stelle der Musen gesetzt. Sie lehren die Hirten Gesang und Spiel *Theocr.* 1, 141; 7, 91. *Ant. Lib.* 32, und werden von Dichtern angerufen *Verg. Ecl.* 7, 21 (Libethrides); 10, 1 (Arethusa); vgl. *Mosch. Epitaph. Bion.* 79. — Der Dichter Thamyris wird zum Sohne der Argiope, einer Nymphe des Parnassos, gemacht *Paus.* 4, 33, 4. *Apollod.* 1, 3, 3. *Conon narr.* 7. Der erste Sänger des Landlebens Hesiod wird von den Nymphen bestattet nach *Alkaios Mess. Anth. Pal.* 7, 55.

Den Musen, im Grunde spezifisch ausgebildeten Najaden, stehen besonders nahe die Leibethrischen Nymphen, deren Quelle der

Hippokrene benachbart auf dem Helikon lag. Sowohl Musen als Nymphen sollen an dieser Stelle ihren Kult den alten Thrakern verdanken, *Strab.* 10, 471, vgl. 11, 410. *Paus.* 9, 34, 4. *Serv. ad Verg. Ecl.* 7, 21; vgl. auch *Lycophr.* 275 und *Tzetz.* z. d. St. Musen und Nymphen sollen bei den Lydern ganz identisch sein, *Schol. Theokr. Id.* 7, 92. *Steph. Byz.* s. v. *Τόρρηβος*. *Suidas* und *Phot.* s. v. *Varro* bei *Serv.* a. a. O. — Auch die Oiagrides und die Bistonischen Nymphen, thrakischer Nationalität, stehen den Musen sehr nahe, und s. v. *Θούριδες* sagt *Hesych.: νύμφαι· μοῦσαι. Μακεδόνες.* Ähnlich die Lusiades, *Schol. Theocr.* 7, 79. — Ihre Nymphennatur zeigen die Musen, wenn sie *Hes. Theog.* v. 2 ff. als Bewohnerinnen des Berggipfels die Quelle und den Altar des Zeus umtanzen; auch bei *Simonides* bei *Plut. de Pyth. orac.* 17 erscheinen sie als den Najaden sehr nahestehend. *Lycophr.* bei *Eustath.* zu *Od.* p. 1816, 5 macht die Musen sogar zu Ammen des Dionysos. — Vgl. auch *Marquardt-Brissaud, Le culte chez les Romains* 1 S. 407.

VI. Berg- und Waldnymphen.

Die Bergnymphen sind im Grunde wesensgleich den Najaden (*ὀρεσσιγόνοισι νύμφαις κρηνιάσιν Aeschyl. Frgm.* 168), indem sie sich auf die dort befindlichen Quellen und Bäche beziehen, vgl. Sp. 505; indessen hat man schon früh angefangen, auch das Gebirge als solches unter die Hut spezieller Göttinnen zu stellen. *Hom.* ζ 123 siedelt sie auf den Gipfeln der Berge an; *Hes. Theog.* 129 denkt mehr an die Schluchten. *Aeschyl. frgm.* 342 (*Nauck*) redet eine Nymphe *δυσχίμων ὀρῶν ἄναξ* an. Eine grofse Anzahl Beiwörter wurden ihnen in diesem Sinne gegeben. *Ὀρεστιάδες Hom.* Z 410. *Hymn. in Pan.* 19. *Schol. Soph. Trach.* 212. *Eustath. ad Od.* 1384, 40. *Phryn. Ar. in Bekker An. gr.* 17, 5. *Porphyr. Antr. N.* 10. — *Ὄρειαι* oder *οὔρειαι Hes. frgm.* 44 *(Rzach)*. *Ar. Av.* 1098. *Charit. Aphr.* 1. *Schol. Soph. O. T.* 1086. — *Ὀρειάδες* oder *Ὀρεάδες* lat. Oreades *Bion. Id.* 1, 19. *Schol. Hom.* Υ 8. *Verg. Aen.* 1, 500. *Ovid. Met.* 8, 787. *Nemes. Cyn.* 56. *Myth. Vat.* 2, 50; 3, 5, 3. — *ὀρεσκῷοι Hom. H. Ven.* 257. — *ὀρεσσίγονοι Aeschyl. Xantr. frgm.* 168 (*Nauck*²) *Ar. Ran.* 1344 u. *Schol.* z. d. St. — *ὀρείπλαγκτοι Ar. Thesm.* 326. — *ὀροδεμνιάδες Hesych.* s. v. — *οὐρεσίφοιτοι Orph. h.* 51, 9. — *ἀκραῖαι Porph. Antr. N.* 10. — *πετραῖαι Eur El.* 805. Auf die Thäler und Schluchten in den Bergen zielen ab die *αὐλωνιάδες*, *Orph. h.* 51, 7, zu *Αὐλιάδες* verkürzt bei *Anyte* in *Anth. Plan.* 291, und die im Lateinischen häufigen Napaeae, *Verg. Georg.* 4, 252. *Colum.* 10, 264. *Nemes. buc.* 2, 20. *Stat. Theb.* 4, 255; 9, 386. *Myth. Vat.* 2, 50. — Nicht selten werden sie nach bestimmten Gebirgen benannt; Idaiische kennt *Paus.* 10, 12, 7. *Aglaosth.* bei *Eratosth. Catast.* 2. *Hyg. p. astr.* 2, 2; Kithaironische *Paus.* 9, 3, 9; Parnassische *Schol. Soph. Ant.* 1128; Peliadische *Apoll. Rh*, 1, 1549; Erymanthische *Stat. Theb.* 4, 329; Diktaiische *Call. h. in Iov.* 47. *Verg. Ecl.* 6, 56; eine Helikonische *Stat. Theb.* 7, 756. — Nach dem lesbischen Berge Brisa, vgl. *Steph. Byz.* s. v., sind höchstwahrscheinlich die dem Dionysos nahestehenden *νύμφαι Βρῖσαι* benannt *Etym. M.* p. 213, 55. *Schol. Pers.* 1, 75. Eine Unterscheidung zwischen *Βρῖσαι* und *Νύμφαι* macht aber *Heracl. Pont.* 9, 2 (bei *Müller, F. H. G.* 2 S. 214), indem er die ersteren den Aristaios die Bienenzucht, die letzteren die Viehzucht lehren läfst.

Während die Definition der Orestiaden bei *Eustath. ad Il.* p. 652, 33 mehr auf die Najaden pafst (vgl. Sp. 515), erklärte *Schol. Theocr.* 3, 9 die Bergnymphen als *τὰ ἐν γυναικείῳ σχήματι ἐν τοῖς ὄρεσιν φαινόμενα δαιμόνια*, was der Auffassung der Quellnymphen bei *Paul. Fest. Ep.* 120 und der der Waldnymphen bei *Ovid. Fast.* 4, 761 am meisten entspricht. Die letzteren sind wohl in ihrem Wesen am wenigsten von den Oreaden zu trennen, so wenig wie in der Natur des damaligen Griechenlands Berg von Wald. Die Waldnymphen kennt *Homer* schon, der sie in die *ἄλσεα καλὰ* versetzt, und die Nymphenklasse der *Ἀλσηΐδες* wird öfters genannt, *Apoll. Rh.* 1, 1066; 4, 1151. *Schol. Hom.* Υ 8. *Phavor.* s. v. *Ὑλονόμοι* heifsen sie bei *Paul Silent.* in *Anth. Pal.* 6, 57. *Orph. h.* 51, 10; *ὑλῃωροί Apoll. Rh.* 1, 1227; *δρυμίδες* od. *δρυμάδες* nach *Callim. frgm.* 354 *(Schneider)*, vgl. *Bekker, An. Ox.* 1, 224 und *Herod.* 1, 85 *(Lentz)*; *δρυμοχαρεῖς Orph. h.* 51, 13. — Der gewöhnlichste Name für sie ist *δρυάδες*, aber erst in späterer Zeit (*Platon. Epigr.* 24 *(Bergk)*. *Plut. vit. Caes.* 9.*) *Ov. Fast.* 4, 761; *Myth. Vat.* 2, 50; 3, 5, 3. Als *ἐπιστατοῦσαι ἄλσεσιν* gelten sie bei *Eustath. ad Od.* 1554, 47. Berg- und Waldnymphen, so nahe unter einander verwandt, bilden schon gewissermafsen den Übergang zu den Baumnymphen. Das bezeichnendste Beispiel hierfür ist *Hom. H. in Ven.* 257 ff., wo Aphrodite die *Νύμφαι ὀρεσκῷοι* nennt und von ihnen den Hamadryadenmythus vom Entstehen und Vergehen mit einem Baume erzählt. Auch bei *Hom.* Z 420 sind die Bergnymphen, die Ulmen auf das Grab des Eëtion pflanzen, schon eher Baumnymphen. So wird auch Daphnis, trotz dieses sprechenden Namens, als Bergnymphe bezeichnet: *Paus.* 10, 5, 5.

Die Funktionen der Berg- und Waldnymphen im Naturleben sind durchaus dieselben wie die der Wassernymphen; nur sind sie durch ihren charakteristischen Aufenthaltsort mythologisch in eine etwas andere Stellung gekommen. Zu Pan nehmen sie gerade die umgekehrte Stellung ein wie die Najaden. Während Pan, eigentlich Hirten- und Berggott (s. oben), erst durch die Vermittelung dieser zu einem Quellgotte geworden war, haben die Oreaden, von Hause aus Quellgottheiten, durch die Annäherung an Pan und durch die ständige Verbindung mit ihm völlig den Charakter von Hirten- und Berggottheiten erhalten. Als Waldnymphen hingegen sind sie die Genossinnen der Satyrn — nach *Hes. frgm.* 44 *(Rzach)* ihrer Brüder — und Seilene

*) *Plut. Mor.* 757ᶜ braucht *Δρυάς* = *Ἁμαδρυάς*, was nicht häufig vorkommt; auch *Paus.* 8, 4, 2 thut es, ebenso *Lact.* zu *Stat. Theb.* 4, 254 und einige andere.

(s. d.), so dafs sie schliefslich eine feste Stelle im Thiasos des Dionysos erhalten (*Ar. Thesm* 990. *Soph. O. T.* 1106. *Eur. Cycl.* 430 [Najaden]. *Anacr. bei Dion. Chrys.* 2, 1, 35, besonders aber *Strab.* 10, 468), dem sie auch im Kulte verbunden sind, *Paus.* 5, 10, 4; *Philostr. Vit. Ap.* 4, 21; vgl. *Leonid. Tar.* und *Sabin.* in *Anth. Pal.* 6, 154 u. 158; *Dittenberger, Inscr. Gr. septentr.* 3092. Aus den Nymphen, die ja auch im Dionysosmythus eine sehr bedeutende Rolle spielen, haben sich schliefslich die Mainaden entwickelt s. Bd. 1 Sp. 1042. Die Kultverbindung im Horenheiligtume zu Athen soll auf Amphiktyon zurückgehen und wurde später als Ausdruck für die Mischung von Wasser und Wein aufgefafst, *Philoch.* bei *Athen.* 2, 38 B. *Eustath. ad Od.* 1815, 59 ff., vgl. *Phanod.* und *Timoth.* bei *Ath.* 15, 693 E. *Theocr. Id.* 7, 154. *Euenos* in *Anth. Pal.* 11, 49 auch *Antiphanes Megalop.* ebd. 9, 258.

Durch den Aufenthalt im Gebirge sind die Nymphen der Artemis besonders nahe gerückt, die ja auch erst aus einer Flufs- und Quellgöttin (ποταμία, *Pind. Pyth.* 2, 7. laeta fluviis, *Hor. Carm* 1, 21, 5. θερμαία, *Rhet. Arist.* 26 p. 270 vgl. *Max. Tyr.* 38, 8, vgl. Bd. 1 Sp. 560) zur Herrin der Wälder und Berge geworden ist. Auch hier liegt der älteste Beleg bei *Homer* vor; auf den Höhen des Erymanthos und Taygetos sind die Nymphen die Genossinnen der Artemis bei der Eberjagd und bei frohem Spiele ζ 102 ff. Als die Genossinnen der Artemis bei Jagd, Spiel und vor allem im Chortanze sind sie oft in der Poesie gefeiert worden, z. B. *Soph. Trach.* 210 und *Schol. Callim. H. in Dian.* 13 ff., 170. *Apoll. Rh.* 1, 1223; 3, 881. *Verg. Aen.* 1, 498. *Ovid. Met.* 2, 441. *Grat. Cyn.* 16 ff. *Sil. It.* 15, 772. *Stat. Silv.* 1, 2, 115. *Nemes. Cyn.* 94, von denen sich die letzteren mehr oder minder an *Homer* und an *Kallimachos* anlehnen, vgl. *Spanheim* zu *Callim.* S. 179. 293. 342. 365. *Heyne, Exc.* 20 zu *Verg. Aen.* 1. — Beachtenswert ist, dafs *Kallimachos* diesen Nymphenchoros aus Okeaniden und Najaden vom Flusse Amnisos zusammensetzt, während die anderen Dichter Dryaden, Najaden und Oreaden unterschiedslos gebrauchen. Über die aus dem Chore hervorragenden Nymphen wie Kyrene, Britomartis, Atalante, Kallisto, Prokris, Antikleia, meist ältere, der Artemis wesensgleiche, von ihr aufgesogene Gottheiten, siehe die betreffenden Artikel. — Wie *Homer* für diesen Chor der Artemis Erymanthos und Taygetos als Hauptberge bezeichnet hat, so ist der Chor auch später noch im peloponnesischen Artemiskulte besonders hervorgetreten. Bei einem nächtlichen Reigen der Artemis und ihrer Nymphen zu Letrinoi in Elis stellte Alpheios ihr nach und wollte sie vergewaltigen. Die Göttin aber und ihre Nymphen machen sich durch Lehmmasken unkenntlich, so dafs Alpheios Artemis nicht herauserkennt. Ohne Zweifel soll durch diesen Mythus ein zu Artemis' und der Nymphen Ehren stattfindender Maskentanz erklärt werden, *Paus.* 6, 22, 9. — Bei Karyai feierten die lakonischen Weiber in einem Heiligtume der Artemis und der Nymphen Chorfeste, *Paus.* 4, 16, 9, und auch in Syrakus mögen die zu Ehren der Nymphen veranstalteten nächtlichen Reigen den Genossinnen der Mondgöttin Artemis gegolten haben, *Tim.* bei *Ath.* 6, 250 A.

Da die Nymphen Jagdgenossinnen der Artemis sind, so werden sie besonders von Jägern verehrt, *Arr. Cyneg.* 1, 35. 3. Ihnen weihen alt gewordene Jäger ihre Netze: *Julian Aeg. Anth. Pal.* 6, 25 f. oder auch Jagdtrophäen, *Crinag.* in *Anth. Pal.* 6, 253. Auch das Bildnis eines Hundes wird den Dryaden und Pan aufgestellt, *Maced.* in *Anth. Pal.* 6, 176. Als Mütter berühmter Jäger erscheinen sie bei *Xenoph. Cyneg.* 1, 4. *Eustath. ad Il.* 18, 42. Nach *Claudian, Gigant.* 121 ff. sind sie die Lehrerinnen Apollons in der Kunst des Bogenschiefsens gewesen.

Auch die Verbindung mit der grofsen Mutter beruht auf dem gemeinsamen Aufenthalt in den Bergen. In ihr Gefolge setzt *Pind. Pyth.* 3, 137 ff. Pan und die Nymphen (κόραι), ein von *Philostr. Imag.* 2, 12 ausgesponnenes Motiv; vgl. *Böckh* zu *Pindar. frgm.* 63. Im Kulte sind sie vereinigt im attischen Demos Phlya und in verschiedenen Weihreliefen z. B. aus Tanagra und Paros.

VII. Baumnymphen.

Sterblichkeit der Nymphen [vgl. *Mannhardt, Antike Wald- u. Feldkulte* S. 4—38].

Wald- und Baumnymphen, die in der späteren Poesie fast völlig identifiziert werden, stammen von grundverschiedenen Auffassungen her; die richtige Scheidung bei *Serv.* zu *Verg. Ecl.* 10, 62: *Hamadryades Nymphae, quae cum arboribus et nascuntur et pereunt, Dryades vero sunt, quae inter arbores habitant.* Während wir für die Waldnymphen wieder das Vorbild bei *Homer* gefunden hatten und sie im Kerne nicht von den Najaden scheiden konnten, deren Wesen sich im Waldleben besonders eindrucksvoll kundgiebt, kannte dieser eigentliche Baumnymphen nicht. Dafs der Glaube an sie aber darum jünger sei als der an Najaden und Oreaden, wie *Lehrs, Pop. Aufs.* S. 94 behauptete, ist nicht erweislich. *Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte* S. 4 ff. hat es im Hinblick auf die nordischen Parallelen in Abrede gestellt. Dafs der Grieche in der Zeit des mythologischen Empfindens auch in den Bäumen geisterhafte weibliche Wesen erblickte, wird uns noch weniger verwundern als die entsprechende Verkörperung des Naturlebens in Quellen, Bergen und ganzen Wäldern. Der einzelne Baum und die kleinere Baumgruppe fordern noch viel eindringlicher zu solcher Personifizierung heraus. Das Nicken der Wipfel, das Schwanken der Äste, vor allem aber das Wachstum, die Fruchtbarkeit, das ganze organische Leben und die hohe aufrechte Gestalt drängten dazu, den Baum durch ein wirklich lebendes Wesen beseelt zu denken. Besonders charakteristisch ist hierfür die Bezeichnung einer dem Alkmaion geheiligten Cypressengruppe bei Psophis in Arkadien als παρθένοι (*Paus.* 8, 24, 7) sowie die vielen Verwandlungsmythen, z. B. von Elate, Lotos, Dryope,

Daphne, ferner *Ant. Lib.* 31 u. a. m. Wie lebendig diese Vorstellung des Baumes als Weib sich erhielt, beweisen auch *Nicand. frgm.* in *Schol. Nic. Ther.* 460:

δρύες ἀμφί τε φηγοί
ῥιζόθι δινήθησαν ἀνέστησάν τε χορείαν
οἷά τε παρθενικαί

und *Verg. Aen.* 2, 626; vgl. *Mannhardt* a. a. O. S. 19. Während also die Najaden, Oreaden und Dryaden Daemonen waren, die in ihrem abgegrenzten Bezirke als regierende Götter walteten (ἐπιστατοῦσαι), waren die Hamadryaden Baumseelen, und erst später — aber immer noch in sehr früher Zeit — wurden sie zunächst wohl mit den Waldnymphen und dann auch mit den übrigen Klassen vermischt und hierdurch zu Baumgöttinnen.

Ursprünglich sind die Hamadryaden vergänglich wie ihre Bäume; sie haben das Geschick eines baumgleichen Lebens erlost: *Pind.* bei *Plut. De def. orac.* 11. Durch die Vermischung mit den Najaden u. s. w. entstand dann erst die Vorstellung, daſs die Nymphen überhaupt sterblich seien. Daſs eine Quelle versiegt, ein ganzer Wald abgeholzt wird oder gar ein Berg verschwindet, gehört zu den Abnormitäten; aber Bäume müssen gefällt werden und sterben auch sonst ab. Am deutlichsten spricht für diesen Einfluſs des Hamadryadenglaubens auf den Nymphenglauben *Hom. H. in Ven.* 257 ff. Allerdings wird hier das Verhältnis umgekehrt, indem von den νύμφαι ὀρεσκῷοι gesagt wird, daſs mit ihnen zugleich Fichten und Eichen entstehen, welche Blätter und Äste verlieren, wenn an die Nymphen, die zwar lange leben, die Moira des Todes herantritt. — *Aristoteles* bei *Lact.* zu *Stat. Theb.* 9, 376 hält Satyrn und Nymphen, d. h. die niederen Naturgottheiten überhaupt, für sterblich.

Wollte man nun das Leben der allgemeinen Naturgöttinnen, deren Walten ja doch im Grunde als ein ewiges empfunden wurde, beschränken, so muſste das von ihnen erreichbare Alter sehr hoch angesetzt werden. *Hes. frgm.* 183 bei *Plut. De def. orac.* 11:

ἐννέα τοι ζώει γενεὰς λακέρυζα κορώνη
ἀνδρῶν ἡβώντων· ἔλαφος δέ τε τετρακόρωνος·
τρεῖς δ' ἐλάφους ὁ κόραξ γηράσκεται. αὐτὰρ ὁ φοίνιξ
ἐννέα τοὺς κόρακας· δέκα δ' ἡμεῖς τοὺς φοίνικας
νύμφαι ἐυπλόκαμοι, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο...

(vgl. *Plin. h. n.* 7, 153) gab eine derartige Berechnung. — *Polygnot* versetzte die arkadischen Landesnymphen unter die Toten in seinem Unterweltsbilde: *Paus.* 10, 31, 10. — *Soph. O. T.* 1099 nennt sie μακραίωνες, vgl. *Etym. M.* s. v. Μακραίωνες; s. auch *Lact.* zu *Stat. Theb.* 6, 88. Bei den Komikern war es ein Ausdruck zur Verspottung steinalter Leute ταῖς νύμφαις ἰσῆλιξ, *Poll. On.* 2, 16. — Daneben hielt sich freilich immer noch die Auffassung, nach welcher die Nymphen gleich Göttern ewigen Lebens teilhaftig wären. Wenn die Nymphen nach *Orph. Arg.* 648 Hylas rauben, um ihm ewiges Leben und ewige Jugend zu verleihen, müssen, sie doch wohl selbst diese Gaben besitzen. Auch wenn hervorgehoben wird, daſs Personen sterblich seien, obgleich die Mutter eine Nymphe gewesen, weil der Vater nur ein Mensch war, wird Unsterblichkeit der Nymphe vorausgesetzt; Echo bei *Long.* 3, 23; die Sibylle Herophile erreichte trotzdem ein Alter von 900 Jahren: *Ath. Mitt.* 17 S. 20; vgl. *Paus.* 10, 12. 3. — Ein merkwürdiges Kompromiſs bietet die Erzählung von der Nymphe Echemea [= Ἐχέμεια: *Et. M.* 507, 56] bei *Hyg. p. astr.* 2, 16, die sich gegen Artemis vergangen hat und von ihr mit Pfeilen durchbohrt wird; sie wird lebend von Persephone in die Unterwelt entrafft; *Dibbelt, Quaest. Coae mythol.* S. 15; [vgl. *Roscher, Kynanthropie* S. 4 Anm. 1[b]]. *Weizsäcker* im *Philol.* N. F. 11 (1898) S. 508 will bei *Hyg.* a. a. O. *sagittis figi cupit* statt *coepit* lesen und einen versteckten Kynanthropiemythus hier erkennen. Mag dies auch im Grunde richtig sein, bei *Hygin* ist davon nichts zu spüren und coepit muſs des ganzen Zusammenhanges wegen stehen bleiben; coepit will hier sagen, daſs trotz der Pfeilschüsse der Tod nicht eintritt, weil E. Nymphe ist.

Speziell von den Hamadryaden wird erzählt, daſs sie zugleich mit dem Baume entstünden und auch wieder mit ihm vergehen müſsten, *Char. Lamps.* bei *Tzetz.* zu *Lyk.* 480; *Schol. Apoll. Rh.* 2, 477; ferner *Schol. Theocr.* 3, 13; *Etym. M.* s. v. Ἁμαδρυάδες; *Aristot.* bei *Myth. Vat.* 3, 5, 3; *Serv. ad Verg. Ecl.* 10, 62. *ad Aen.* 1, 372. — Das Verhältnis der Nymphe zum Baume war ursprünglich jedenfalls so gedacht, daſs sie sich lebend in demselben aufhielten, und alle Modifikationen dieses Verhältnisses sind erst die Folge von der Verquickung mit den Landschaftsnymphen. Im Baume lebend erscheinen sie in der auf *Eumelos* zurückgehenden Erzählung von Arkas und Chrysopeleia und in dem Abenteuer des Rhoikos von Knidos; s. *Char. Lamps.* a. a. O. Direkt als anthropomorphe Wesen im Baume wohnend, denkt sie auch *Ov. Met.* 8, 762 ff. in der Erzählung vom Erysichthon; hier dringt Blut aus der Rinde und die Stimme der sterbenden Nymphe sagt dem Frevler seine Strafe voraus. Zu beachten ist, daſs die Nymphe nicht sichtbar aus dem Baume heraustritt, sondern nur ihre Stimme vernehmen läſst. Ähnlich ist die Auffassung *Ovid. Fast.* 4, 232, wo Kybele die Nymphe durch auf den Baum geführte Schläge tötet: *fatum Naïdos arbor erat.* (Hier steht Nais für Hamadryas so wie bei *Prop.* 1, 20, 32 umgekehrt; *Myro* in *Anth. Pal.* 6, 189 sagt angesichts der am Wasser stehenden Fichten: Νύμφαι Ἁμαδρυάδες, ποταμοῦ κόραι und *Ov. Fast.* 2, 155 bilden Hamadryaden den Chor der Artemis.) — *Incisa arbore vox erumpit et sanguis emanat* heiſst es bei *Myth. Vat.* 2, 50, wohl in Anlehnung an *Ovid* oder *Vergil.* — Daſs die Hamadryaden zwar im Baume leben, ihn aber auch zeitweilig verlassen können, um wieder zurückzukehren, beschreibt am ausführlichsten *Nonn. Dion.* 22, 84 ff. 114 ff.; 32, 293*). Trotz Fällung

*) [Ähnlich kann auch die Menschenseele unter Umständen ihren Leib verlassen und wieder in denselben zurückkehren: *Rohde, Psyche*[2] 2, 92 ff.]

des Baumes lebt die Hamadryade weiter bei *Apoll. Rh.* 2, 480 und *Nonn. Dion.* 37, 20. der sie zu den Najaden flüchten läfst. Aus dem Baume entsteht die Nymphe nach einer alten Tradition bei *Paus.* 10, 32, 9. — Erst später machte sich die Auffassung der Hamadryaden als ἐπιστατοῦσαι geltend; ihnen untersteht dann das Wachstum der Bäume, und ihr Lieblingsaufenthalt ist der Platz bei alten schönen Bäumen, an deren Schicksal sie innigen Anteil nehmen 10 und unter denen sie, vollkommen zu Waldnymphen geworden, ihren Reigen halten: *Call. H. in Del.* 84 f.; *Eust. ad Il.* Z 420 (652, 32); *Schol. Hom.* Τ 8; *Myth. Vat.* 2, 50. Hier hat natürlich die Annäherung an die Najaden ihre volle Wirkung ausgeübt.

Der häufigste Name für die Baumnymphen ist Hamadryaden, wobei ἅμα das innige Verwachsensein von Baum und Weib ausdrückt. (*Myth. Vat.* 3, 5, 3 erklärt: amantes quercus.) 20 Metonymischer Gebrauch von Hamadryaden für Bäume: *Marian.* in *Anth. Pal.* 9, 668. Δρῦς, eigentlich Eiche, konnte jeden Baum bezeichnen: *Hesych.* s. v. δρῦς; *Schol. Ar. Eq.* 675, *Av.* 480; *Schol. Hom.* Λ 86; *Schol. Nicand. Ther.* 7. Doch auch nach anderen Bäumen werden sie benannt. Schon bei *Hes. Theog.* 187 finden wir die Νύμφαι Μελίαι, die Eschenweiber, die er zusammen mit Erinyen und Giganten aus den Samentropfen des kastrierten 30 Uranos entstehen läfst. Ohne Zweifel sind dies die Mütter des Menschengeschlechtes, das er an einer anderen Stelle (*Theog.* 563) als von Eschen stammend bezeichnet; vgl. *Schol. Hes. Theog.* 187. 563; *Palaiph. incred.* 36; *Hesych.* s. v. μελίας καρπός; *Schömann, Opusc. ac.* 3 p. 138 und in diesem Lexikon Bd. 2 Sp. 2629. — Es entspricht dies ganz der auch *Homer* bekannten Auffassung, dafs die ersten Menschen ἀπὸ δρυός oder ἀπὸ πέτρης entstan- 40 den seien, und wird auch dadurch bestätigt, das Phoroneus, der erste Mensch in der argivischen Sage, Melie zur Mutter hatte (*Apollod.* 2, 1. 1), mag sie auch Okeanide genannt werden. Auch die Arkader leiten sich von einer Baumnymphe her; s. *Char. Lamps.* bei *Tzetz.* a. a. O. Der Gedanke dafs gerade die Esche Stammmutter der Menschen und der Welt überhaupt sei, kehrt ja in der germanischen Mythologie (vgl. Askr, Embla u. Yggdrasil) 50 wieder. Später sind dann die Meliai Baumnymphen wie alle anderen, nur durch die besondere Art des Baumes unterschieden: *Eust. ad Od.* 1963, 40; *Poll. On.* 9, 122. 127; *Schol. Apoll. Rhod.* 2, 4; *Schol. Hes. Theog.* 187. Die Nymphen der Eichbäume nennt Meliai *Callim. h. in Del.* 80 f.; *Nonn. Dion.* 14, 212. Einer Konfusion aller möglichen Nymphenklassen ist es zuzuschreiben, wenn unter Berufung auf *Kallimachos* eine bithynische Nymphe Me- 60 lie als zum Geschlechte der Meliai gehörig bezeichnet wird, die von der Okeanostochter Melie abstammen: *Schol. Apoll. Rh.* 2, 4. Die Ἐπιμηλίδες hatten wir des öfteren als Schutzgöttinnen der Herden auf μῆλα zurückgeführt gesehen; doch scheinen sie auch andrerseits als Baumnymphen gegolten zu haben und von μηλέα abgeleitet worden zu sein; wenigstens wird man sie schwer von den Ἁμαμηλίδες des *Eustath. ad Od.* α 14 (1384, 40) trennen können. Μηλίδες, Μαλίδες, Μαλιάδες als Baumnymphen bei *Eustath. ad Od.* 1963, 40; *Poll. On.* 9, 122. 127. Wenn *Serv. ad Verg. Ekl.* 10, 62 sie Perimelides nennt, versetzt er sie aus den Bäumen heraus in die Umgebung derselben. — Von sonstigen Baumnymphen werden als Klassen genannt nur die Ῥοιαί, *Eustath. ad Od.* η 115 (1572, 35) und die für Μηλίδες angeführten Stellen; unter Apollons Schutze stehen die δαφναῖαι: *Nonn. Dion.* 24, 99. Dagegen giebt es eine grofse Anzahl von Einzelnymphen, die Baumnamen führen und deren Mythen meist auf das Verhältnis zu diesem Baume Bezug haben; s. die Artikel Daphnis, Lotos, Phigalia, Smyrna-Myrrha, Pitys u. a. Euhemerisiert wurde der Hamadryadenglauben von *Pherenikos* bei *Athen.* 3, 78 b, wonach Oxylos von seiner Schwester Hamadryas unter anderen auch die Töchter Karya, Balanos, Kraneia, Morea, Aigeiros, Ptelea, Ampelos und Syke hatte; diese hätte man Hamadryaden-Nymphen genannt, und von ihnen hätten viele Bäume den Namen erhalten. — [Über die neugriechischen Drymien s. *Schmidt, Volksleb. d. Neugr.* 1, 130.]

VIII. Die Nymphen im griechischen Kulte.

So allgemein die Verehrung der Nymphen auch im ganzen Gebiete der griechischen Kultur war (s. das folgende Verzeichnis der nachweisbaren Kultstätten), so ist doch dieser Kult in seinen Äufserungen zu keiner Zeit über recht bescheidene Formen hinausgekommen (vgl. *Curtius, Stadtgeschichte v. Athen* S. 22). Die örtliche Gebundenheit dieser Göttinnen hatte es zur unausbleiblichen Folge, dafs sie nach dem Erstarken des griechischen Nationalgefühles, als die besonders durch *Homer* volkstümlich gewordenen Gestalten des panhellenischen Olymps auch im Kulte immer mehr in den Vordergrund traten, schliefslich nur noch als niedere Dämonen angesehen wurden, als Halbgöttinnen, welchen man sogar die wesentlichste göttliche Eigenschaft, die Unsterblichkeit, abzusprechen wagte. Ja, man setzte sie mehrfach in ein Abhängigkeitsverhältnis zu gröfseren Göttern und behauptete, dafs sie selbst verpflichtet wären, diesen Kultehren zu erweisen (*Ovid. Metam.* 8, 577; *Verg. Georg.* 4, 381. 391; *Hyg. poët. astron.* 2, 16; *Plin. n. h.* 35, 96), wie ja auch erzählt wird, dafs sie bei der Erbauung des Heratempels von Samos mitgeholfen hätten, *Athen.* 15, 672 B, wo *Meineke* allerdings Νυμφῶν in Μιλυῶν ändern möchte.

Nur an wenigen Stätten haben die Nymphen sich in den politisch bedeutenden Kulten behaupten können. Der dorische Städtebund erkannte sie an, indem er die Bundesspiele am Triopion bei Knidos ihnen, Apollon und Poseidon feierte, *Aristid.* im *Schol. Theocr. Id.* 17, 69. Als Phylengöttinnen kennen wir sie von den dorischen Inseln Kos, *Paton-Hicks, Inscr. of Kos* 44, und Thera, *Mitth. d. ath. Inst.* 2 S. 73. In Kreta erscheinen sie als Schwurgottheiten bei staatlichen Verträgen,

C. I. G. 2554/55. — Ein öffentlicher Kult, dessen Stätte wir freilich nicht kennen, ist für sie auch bezeugt durch eine Athleteninschrift, gefunden bei der Attalosstoa in Athen: *ἄνδρας παγκράτιον τῶν Νυμφῶν βραβια.αλωνια*, *C. I. A.* 2, 1318, während es sich in dem von Amphissos zu ihren Ehren eingesetzten Wettlaufe (*Anton. Lib.* 31, nach *Nicand.*) höchstwahrscheinlich nur um ein ländliches Fest handelte. — Allgemein bleiben sie die Göttinnen des Wassers und des durch dieses verursachten Segens, und werden als solche in erster Reihe vom Landvolke verehrt, dem sie auch Schwurgöttinnen sind, *Theocr. Id.* 1, 12; 4, 29 (*Νύμφᾶς*); *Longus, Pastor.* 2, 39; *Aristaen.* 1, 3.

Tempel in der Art, dafs sie allein zur Behausung der Gottheit und seiner Habe dienten, wie bei anderen Göttern, hat es für den Nymphenkult kaum jemals gegeben. Statt dessen wurden sie in den Hainen und an den Quellen verehrt, welche ihnen verdankt wurden. Das Wasser zumal galt an sich schon als ihr Heiligtum, und darum sollte es auch nicht durch Hineintreten oder durch Baden verunreinigt werden, *Nicarch.* in *Anth. Pal.* 9, 330; *Anth. gr.* 3, 191, und die Nymphen verlassen eine Quelle, in welcher ein Mörder sich das Blut von den Händen gewaschen, *Antiphanes Anth. Pal.* 9, 258. — Wenn auch die Brunnenhäuser mit ihrem zuweilen sehr prächtigen architektonischen und plastischen Schmucke als den Nymphen geweiht galten, so waren diese doch nur ihrer Fürsorge unterstellte Nutzbauten ähnlich wie die Wasserleitungen; s. in dem Kultverzeichnisse unter Megara, Rhodos, Samos, Chalkedon, Alexandreia-Troas und Katana. Doch bedurfte es derartiger Gebäude für ihren Kult in späterer Zeit ebensowenig wie bei *Homer*, wo sie ϱ 210 an einer Quelle auf Ithaka verehrt werden. Am Ilissos erkennt *Sokrates* an den dort befindlichen *κόραι* und *ἀγάλματα*, dafs der Ort dem Acheloos und den Nymphen geweiht sein müsse, *Plat. Phaedr.* 230 B. Über die Zurüstung und Verwendung der Grotten und Höhlen zum Nymphenkulte s. oben Sp. 509 f.

Altäre haben sie natürlich weit häufiger, wenn man sich wohl auch in vielen Fällen nur mit aufgeschichteten Rasenstücken oder ähnlichen primitiven Vorrichtungen begnügte. Auf den Nymphenreliefen und in den Höhlen sind sie meist aus dem Felsen gearbeitet oder aus unbehauenen Steinen errichtet (vgl. *Michaelis, Ann. d. Inst.* 1863 S. 322). Besonders erwähnt werden ihr Altar im Horenheiligtume von Athen und drei Altäre in Olympia; ein *βωμὸς δορποφόρος**) wird ihnen auf Paros geweiht. Anteil haben sie ferner an einem dreiteiligen am Südabhang der Burg von Athen gefundenen Altare und an dem des Amphiaraos zu Oropos (s. die Belegstellen im Kultverzeichnisse). — Die Nymphenopfer gelten vor allem den Schützerinnen der Herden und werden darum vorzugsweise vom Landvolke dargebracht. Ihnen und Hermes bringt schon Eumaios ein gemeinsames Opfer, *Hom.* ξ 435; vgl. *Simonides* im *Schol.* z. d. St.; *Longus* 2, 30; 4, 13. Lämmer und Böcklein werden ihnen geopfert nach *Hom.* ϱ 242, Ziegen nach *Theocr.* 5, 12; ein Lamm wird ihnen dargebracht auf dem Worsleyrelief s. Sp. 561; Stieropfer bringt ihnen Aigisthos, allerdings für die Geburt eines Kindes (*Eurip. El.* 626. 785. 805) und der Heros des Landbaues Aristaios, *Verg. Georg.* 4, 538. Schaf und Ferkel sind ausgeschlossen in der thasischen Opfervorschrift, ebenso die Absingung eines Paian, s. Sp. 537. Nach attischem Brauche ist die Weinspende für sie untersagt, ebenso wie an Mnemosyne, die Musen, Eos, Helios, Selene u. Aphrodite Urania, *Polem.* im *Schol. Soph. Oed. Col.* 100. Auch in Olympia ist ihnen der Wein verboten, selbst *ἐπὶ τῷ βωμῷ τῷ κοινῷ πάντων θεῶν*. An anderen Orten herrschte aber ein anderer Brauch; so gebietet ein Orakel bei *Euseb. Praep. evang.* 4, 9, ihnen Honig und die Gabe des Dionysos zu spenden, und ausdrücklich erwähnen Weinspenden an sie *Leonid. Tar.* in *Anth. Pal.* 6, 334; *Longus* 2, 2. Auch wenn von dem in Sicilien ihnen gefeierten Nachtfeste erzählt wird, dafs die Leute betrunken ihre Statuen umtanzt hätten, *Timaeus* b. *Athen.* 6, 250 A, können die Göttinnen nicht auf *νηφάλια* beschränkt gewesen sein. — Auch Kuchen, Früchte, Trauben und Rosenblätter werden ihnen mehrfach dargebracht, *Anthol. Pal.* 6, 154. 158. 324; 9, 329 (*Leonid. Tar.* und *Sabin.*). — Von staatlichen Opfern an sie hören wir nur aus Kos (*κατὰ τὰ πάτρια*), und aufserdem wurde den sphragitischen Nymphen auf dem Kithairon als den Ortsgottheiten vor der Schlacht von Plataiai ein Opfer gelobt, zusammen mit Zeus und Hera, welches nach der Schlacht die Aiantische Phyle darbrachte, *Plut. Aristid.* 11. 19. *Quaest. conv.* 1, 10, 3.

Weit zahlreicher sind die Spuren von der Verehrung der Nymphen durch Weihgeschenke. In grofser Anzahl sind Votivreliefe erhalten (s. Sp. 511 und 556 ff.), welche in der Regel in Nischen an den Wänden der Nymphengrotten eingelassen wurden, aber auch sonst in ihren Heiligtümern Aufstellung fanden. In diesen Reliefen werden sie hauptsächlich als Wassergöttinnen aufgefafst, indem sie, meist unter Führung von Hermes, vor dem Hauptstromgotte Acheloos als ihrem Oberen im Reigen aufziehen. — Wenn Sokrates *ἀπὸ τῶν κορῶν τε καὶ ἀγαλμάτων* das Nymphenheiligtum am Ilissos erkennt (*Plat. Phaedr.* 230 B), so sind dies jedenfalls nicht geweihte Puppen, welche Mädchen bei ihrer Verheiratung ihnen darbringen sollen, wie auch der Artemis und der Aphrodite (vgl. *Ulrichs* in *Ann. d. Inst.* 1846 S. 9; *Jahn* in *Arch. Zeit.* 1848 S. 240; *Curtius, Plastik der Hellenen an Quellen und Brunnen* in *Abh. d. Berl. Ak* 1875 S. 141), sondern Bilder der Nymphen selbst, wie sie gerade auch von männlichen Weihenden mehrfach an Quellen aufgestellt werden, *ξόανα*, *Myro* in *Anth. Pal.* 6, 189; *ποιμενικὰ ξόανα*, *Leonid. Tar.* ebda. 9, 326; *ξέσματα*, *Damastr.* ebd. 9, 328. Eine Vor-

*) Die Lesung *δορποφόροις*, auf *Νύμφαις* bezogen, *Olympios* in *Ἀθήναιον* 5, 20, 7, ist abzulehnen.

stellung von diesem Brauche gewähren die lose aufgestellten Statuetten in den Brunnenhäusern *Mon. d. Inst.* 4 Taf. 14a und 18; vgl. *Jahn* a. a. O.; *Michaelis* in *Ann. d. Inst.* 1863 S. 323. — Auch die Bilder befreundeter Gottheiten stellte man ihnen auf, so Hermes in Caesarea Panias und Pan, *Nicarch.* in *Anthol. Pal.* 9, 330.

Noch häufiger waren natürlich kleinere Weihgaben, wenn sie auch weit geringere Spuren hinterlassen haben. In der Lampenhöhle des Parnes sind zahlreiche Spuren von Thongefäfsen und Lampen gefunden worden, jedenfalls den von den Besuchern der Höhlen benutzten. In der Regel stehen die geweihten Gegenstände in Beziehung zu der Wirksamkeit der Nymphen, so ein eherner Frosch, *Plat.* in *Anth. Pal.* 6, 43, ein Hund, *Macedon.* ebenda 176. Jäger weihen ihnen, wenn sie jagdmüde geworden, ihre Netze, *Iul. Aegypt.* ebda. 25. 26, oder ταχινῆς σκῦλ' ἐλαφηβολίης, *Crinag.* ebda. 253, Hirten ihre Milcheimer und Musikinstrumente, *Longus* 1, 4.

Oftmals erscheinen die Nymphen im Kulte mit anderen Gottheiten verbunden, zuweilen mit gleichwertigen wie mit Pan, Horen, Chariten (s. ob. Sp. 516 ff.), aber gewöhnlich sind sie ein untergeordneter die höhere Gottheit umgebender Chor, so neben der grofsen Mutter (s. Sp. 522 f.), Hera (s. Sp. 528), Demeter (s Sp. 516 f.), Apollon (s. Sp. 510; 517), Artemis (s. Sp. 521 f) und Dionysos (s. Sp. 521).

IX. Griechische Kultstätten der Nymphen.

Am häufigsten bezeugt ist uns der Nymphenkult für **Attika**. Dafs die hier, besonders in der Stadt selbst verehrten Nymphen im Grunde wesensgleich seien mit den Kekropstöchtern, wie *Curtius, Stadtgeschichte von Athen* S. 22. 37 und *Milchhöfer* in den *Mitteil. d. ath. Inst.* 5 S. 213 f. behauptet haben, ist insofern richtig, als die Kekropstöchter ursprünglich Quellnymphen sind. Sie haben sich jedoch später differenziert, und ihr Sonderkult ist von den allgemeineren Nymphenkulten streng zu scheiden. Bei diesen letzteren sah man sicherlich vollständig von den individualisierten Gestalten ab und fafste die Quellgottheiten ebenso unbestimmt auf wie an allen anderen Stätten des Nymphenkultes. Die besonderen Kultstätten sind:

1) am Südabhange der Akropolis der heilige Bezirk der κρήνη, dessen Vorhandensein durch einen erhaltenen voreuklidischen Grenzstein bezeugt wird (ὅρος κρήνης, *Mitth. d. ath. Inst.* 2 S. 183). Hier war nach den erhaltenen Denkmälern der Nymphenkult sehr lebhaft in Übung; vgl. das Verzeichnis von *Milchhöfer* a. a. O. S. 210 f. Neben verschiedenen Reliefen, von denen das besterhaltene das des Archandros ist (*Mitt. d. ath. Inst.* 5 Taf. 7), ist besonders bemerkenswert ein dreiteiliger Altar, dessen mittlerer Teil den Nymphen (Νυμφῶν) geweiht ist, während von den Flügeln der eine die Aufschrift Ἑρμοῦ Ἀφροδείτης Πανός, der andere die Aufschrift Ἴσιδος trägt (*C. I. A.* 2, 1671). Nach den Buchstabenformen weist *Köhler, Mitth. d. ath. Inst.* 2 S. 247 ff. diesen Altar dem 1. vorchristl. Jahrhundert zu. Doch darf man nicht mit ihm annehmen, dafs die Heiligtümer der Nymphen und der Isis innerhalb des Temenos der sogenannten Aphrodite Pandemos lagen, sondern sie nur für Nachbarheiligtümer halten. Dafs diese ganze an diesem Altare vereinigte Kultgruppe trözenischen Ursprunges sei, behauptet auf *Paus.* 2, 32, 6 gestützt mit grofser Wahrscheinlichkeit *Wide, De sacr. Troezen. Hermion. Epidaur.* S. 73 ff.

2) Am Nordabhange der Burg hatten die Nymphen Anteil an der Pansgrotte, dem Πανὸς αὔλιον (*Ar. Lysistr.* 720). Ein dort gefundenes Relieffragment gehört, wenn auch gerade der Nymphenreigen fehlt, doch sicher zu den Nymphenreliefen. Ungenau beschrieben und schlecht abgebildet von *Pittakis* Ἐφημ. ἀρχαιολ. 18, 389; bessere Beschreibung bei *Müller-Schöll, Archäol. Mitteil. aus Griechenl.* S. 95 f. nr. 82; vgl. *Michaelis, Annali dell' Inst.* 1863 S. 312.

3) Am Ilissos nahe beim panathenäischen Stadium gemeinsames Heiligtum der Nymphen und des Acheloos, *Plat. Phaedr.* 230 B: ἥ τε αὖ πηγὴ χαριεστάτη ὑπὸ τῆς πλατάνου ῥεῖ μάλα ψυχροῦ ὕδατος, ὥστε γε τῷ ποδὶ τεκμήρασθαι. Νυμφῶν δέ τινων καὶ Ἀχελῴου ἱερὸν ἀπὸ τῶν κορῶν τε καὶ ἀγαλμάτων ἔοικεν εἶναι. Pans Anteil an dem Kulte folgt hauptsächlich aus 279 B: Ὦ φίλε Πάν τε καὶ ἄλλοι ὅσοι τῇδε θεοί. — Auf diese Kultstätte wird man höchstwahrscheinlich auch eine Inschrift des 5. Jahrhunderts unsicherer Herkunft (Νύνφησι . . . Ἀχελώω[ι ἱερόν] *Köhler, Mitth. d. ath. Inst.* 10 S. 281; *C. I. A.* 4 S. 120, 503a) zu beziehen haben. — Da bei *Plat. Phaedr.* passim die Nymphen dieses Ortes als Musen behandelt werden — z. B. 278 B: Νυμφῶν νᾶμά τε καὶ μουσεῖον —, so hat *Michaelis Arch. Zeitg.* 1865 S. 120 hiermit auch den von *Paus.* 1, 19, 5 erwähnten Μουσῶν βωμὸς Ἰλισσιάδων zusammengebracht. — In dieser Gegend ist auch das Weihrelief der Wäscher an die Nymphen und die anderen Götter gefunden (οἱ πλυνῆς Νύμφαις εὐξάμενοι ἀνέθεσαν καὶ θεοῖς πᾶσιν *C. I. A.* 2, 1327), s. Sp. 516 u. 561.

4) Im Heiligtume der Horen hatte Amphiktyon Altäre des Dionysos und der Nymphen errichtet ὑπόμνημα τοῖς χρωμένοις τῆς κράσεως ποιούμενος, *Philochoros* bei *Athen.* 1, 38 C; *F. H. G.* 1, 387 (*Müller*). — Inschrift: Ὥραις καὶ Νύμφαις ἀνέθηκεν *C. I. A.* 3, 212.

5) Am sog. Nymphenhügel in einer Felswand die archaische Inschrift ἱερὸν Νυμφ[ῶν] δημό[σιον? *C. I. A.* 1, 503; vgl. *Mitth. d. ath. Inst.* 2 S. 187; *Curtius, Stadtgeschichte* S. 6. Auf diese Kultstätte bezieht sich auch höchstwahrscheinlich das Grabepigramm *C. I. A.* 3, 1354 v. 5; *Kaibel, Epigr. Gr.* 162.

6) Peiraieus. In der Nähe gefunden das Relief *Schöne, Griech. Reliefs* Taf. 28, 117; *Kekulé, Bildwerke im Theseion* S. 81.

7) Im Demos Phlya wurden nach *Paus.* 1, 31, 4 neben Apollon Dionysodotos, Artemis Selasphoros, Dionysos Anthios und Ge die Ismenischen Nymphen verehrt. Da diese Ge, ἣν Μεγάλην θεὸν ὀνομάζουσιν, identisch scheint mit der Kybele, vgl.

Bloch im *Philologus* N. F. 52 S. 578, so haben wir hier dieselbe Kultverbindung wie auf einem bei Tanagra gefundenen Relief (vgl. *Milchhöfer* in *Ath. Mitth.* 5 S. 216ff.) und auf dem grofsen Nymphenrelief von Paros. Ein Nymphenrelief, von einem Bürger dieses Demos geweiht, ist in der Nähe der Akropolis gefunden, jetzt in der Sammlung Worsley, s. *Müller-Wieseler, Denkm. a. K.* 2 Taf. 44, 555; vgl. *Michaelis* in *Annali d. Inst.* 1863 S. 311; *Pottier, Bull. d. corr. hell.* 5 S. 352, 7.

8) Im Demos Phyle befand sich auf dem Parnes eine dem Pan und den Nymphen geweihte Höhle, das von *Menander* bei *Harpokr.* s. v. *Φυλή* erwähnte *Νύμφαιον*. Ein Pansfest der Phylasier erwähnt *Aelian. Epist. rust.* 15. Die Höhle ist aufgefunden und mehrfach beschrieben, s. Sp. 510. Viele Reste von Weihgeschenken, meist Lampen und Vasen, sind noch vorhanden, ebenso Inschriften mit den Namen der Besucher.

9) Auf dem Hymettos sollen Platons Eltern für ihren Sohn *τοῖς ἐκεῖ θεοῖς Πανὶ καὶ Νύμφαις καὶ Ἀπόλλωνι Νομίῳ* ein Opfer dargebracht haben, während dessen sich Bienen auf seinen Mund setzten, *Olympiodor. Vit. Plat.* 1; *Aelian. Var. hist.* 10, 21. — *Curtius* in *Curtius u. Kaupert, Atlas v. Athen* S. 30 bringt diese Nachricht mit der am südlichen Ende des Hymettos bei Wari aufgefundenen Nymphenhöhle zusammen; s. Sp. 511. Neben den inschriftlich bezeugten Teilhabern an diesem Kulte Pan, Apollon Hersos und den Chariten müssen wir wegen eines aus dem Felsen gemeifselten Löwenkopfes und des Sitzbildes einer matronalen Göttin auch hier wie in Phlya auf Kybelekult schliefsen.

10) Für Eleusis wird nur durch ein Relief Nymphenkult bezeugt, *Bull. de corr. hell.* 5 Taf. 7; vgl. S. 349 ff. (*Pottier*).

Nicht genauer lokalisierbar sind die Kulte verschiedener Einzelnymphen, welche nach den Sesselinschriften des Dionysostheaters Priesterinnen oder Hymnensängerinnen hatten: *C. I. A.* 3, 320 *Ὑμνητριῶν Νύσα[ς ν]ύμφης*; 351 *Ὑμνητρίας Νύσα[ς] τροφοῦ Πειθοῦς*; 369 — — *νόης Πανδήμου νύμφης*.

In der attisch-boiotischen Grenzstadt Oropos hatten die Nymphen Teil an dem grofsen die Hauptgötter des Ortes vereinenden Amphiaraosaltare. Eine seiner fünf Abteilungen war *νύμφαις καὶ Πανὶ καὶ ποταμοῖς Ἀχελῴῳ καὶ Κηφισῷ* eingeräumt, *Paus.* 1, 34, 3.

Boiotien. 1) Tanagra. Aus den bei dem heutigen Dorfe Mustaphades belegenen Trümmern eines Kybeleheiligtumes stammt ein Relief des 5. Jahrhunderts, welches drei Nymphen mit anderen Figuren des Kybelekreises vereint und auch zwei davon mit entsprechenden Attributen, Tympanon und Fackel, zeigt, beschrieben von *Körte* in *Mitth. d. ath. Inst.* 3 S. 390 nr. 156; vgl. *Milchhöfer* ebenda 5 S. 216; *Conze* in *Archäol. Ztg.* 1880 S. 3 K. — Auf Münzen drei tanzende Nymphen, sich an den Händen fassend, *Catal. of greek coins in the Brit. Mus. Central Greece* Taf. 10, 13 s. S. 65.

2) Mykalessos. Gegenüber von dieser Stadt im Euripus ein Nymphenrelief gefunden; erhalten sind Hermes, zwei Nymphen und ein als Altar dienender formloser Stein, s. *Körte* a. a. O. S. 407. 110. 188.

3) Kyrtone. *Paus.* 9, 24, 4 heifst es von dort: *ὕδωρ ψυχρὸν ἐκ πέτρας ἀνερχόμενον. νυμφῶν δὲ ἱερὸν ἐπὶ τῇ πηγῇ καὶ ἄλσος οὐ μέγα ἐστίν.*

4) Theben. Im Museum daselbst Inschrift auf einem Pfeiler: *ἱαρὸ[ν] νυμφ[ά]ω[ν]*, *Dittenberger, Inscr. Graec. septentr.* 2453.

5) Über die auf dem Kithairon belegene Höhle und Orakelstätte der sphragitischen Nymphen s. Sp. 514f. Vor der Schlacht bei Plataeae werden neben Zeus und Hera auch ihnen Opfer gelobt, *Plut. Aristid.* 11. *Quaest. conv.* 1, 10, 3.

6) Lebadeia. Nymphenhöhle. Im gewachsenen Fels Inschriften an die Nymphen, Pan und Dionysos, *Dittenberger, Inscr. Graec. septentr.* 3092.

7) Auf dem Helikon Kult der den Musen verwandten leibethrischen Nymphen *Paus.* 9, 34, 4; *Strab.* 9, 410; 10, 471.

Phokis. Bei Delphi die berühmte Höhle der korykischen Nymphen s. Sp. 509.

Lokris. Oitaia. Amphissos, der Sohn der von den Nymphen entführten Dryope, soll ein Heiligtum der Nymphen gestiftet und einen Wettlauf eingesetzt haben, bei welchem Weiber nicht anwesend sein durften, weil zwei Jungfrauen den Raub verraten hatten, *Anton. Liber.* 32 nach *Nicand.* *Ἑτεροιουμ. α'*.

Aitolien. An einer Quelle in Naupaktos die Inschrift: *λουτρὸν μὲν προχέω Νύμφαις, θνητοῖσι δ' ὑγείην*, *Lebas, Voyage archéol.* 3, 1029; *Kaibel, Epigr. Gr.* 1071; *Dittenberger, Inscr. Graec. septentr.* 3, 390.

Für eine Quelle auf der zu den Echinaden gehörigen Insel Paphos ein dem naupaktischen sehr ähnliches Epigramm, *Anthol. Pal.* 9, 684.

Peloponnes.

Megara. Theagenes ist nach *Paus.* 1, 40, 1 der Erbauer eines Brunnenhauses, „dem ein unterirdischer Kanal aus einer den Sithnidischen Nymphen geweihten Quelle — vielleicht der etwa 800 Schritt nördlich von dem westlichen Burghügel hervorsprudelnden — das Wasser zuführte“, *Bursian, Geogr. v. Griechenl.* 1 S. 374. In einer Inschrift des vierten nachchristlichen Jahrhunderts wird die Ausbesserung des *πόρος Νυμφῶν* gefeiert, *Kaibel, Epigramm. Gr.* 913; *Dittenberger, Inscr. Gr. septentr.* 93. — Im Zusammenhange damit stehen wohl auch die *πύλαι Νυμφάδες*, *Paus.* 1, 44, 2. — Der eifrige Kult der Nymphen und des Acheloos (*Paus.* 1, 41, 2) wird auch durch mehrere Votivreliefe bezeugt, *Wieseler, Votivrel. aus Megara*; *Sybel, Skulpt. in Athen* nr. 387; *Furtwängler* in *Mitth. d. ath. Inst.* 3 S. 201 und *Samml. Sabouroff* Taf. 27f.; vgl. den *Text* dazu.

Lakonien. Bei dem Orte Karyai Heiligtum der Artemis und der Nymphen, *Paus.* 3, 10, 7: *τὸ γὰρ χωρίον Ἀρτέμιδος καὶ Νυμφῶν ἐστιν αἱ Καρύαι καὶ ἄγαλμα ἕστηκεν Ἀρτέμιδος ἐν ὑπαίθρῳ Καρυάτιδος. χόρους δὲ ἐνταῦθα αἱ Λακεδαιμονίων παρθένοι κατὰ ἔτος ἱστᾶσι καὶ ἐπιχώριος αὐταῖς καθέστηκεν ὄρχησις.* Im

zweiten messenischen Kriege überfällt Aristomenes die tanzenden Jungfrauen und raubt die reichsten und vornehmsten von ihnen, *Paus.* 4, 16, 9; vgl. *Diomed. gramm.* 3 p. 486 (*Keil*); *Pollux* 4, 104; *Stat. Theb.* 4, 225 und *Lactantius* z. d. St. Dafs dieser Kult mit einem Dionysoskult verbunden war, vermutete *Wide, Lakon. Kulte* S. 108 nach *Serv.* zu *Verg. Ecl.* 8, 30.

Sparta. Dafs das sonst Megalopolis zugewiesene Nymphenrelief *Ann. d. Inst.* 1863 Tav. d'agg. L 2 aus Sparta stamme, behauptet *Eustratiadis*, vgl. *Mitth. d. ath. Inst.* 2 S. 379 f. nr. 195. — Von hier stammt auch ein Statuenfragment späterer Zeit, Unterkörper einer muscheltragenden Nymphe, *Hirschfeld* in *Bull. dell' Inst.* 1873 S. 184; *Mitth. d. ath. Inst.* 2 S. 338 nr. 73.

Elis. Diese Landschaft war διὰ τὴν εὐυδρίαν, *Strab.* 343, auf den Nymphenkult hingewiesen. Über denselben an den Heilquellen des Samikon und am Kytherosflusse s. oben Sp. 512. — Höhlen der Glyphides und Anigrides s. Sp. 511.

Olympia hatte drei Nymphenaltäre. 1) πρὸς τῷ τεμένει τοῦ Πέλοπος Διονύσου μὲν καὶ Χαρίτων ἐν κοινῷ, μεταξὺ δὲ αὐτῶν Μουσῶν καὶ ἐφεξῆς τούτων Νυμφῶν ἐστι βωμός; in der Nähe das Orakel der Ge; *Paus.* 5, 14, 10.

2) Neben dem heiligen Ölbaume (καλλιστεφάνος) πεποίηται Νυμφῶν βωμός. καλλιστεφάνους ὀνομάζουσι καὶ ταύτας. *Paus.* 5, 15, 3.

3) ἐνδοτάτω δὲ τοῦ ἐμβόλου Νυμφῶν ἃς Ἀκμηνὰς καλοῦσιν (sc. βωμός), *Paus.* 5, 15, 6. — Als besonderes Merkmal des olympischen Nymphenkultes hebt *Paus.* 5, 15, 10 hervor, dafs sie ebenso wie die Despoina keine Weinspenden erhalten, οὐδὲ ἐπὶ τῷ βωμῷ τῷ κοινῷ πάντων θεῶν.

Letrinoi. Ein Maskentanz zu Ehren der Artemis und der Nymphen scheint die Grundlage der bei *Paus.* 6, 22, 9 erzählten Legende; vgl. oben Sp. 521.

Arkadien. Die arkadischen Najaden (vgl. *Immerwahr, Die Kulte und Mythen Arkadiens* 1 S. 236 ff.) spielten eine wesentliche Rolle in der hier lokalisierten Kindheitssage des Zeus, und infolge hiervon war auch ihr Kult ein ziemlich lebhafter. Ihre Namen nennt am vollständigsten *Paus.* 8, 47, 3 gelegentlich ihrer Darstellung in den Reliefen des Altares der Athena Alea zu Tegea: Glauke, Neda, Theisoa, Anthrakia, Ide, Hagno, Alkinoe und Phrixo. Theisoa stand besonders hoch in Ehren in der ihr gleichnamigen Stadt, *Paus.* 8, 38, 9. — Ob Neda der an dem gleichnamigen Flusse bei Phigalia geübte Kult galt — οἱ Φιγαλέων παῖδες ἀποκείρονται τῷ ποταμῷ τὰς κόμας, *Paus.* 8, 41, 3, — ist ungewifs, da auf einer Münze von dort der Flufs männlich personifiziert wird, *Mionnet* 2, 253 nr. 59; vgl. *Immerwahr* a. a. O. S. 239. — Über den von *Paus.* 8, 38, 8 beschriebenen Sonderkult der Nymphe Hagno s. oben Sp. 515. — Der Arkader Biton verehrt die auch in Lebadeia vereinten Gottheiten Pan, Dionysos und die Nymphen, und zwar spendet er dem Pan ein Böcklein, Dionysos einen Thyrsos und den Nymphen Rosenblätter, *Leon. Tar.* und *Sabin.* in *Anthol. Pal.* 6, 154 und 158. — Das unter Sparta erwähnte Nymphenrelief stammt nach *Pittakis* aus Megalopolis.

Der Norden.

Illyrien. Über das Orakel des Nymphenheiligtumes bei Apollonia s. oben Sp. 15. Von dort Inschrift eines Nymphenpriesters aus römischer Zeit, *Mitth. d. ath. Inst.* 4 S. 233. — Münzen von Apollonia zeigen drei Nymphen, das heilige Feuer der Orakelstätte umtanzend, *Head, Hist. Numm.* S. 265; *Mionnet,* 2 S. 30 f. nr. 30 ff., *Suppl.* 3 S. 326 nr. 99; *Catal. of gr. coins in the Brit. mus. Thessaly, Aitolia.* Taf. 12 nr. 13. 14; s. Abb. 5; vgl. S. 60 nr. 62 ff. — S. ferner Sp. 11, 65 f.

Macedonien. Von Stobi Münzen mit gelagerten Flufsnymphen, *Catal. of gr. coins. Macedonia* S. 108, 18.

Thracien. Von Paktye auf der thrakischen Chersonnes stammt nach *Dumont* ein von ihm in Gallipoli gesehenes Nymphenrelief mit der Inschrift N]ύμφ[αις, *Archives des missions scientif.* 2 Sér. 6 S. 468; 3 Sér. 3 S. 163 (*Inscriptions et Monum. figurés de la Thrace*); derselbe, *Mélanges d'archéol.* S. 427. Vgl. auch Sp. 537 unter Lampsakos.

Anchialos. Auf Münzen drei Nymphen, jede ein kleines Gefäfs in der Hand haltend, *Mionnet*, *Supplém.* 2 S. 226 nr. 123; *Catal. of gr. coins in the Brit. mus. Thrace,* S. 85, 16.

Apollonia. Reigen dreier sich an den Händen haltender Nymphen, *Mionnet* 1 S. 373 nr. 64.

Bessapara (Tatar-Bazardžik). Altarreliefe mit Weihinschriften an Zeus und Hera stellen diese und einen Reigen von drei Nymphen dar, *Dumont, Inscriptions et Monum. figur. de la Thrace* S. 121 f. nr. 10; *Mél. d'archéol.* S. 324. S. Sp. 565 f.

Traiana Augusta (Ergissa(?) heut Eski Zaghra). Inschrift: Κυρίῳ Ἀπόλλωνι Σικερηνῷ καὶ Νύμφαις εὐχαριστοῦντες ἀνέθηκαν Ἐργισσηνοί (folgen die Namen), *Foucart* in *Bull. de corr. hell.* 6 S. 179 ff.; vgl. *Montani* ebda. 5 S. 127; *Jirecek* in *Monatsber. d. Berl. Akad.* 1881 S. 442. — Münzbild: drei stehende langgewandete Nymphen, die beiden äufseren mit Krügen, *Zeitschr. f. Numism.* 15 Taf. 3 nr. 4; vgl. S. 39.

Bei Küstendil gefunden: Relief mit drei gewandeten tanzenden Nymphen, Κυρίαις Νύμφαις .... ογένης .... λον εὐ ...., *Jirecek, Arch. epigr. Mitth. a. Österr.* 1886 S. 67; *Dumont-Homolle-Heuzey, Mél. d'archéol.* S. 319 A'. — Aus Jambil ein Relief: vier tanzende Nymphen in kurzem Chiton, *Jirecek* a. a. O. S. 148; *Dumont-Homolle-Heuzey* a. a. O. S. 364, 62[28]; auf der andern Seite der „thrakische Reiter“.

Vom taurischen Chersonnes berichtet *Pompon. Mela* 2, 3: *oppidum adiacet Cerrhone (Cherronnesus?) a Diana, si creditur, conditum et nymphaeo specu, quod in arce Nymphis sacratum est, maxime inlustre.*

Inseln des ägeischen Meeres.

Keos. Über die Beziehungen der Nymphen zu Aristaios, dem hier heimischen Heros des Ölbaues und der Bienenzucht, vgl.

Bd. 1 Sp. 548 f. und *Maaſs, Orpheus* S. 282. — Die bei *Preller-Robert, Griech. Mythol.*[4] S. 724, 4 als keisch erwähnte archaische Inschrift gehört nicht hierher, sondern nach Siphnos.

Andros. Von hier ein Nymphenrelief, beschrieben von *Lebas* in *Revue archéol.* 1847 S. 287; *Roſs, Inselreisen* 2 S. 20; *Pottier* in *Bull. d. corr. hell.* 5 S. 353 nr. 7. In der Mitte einer Grotte der gehörnte Kopf eines Fluſsgottes, davor Hermes mit drei Nymphen, von welchen die mittlere sitzt; rechts sitzt Pan die Flöte spielend. Daſs die weiblichen Figuren Nymphen seien, bestreiten *Michaelis* in *Ann. d. Inst.* 1863 S. 314 F., der Athena mit zwei anderen Göttinnen erkennen will, und *Furtwängler, Samml. Sabouroff, Text* zu Taf. 27/28, der sie als Kybele mit zwei Gestalten ihres Kreises erklärt.

Mykonos. Inschrift: *Δι]ὶ Διμερανῷ καὶ θεαῖς Νύμφα[ις | Φι]λούμενος Μενεκράτου καὶ Φιλοκλ[ῆς | ὑ]πὲρ ἰδίων πάντων κατεσκεύασεν*, *Fougères* in *Bull de corr. hell.* 1887 S. 275; *Reinach* in *Bull. crit.* 1887, 2 S. 13; *Homolle* in *Bull. d. corr. hell.* 1891 S. 625 f.

Siphnos. Seriphos gegenüber eine Nymphenhöhle, an deren Eingang in den Fels gehauen die archaische Inschrift *Νυφέων ἱερόν*, *C. I. G.* 2423 c; *Röhl, Inscr. Gr. antiquissimae* 399; vgl. *Kirchhoff, Stud. z. Gesch. d. griech. Alphab.*[4] S. 80.

Paros. Am Eingange zu einer Nymphenhöhle ein groſses in den Fels gehauenes Weihrelief mit der Inschrift: *Ἀδάμας Ὀδρύσης Νύμφαις*. Unzulängliche Abbildungen: *Stuart, Antiquit. of Athens* 4, 6 Taf. 5; *Panofka, Über den bärt. Kopf d. Nymphenrel.* (*Abhandl. d. Berl. Akad.* 1846) Taf. 2, 1; *Müller-Wieseler, Denkm. d. alt. Kunst* 2 Taf. 63, 814. Neben den gewohnten Gestalten der Nymphenreliefe hier noch eine groſse Anzahl anderer meist dem Kybelekreise entlehnter; vgl. *Furtwängler* a. a. O. — Ein *βωμὸς δορποφό[ρος]* wird den Nymphen geweiht, *Ἀθήναιον* 5, 20, 7; *Kaibel, Epigr. gr.* Add. 828 a; vgl. Sp. 527.

Thera. Hier gehörten die Nymphen zu den Phylengöttern der Hylleer. Inschrift: *Ὑλλέων | Νύμφαι | [ἀποδί]δοται οὐκ ἀποφορά*, *Mitth. d. ath. Inst.* 2 S. 73.

Kreta. Nymphen unter den Schwurgottheiten bei einem Vertrage zwischen den Bewohnern von Lato und Olus, *C. I. G.* 2554, und ebenso bei einem solchen zwischen den Bewohnern von Hierapytna und ihren *κάτοικοι*, *C. I. G.* 2555. Da sie das erste Mal unmittelbar auf die Kureten folgen, das zweite Mal zwischen Kureten und Korybanten stehen, so scheint es, daſs es sich hier um die Zeusammen handelt, die in Gortys als *Νύμφαι Γεραιστιάδες* verehrt wurden, *Etym. Magn.* p. 277, 45. Die Begründung des Beinamens *ὅτι τὸν Δία τρέφουσαι ἐγέραιρον* ist aber kaum zutreffend; eher ist er topisch oder genealogisch.

Kasos. An einer Quelle die Inschriften: *χαίρετε θεοί. Εὔδημος Δημοσ . . . χαίρετε Νύνφαι. χαίρετε Νύμφαι*, *Beaudouin* in *Bull. de corr. hell.* 4 S. 121; *Hiller v. Gärtringen, Inscr. gr. insul. mar. Aeg.* 1042.

Karpathos. Relief Hermes mit einem Choros von fünf Nymphen darstellend, *Bull. de corr. hell.* 4 S. 282.

Rhodos. Über die in den Kreis der Hera gehörenden telchinischen Nymphen s. den Artikel Telchines. — Der dortige Demos Loryma war „ein rechter Platz für ein ländliches Heiligtum einer Ackerbau und Baumzucht treibenden Bevölkerung“; mehrere Epigramme an einer Wasserleitung bezeugen daselbst den Nymphenkult, *Hiller v. Gärtringen* in *Mitth. d. ath. Inst.* 16 S. 309 und *Inscr. gr. ins. mar. Aeg.* 928. — Fragment eines Nymphenreliefs (Reigen) von hier im Berliner Museum, *Beschreibung der antiken Skulpturen* 714.

Kos. Älterer Name der Insel war nach *Plin.* 5, 36 Nymphaea. — Wie in Thera wurden die Nymphen auch hier als Phylengottheiten verehrt; Ehrendekret für die *τὰ ἱερὰ ἐχθύσαντες κατὰ τὰ πάτρια ταῖς Νύμφαις καὶ δεξάμενοι τοὺς φυλέτας ἀξίως τᾶν θεᾶν*, *Bull. de corr. hell.* 5 S. 226; *Paton-Hicks, Inscr. of Kos* 44.

Naxos. Inschrift: *Νυμφέων Μυχιέων*, *Bull. de corr. hell.* 9 S. 500; *Bechtel, Inschr. d. ion. Dialekts* 27.

Samos wurde von *Anakreon* bei *Hesych.* s. v. *ἄστυ Νυμφέων* (vgl. *frgm.* 16 bei *Bergk, Poet. lyr. gr.*[4]) die Nymphenstadt genannt, *ἐπεὶ ὕστερον εὔνδρος ἐγένετο*. — Im Gefolge Apollons erscheinen sie auf der Inschrift: *Ἀπόλλωνος Νυμφηγέτεω. Νυμφέων*, *Bull. d. corr. hell.* 4 S. 335; *Bechtel* a. a. O. 219. Eine Inschrift (*C. I. G.* 2257; *Kaibel, Epigr. gr.* 1073) von Kora identifiziert mit ihnen die Chariten, indem sie eine Wasserleitung als *Χαρίτων πόρον* bezeichnet.

Lesbos. Das bei *Longos Pastor.* vielfach erwähnte Nymphenheiligtum mit Garten u. s. w. hält man am besten für eine poetische Fiktion, welche nur für die Typik des Nymphenkultes von Wert ist. — Daſs die Insel Nymphenkult in der That hatte, geht aus dem ihnen dort eigentümlichen Namen *Ἐννησιάδες* hervor, *Hesych.* s. v. — Eine Quelle bei Mytilene wird als *Νυμφάων νᾶμα φίλον* bezeichnet *C. I. G.* 2169; *Kaibel, Epigr. gr.* 828.

Lemnos. Nach *Schol. Pind. Ol.* 13, 74 befahl Medeia bei einer Hungersnot in Korinth den Weibern, der Demeter und den lemnischen Nymphen zu opfern. Daſs diese identisch seien mit den dort verehrten kabirischen Nymphen, behauptet *Preller-Robert, Griech. Mythol.* S. 858; indessen ist Demeters Zugehörigkeit zum kabirischen Kreise für Lemnos völlig unerwiesen, während ihre Verbindung mit Najaden nichts Auffallendes hat, s. Sp. 516 f. Daſs Medeia gerade die lemnischen Nymphen empfiehlt, hängt jedenfalls mit dem Aufenthalte der Argonauten auf dieser Insel zusammen. — Bei den kabirischen Nymphen besagt Nymphen kaum anderes als „Mädchen“ ohne Beziehung auf den allgemeinen Nymphenkult (vgl. Bd. 2 Sp. 2523).

Thasos. Altertümliches Relief, auf welchem Apollon, Hermes und acht weibliche Gestalten zu erkennen sind. Die archaische Inschrift enthält Opfervorschriften für die Nymphen, Apollon Nymphegetes und die Cha-

riten: νύμφησιν κἀπόλλωνι νυμφηγέτῃ θῆλυ καὶ ἄρσεν ἂμ βόλῃ προσέρδεν οἶν οὐ θέμις οὐδὲ χοῖρον οὐ παιωνίζεται — χάρισιν αἶγα οὐ θέμις οὐδὲ χοῖρον. Beste Abbildung bei *Brunn-Bruckmann*, Taf. 61; *Collignon, Hist. de la sculpt. gr.* 1 Fig. 138—140; vgl. besonders *Michaelis* in *Arch. Ztg.* 1867 S. 1 ff. Wie sich die weiblichen Gestalten auf Nymphen und Chariten verteilen, läfst sich nicht feststellen.

Klein-Asien.

Prusa. Auf Münzen eine gelagerte Nymphe, *Catal. of greek coins in the Brit. Mus. Pontus, Paphlagonia* etc. Taf. 35, 1 s. S. 194, 4.

Chalkedon. Dafs man auch hier in dem Wasser die Macht der Nymphen erkannte, ergiebt sich aus einem alten Orakelspruche, welcher nach der Zerstörung der Mauern durch Valens unter diesen auf einer Tafel vorgefunden wurde:

ἀλλ᾽ ὅτε δὴ Νύμφαι ἱερὴν κατὰ ἄστυ χορείην
τερπόμεναι στήσονται ἐϋστρεφέας κατ᾽ ἀγυιάς
καὶ τεῖχος λουτροῖσι πολύστονον ἔσσεται
ἄλκαρ κτλ.

Cedren (*ed. Bekker*) 1, 543 p. 310.

Mysien. Im Thale des Flusses Makestos bei dem Dorfe Cespit Sepulkralepigramm auf ein dreijähriges im Wasser umgekommenes Kind: — — *Νυμφῶν παρὰ λουτροῖς μοῖραν ἔπλησεν*, *Welcker, Rhein. Mus.* 3 S. 251; *Kaibel, Epigr. Gr.* 342.

Lampsakos. Von hier soll ein aus Gallipoli nach Wien gekommenes Weihrelief an die Nymphen stammen, abgeb. *Archäol. epigr. Mitth. a. Österr.* 1 Taf. 1 und *R. v. Schneider, Album auserles. Gegenst. d. Antik. Samml. d. allerh. Kaiserhauses* Taf. 11. Nach *Heuzey* und *Homolle* in *Dumont, Mélanges d'archéol.* S. 427 f. soll dieses Relief aber identisch sein mit dem von *Dumont, Archives des missions scientif.* 2 Ser. 6 S. 428 in Gallipoli beschriebenen, das jedoch nach diesem vom Chersonnes aus Paktye stammt. Indessen fehlt die von *Dumont* a. a. O. mitgeteilte Inschrift, vgl. Sp. 534 f.

Troas. Bei Alexandreia wurde das Grabmal der Sibylle in einem Brunnenhause gezeigt, daneben eine Herme des Hermes und Statuen der Nymphen, *Paus.* 10, 12, 6, wo auch die Grabschrift überliefert ist.

Myrina. Nymphenrelief von Terrakotta aus hellenistischer Zeit, *Bull. de corr. hell.* 7 Taf. 16; vgl. S. 498 ff. (*Pottier* und *Reinach*).

Erythrai machte Anspruch darauf die Heimat der Sibylla zu sein und ehrte eine Najade, Namens Idaia, als deren Mutter, *Paus.* 10, 12, 6. In der Grotte der Sibylle daselbst eine Inschrift *Νύμφη Ναΐς*, und in anderen wird diese als Mutter der Sibylle ausdrücklich genannt, s. *Reinach* in *Rev. d. étud. grecques* 4 S. 276 ff. und *Buresch* in *Mitth. d. Inst.* 17 S. 17 ff. — Für das Wasser dankt den Najaden ein Epigramm von hier, *Lebas, Asie Mineure* 58; *Kaibel, Epigr. gr.* 1075; *Reinach* und *Buresch* a. a. O.

Magnesia am Maiandros. Münze mit drei gelagerten Nymphen und einer stehenden; von den gelagerten stützen sich zwei auf fliefsende Urnen, *Mionnet, Supplém.* 6 S. 250 nr. 1102.

Lydien. Philadelphia. Sehr zerstörtes Epigramm, aus dem aber noch zu erkennen ist, dafs für den Wassersegen den Nymphen und Horen ein gemeinsames Heiligtum geweiht war, *C. I. G.* 3431; *Kaibel, Epigr. gr.* 1072.

Phrygien. Hierapolis. Epigramm an die der Stadt gleichnamige Nymphe der hier nach *Strab.* 13, 629 f. befindlichen heifsen Quellen, *C. I. G.* 3909; *Kaibel, Epigr. gr.* 1074.

Knidos. In der Nähe der Stadt befindet sich das triopische Vorgebirge, ein Nationalheiligtum der Dorer. — — — *περὶ τὴν ἐν τῷ Τριόπῳ τῶν Δωριέων σύνοδον καὶ τὴν αὐτόθι δρωμένην πανήγυριν καὶ τὸν ἀγῶνα τὸν ἀγόμενον Ποσειδῶνι καὶ Νύμφαις.* — — — *ἄγεται δὲ κοινῇ ὑπὸ τῶν Δωριέων ἀγὼν ἐν Τριόπῳ Νύμφαις Ἀπόλλωνι Ποσειδῶνι. καλεῖται δὲ Δώριος ἀγών, ὡς Ἀριστείδης φησί*, *Schol. Theocr. Id.* 17, 68. — Für das Alter und Ansehen des Nymphenkultus bei den Dorern sprechen auch die Phylenkulte von Kos und Thera.

Pamphylien. **Attalia.** Das Sprudeln einer Quelle wird auf ihre Füllung durch die Nymphen zurückgeführt in einem an Apollon und Artemis gerichteten Epigramme: *π[λ]η[σθ]εῖσα[ι]ς πηγαῖς ὑπὸ Νυμφῶν*, *C. I. G.* Add. 4341 f.

Kilikien. Etwas östlich von Seleukia liegt die korykische Nymphenhöhle, welche als eine der gröfsten und wunderbarsten ihrer Art von *Strab.* 14, 670 f. und *Pompon. Mela* 1, 72 ff. ausführlich beschrieben wird. Dafs sie den Nymphen geweiht war wie die korykische Grotte des Parnafs, sagt *Steph. Byz.* s. v. *Κώρυκος*, auch darf man es aus *Pompon. Mela* 1, 75 schliefsen: *totus autem specus augustus et vere sacer, habitarique a diis et dignus et creditus, nihil non venerabile et quasi cum aliquo numine se ostentat.* — Nach den Berichten neuer Reisender scheinen die Schilderungen bei *Strabo* und *Mela* stark übertrieben zu sein; vgl. besonders *Langlois, Voyage en Cilicie* S. 217 ff. und *Collignon* in *Bull. d. corr. hell.* 4 S. 133.

Syrien. Antiocheia. Nymphaion im Stadtteile Ostrakine, *Euagrios* 2, 12, auffallend durch seine Höhe, *λίθων αὐγαῖς καὶ κιόνων χροίαις καὶ γραφῆς αἴγλῃ καὶ ναμάτων πλούτῳ*, *Liban.* p. 339; vgl. *K. O. Müller, Antiqu. Antioch.* S. 40. 59. 90 f. u. ö. An der Orontesmündung unweit Seleukia *τὸ νυμφαῖον, σπήλαιόν τι ἱερόν*, *Strab.* 16, 571.

Palästina. Cäsarea Panias. Weihung eines Hermesbildes an Pan und die Nymphen und einer Göttin, jedenfalls einer Nymphe, an Pan durch einen gemeinsamen *ἀρητήρ* des Hermes und des Pan (römische Zeit): *C. I. G.* 4538 und Add. 4598 b; *Kaibel, Epigr. gr.* 827. — Über eine Höhle daselbst s. *Steph. Byz.* s. v. *Πανιάς*.

Kypros. Die hier verehrten Nymphen wurden *Ἐνδηΐδες*, d. h. höchstwahrscheinlich „die inländischen" genannt nach *Hesych.* s. v.

Aus Ägypten ist bisher nur ein einziges Nymphendenkmal, und zwar aus der Umgegend von Ptolemais, nachweisbar. Pan und

die Nymphen erscheinen hier als die Spender eines Steinbruches:

Πανὶ ὁμοῦ Νύμφαι Ἰσιδώρ[ῳ] τάσδε ἔδωκαν
λατομίας εὑρεῖν τῷ Μενίππ[ο]ιο γόνῳ
ἡνίκ' ἄ[ρ]α χρηστοῖσι κελεύσμασι Μεττίου
Ῥούφου
πάτρῃ ἡμετέρῃ Κρηστίδι λαοτόμον,

Sayce in *Rev. d. étud. gr.* 1 S. 313 und *Mommsen-Kaibel* in *Ephem. epigraph.* 7 S. 427.

Aus Kyrene berichtet von einem über einer Quelle belegenen Nymphenheiligtume *Barth, Wander. durch d. Künstlerl. d. Mittelm.* S. 425 u. Anm. 89. Daselbst Relief mit Reigen dreier bekleideter Nymphen.

Grofsgriechenland.

Sybaris. In der Nähe am Flusse Lusias die Höhle der Lusiadischen Nymphen, *Schol. Theocr.* 7, 79, wo die vornehme Welt von Sybaris *μετὰ πάσης τρυφῆς* den Sommer zu verbringen pflegte, *Timaeus* bei *Athen.* 12, 519 C.

Im Messapierlande ein Nymphenheiligtum, in dessen Nähe „die heiligen Steine" den Tanzplatz der *Νύμφαι Ἐπιμηλίδες* bezeichneten. Hier sollen diese die Messapierkinder, welche gewagt hatten mit ihnen im Tanze zu wetteifern, in Bäume verwandelt haben. Der Ort hiefs danach *Νυμφῶν καὶ παίδων*. *Anton. Liber.* 31 nach *Nicand. Ἑτεροιουμ. β'*.

Kyme (Cumae). Von hier eine eherne Schale der Sammlung Hamilton mit der Inschrift: *Ζωΐλος Ἀγάθωνος Νύμφαις εὐχήν*, *Kaibel, Inscr. graec. Sic. Ital.* 860.

Aenaria (heute Ischia). Weihrelief an die Gottheiten der dortigen Heilquellen, darstellend Apollon mit Lyra, zwei Nymphen mit Krügen und einen Knaben; Inschrift: *Μένιππος ἰατρὸς ὑπαλπῖνος Νύμφαις νιτρώδεσι καὶ Ἀπόλλωνι εὐχὴν ἀνέθηκεν*, *Kaibel* a. a. O. 892, vgl. *C. I. L.* 10 *S.* 679. — Andere Inschrift *Λεύκιος Ῥάντιος Λευκίου υἱὸς Νύμφαις*, *Kaibel* a. a. O. 893; *C. I. L.* 10, 6797. Vgl. Sp. 13 u. 45.

Sicilien. Auf der Insel, namentlich in Syrakus, war es Sitte *θυσίας ποιεῖσθαι κατὰ τὰς οἰκίας ταῖς Νύμφαις καὶ περὶ τὰ ἀγάλματα παννυχίζειν μεθυσκομένους ὀρχεῖσθαί τε περὶ τὰς θεάς*, *Tim.* bei *Athen.* 6, 250 A. Dies wird bestätigt durch eine syrakusische Inschrift: *Ἀριστοβούλα Θεοδώρου τὰ τρικλείν[ια] καὶ τ[ὸ]ν βωμὸν Νύμφαις*, *C. I. G.* 5371.

Akrai. Eine stark verstümmelte Inschrift von hier erwähnt *Νύμφαι ὑδατώλενοι*, *Kaibel, Inscr. graec. Sic. Ital.* 219.

Katane. Eine Wasserleitung wird in der Grabschrift ihres Erbauers als den Nymphen geheiligt bezeichnet, *Kaibel* a. a. O. 453; *ders., Epigr. gr.* 599.

Aitna. Den Nymphen der hier befindlichen heifsen Quellen, Töchtern des Flusses Symaithos, dankt eine geheilte Lahme, *Philipp.* in *Anthol. Pal.* 6, 203.

Himera und Thermai. Die Gegend ist der Athena heilig, und hier, sagt *Diodor* 5, 3, *τὰς Νύμφας χαριζομένας Ἀθηνᾷ τὰς τῶν θερμῶν ὑδάτων ἀνεῖναι πηγὰς κατὰ τὴν Ἡρακλέους παρουσίαν.* — Dafs die schon von *Pindar. Ol.* 12, 1 erwähnten Heilquellen reichlich besucht wurden, zeigen besonders Münzen mit dem Hahne des Asklepios und der Inschrift *ἰατῶν*, die *Kinch, Zeitschr. f. Numism.* 19 S. 135 als „der geheilten" erklärt; s. *Catal. of gr. coins in the Brit. Mus. Sicily* S. 77, 23. — Ebendaselbst S. 84, 5 drei Nymphen, die mittlere mit Mauerkrone und Schleier; vgl. *Mionnet* 1 S. 242 nr. 282. — Wahrscheinlich gehören hierher auch Münzen mit Pan und drei weiblichen Büsten (*Imhoof-Blumer, Monnaies grecques* Taf. B 24, 25; *Catal. of gr. coins, Sicily* S. 240, 1); doch handelt es sich hier wohl nicht um archaische Idole, wie *Furtwängler, Sammlung Sabouroff, Text* zu Taf. 27/28 behauptet, sondern um Typen der reifen Kunst.

X. Die Nymphen im römischen Kulte.

Schon in republikanischer Zeit haben die Römer die Verehrung der Nymphen aus dem griechischen Kulte entlehnt. Wie dieser in erster Reihe Najadenkultus gewesen war und die Quellen als Kultstätten besonders bevorzugt hatte, so sind den Römern die Nymphen auschliefslich Wassergottheiten gewesen. Ihrer Aufnahme kam auch wohl der Anklang des Wortes nympha an das lateinische lympha zu statten. Während der kasuistischere Kult in jeder Quelle eine besondere Gottheit gesehen und verehrt hatte, hatte man überdies als die allgemeine, im Wasser wirkende Macht Lympha abstrahiert (s. Bd. 2 Sp. 2205 f.), ursprünglich ganz gewifs eine Einzelgottheit, wie sie *Varro, de re rust.* 1, 6 mit Bonus Eventus paart. Die verschiedenen Inschriften an die Lymphae — bezeichnender Weise gewöhnlich in archaisierenden Formen gehalten — sind nur als Rückwirkungen des rezipierten Nymphenkultes zu betrachten, gleichsam als nationale Verwahrungen gegen die eingedrungene fremde Religion, zu deren Kern man sich bei alledem hingezogen fühlte. Andrerseits finden wir — allerdings selten, und nur in Provinzen — auch den abstrakten Wassergeist als Nympha bezeichnet, *C. I. L.* 7, 278; 8, 2662. Auch die alten römischen Quellgöttinnen nehmen mit dem Eindringen der griechischen Weltanschauung immer mehr die anthropomorphen Züge der griechischen Nymphen an, und so werden verschiedene von ihnen z. B. Carmentis, Egeria, Iuturna (s. d. betreff. Artikel) mehrfach als Nymphen bezeichnet.

Auch der römische Kult konzentrierte sich mit Vorliebe an Quellen und Brunnen. Fast alle gefundenen Nympheninschriften und Nymphenreliefe enthalten eine Anspielung auf das feuchte Element oder lassen aus ihrer Umgebung diese Beziehung erkennen, wie sich aus dem Verzeichnisse der nachweisbaren Kultstätten ergeben wird. Dafs die in verschiedenen Quellen enthaltene Heilkraft zu besonders lebhaften Äufserungen des Nymphenkultes Veranlassung wurde, ist bereits oben (Sp. 512 f.) hervorgehoben worden. Die Form des Kultes war auch hier jedenfalls in der Regel ziemlich einfach. Von allein dem Gottesdienste geweihten Tempeln ist wohl abgesehen worden. Auch der auf dem Marsfelde befindliche, nach *Ciceros*

Behauptung von Clodius in Brand gesteckte Nymphentempel (*pro Mil.* 73; *de harusp. resp.* 57; *pro Cael.* 78; *Parad. Stoic.* 4, 2, 31) ist ursprünglich gewifs nur ein Brunnenhaus gewesen und knüpfte an den Iuturnakult an, *Mommsen* in *Ephem. Epigr.* 1 S. 36 und *C. I. L.* 1² S. 320; vgl. *Jordan* in *Ephem. Egigr.* 1 S. 230; *Gilbert, Gesch. u. Topogr. d. St. Rom* 3 S. 162 f. — Auch der in einer Inschrift erwähnte Nymphentempel (*C. I. L.* 2, 3786 bei Liria in Hispania Tarrac.) darf wohl nur als ein gröfseres Brunnenhaus angesehen werden. Alle an das Wasser gebundenen Anlagen dachte man sich unter dem Schutze dieser Göttinnen, so dafs diese betreffenden Gebäude im wesentlichen als profane anzusehen sind, nur dafs sie wie alle anderen, zumal öffentlichen Gebäude mit einem gewissen Kulte ihrer Schutzgottheiten verbunden waren. — Schliefslich wurde Nymphaeum der noch bis in die christliche Zeit festgehaltene Name für Brunnenhaus; nach der Zählung des zweiten *Breviars* der *Regionsbeschreibung* gab es in der Stadt Rom fünfzehn solcher öffentlichen Nymphäen (s. *Gilbert* a. a. O. S. 282 ff.), neben welchen eine ungleich gröfsere Anzahl in Privathäusern, Gartenanlagen, Thermen u. s. w. vorhanden war. — Der Kult bethätigte sich hauptsächlich durch die Anbringung von Weihinschriften und Reliefen. Dafs ihnen auch Opfer gebracht wurden, lehrt ein Relief, *C. I. L.* 6, 547, und die pontifikale Vorschrift, dafs die Libation nicht mit Wein geschehen dürfe, *Philarg. ad Verg. Georg.* 4, 380. Die Einsetzung eines häuslichen Festes zu Ehren der Nymphen berichtet *C. I. L.* 6, 30986a: *Nympharum sacrum M. Pomponius Pudens et Lollia Primigenia fecerunt K. Septembr. Tertullo et Sacerdote cos et eum diem feriarum instituerunt omnibus annis* (100 n. Chr.).

Der Anschlufs der Nymphen an andere Götter nach griechischem Vorbilde fand auch in den römischen Kult Eingang. Auffallend häufig finden wir sie mit Iuppiter vereinigt. Die Formel I(ovi) O(ptimo) M(aximo) über Nympheninschriften *C. I. L.* 8, 4322; *Brambach, C. I. Rhen.* 973; *Jahrb. d. Alterthumsfr. im Rheinl.* 84 S. 63 f. An den Iuppiter O. M. conservator und die dominae Nymphae ist *C. I. L.* 2, 1164 gerichtet; Iovi depulsori et Nymphis *C. I. L.* 3, 4786. — Auch ein in London befindliches römisches Nymphenrelief zeigt neben drei muscheltragenden Nymphen und Pan Iuppiter mit dem gesenkten Blitz in der Linken, dem Scepter in der Rechten, *Michaelis* in *Archäol. Zeit.* 1867 S. 6 f. Nach *Michaelis* wäre Iuppiter hier „als oberster Herr auch der ländlichen Natur den eigentlichen Vertretern derselben zugesellt". Indessen mag diese Verbindung wohl darauf beruhen, dafs man den Schutz der niederen Gottheiten nicht für ausreichend hielt und sich neben ihnen noch an den höchsten wandte. Auch provinziale Einflüsse können recht wohl im Spiele sein.

Neptun verbinden zwei Inschriften mit den Nymphen, *C. I. L.* 3, 3662 und 12, 4186. Im späteren Altertume beginnt schon die Vermischung der Nymphen und der Nereiden, welche auch dazu geführt hat, dafs heute im Neugriechischen Neraiden die allgemeine Bezeichnung für Nymphen ist. An Beziehungen zum Meere ist bei diesen Inschriften ebensowenig zu denken, wie bei einer den Nymphen geweihten Giebelstele aus Montpellier, in deren Dreieck ein Delphin dargestellt, *C. I. L.* 12, 4187, oder bei dem Relief von Vicus Aurelii (Unterheimbach), welches über drei sitzenden Nymphen zwei Hippokampen zeigt, *Keller, Vicus Aurelii* Taf. 3; *Hodgkin, The Pfahlgraben*, Taf. 5. Auch ist Neptun durchaus nicht auf das Meer beschränkt, vgl. *Domaszewski* in *Korrespondenzbl. d. Westd. Zeitschr.* 15 S. 97 ff.; *Ziehen* in *Rhein. Mus.* N. F. 52 S. 273.

Sehr häufig ist ihre Verbindung mit Apollo, welcher in seiner Eigenschaft als medicus, conservator, salutaris und medicinalis (vgl. *Preller-Jordan, Röm. Mythol.*³ 1 S. 311 und *Klein* in *Jahrb. d. Altertumsfr. im Rheinl.* 84 S. 64) ihnen besonders nahe stand. So finden wir sie an den Heilquellen von Vicarello am lacus Sabatinus (See von Bracciano) unweit Rom, *Marchi, la stipe della acque Apollinari* S. 20 ff. vgl. Taf. 2 f.; *Henzen* im *Rhein. Mus.* 1854 S. 28; *Curtius, Brunneninschr.* S. 14; *Klein* a. a. O., ferner in Inschriften und Reliefen von Aenaria (Ischia) *C. I. L.* 10, 6786 ff., ebenso in einer Altarinschrift an der alten Heilquelle bei Tönnisstein im Brohlthale bei Andernach, *Klein* a. a. O. S. 63. — Eine gallische, freilich stark verdächtigte (s. Sp. 549) Inschrift gesellt ihnen noch die Sirona zu, *Robert, Épigr. Gal. rom. de la Moselle* S. 12. Auf einer rätischen wird A. als Grannus bezeichnet, *C. I. L.* 5861, während in einem Weihreliefe aus der Gegend von Vindobona (Pannonia superior), welches Apollon zwischen zwei Nymphen zeigt, sein Name für die Inschrift sicher zu ergänzen ist, *C. I. L.* 3, 4556.

Diana als Wald- und Quellgöttin ist ihnen nahe verwandt, doch nur zwei Denkmäler bekunden dies, eine Inschrift von Interocrium im Sabinerland, *C. I. L.* 5, 4694 und ein bekanntes Relief des Vatikans, *Jahn, Archäol. Beitr.* Taf. 4, 1; *Baumeister, Denkm. d. Altertums* S. 1033 wiederholt unten Sp. 563 Abb. 7; vgl. *C. I. L.* 6, 549. Auch Silvan ist ihnen seltener gesellt, als man erwarten sollte; in dem letztgenannten Reliefe (in welchem auch Hercules noch hinzugefügt ist), ferner in einer Inschrift von Vicarello und *Robert* a. a. O. S. 89(?). — Endlich haben sie, mit Ceres vereint, die Fassung einer Quelle in Ostia veranlafst, *C. I. L.* 14, 2. — Tautologie ist die zuweilen vorkommende Formel Nymphis Lymphisque, so *C. I. L.* 5, 3106; eine britannische Inschrift gesellt ihnen dafür männliche Quelldämonen zu: Nymphis et fontibus, *C. I. L.* 7, 171, ebenso die einer im *Capitolinischen Museum* befindlichen Darstellung von Raube des Hylas, *Jahn* a. a. O. Taf. 4, 3; vgl. S. 63; *C. I. L.* 6, 166. — Mit dem Genius pagi Arusnatium verbunden finden wir sie *C. I. L.* 5, 4918.

Von den Beinamen der Nymphen (vgl.

Ihm in *Jahrb. d. Altertumsfr. im Rheinl.* 83 S. 94ff.) kommen die bei den Dichtern überlieferten hier naturgemäfs nicht in Betracht. Im Kulte werden sie öfter als Deae Nymphae bezeichnet, so *C. I. L.* 7, 757; *Brambach, C. I. Rhen.* 1328. 1329. Auch die Abkürzung Dᵛ Nymphis *ebd.* 877 ist wohl besser in Deabus aufzulösen als in duabus wie *Ihm* a. a. O. 83 S. 54 vorschlägt, oder auch für ein Versehen des Steinmetzen zu halten. Weihungen an Einzelnymphen mit dem Zusatze Dea *C. I. L.* 7, 875; *Eph. Epigr.* 3 S. 315 nr. 390. Als Beiworte ähnlicher Bedeutung finden sich divinae *C. I. L.* 14, 46a, dominae 2, 1164, venerandae 7, 988, sanctae bezw. sanctissimae 3, 1396; 6, 166. 551. 3706; 3707; 10, 7860. Mit besonderer Vorliebe werden sie aber augustae genannt, z. B. *C. I. L.* 3, 1795. 3047. 3116. 4043. 4118. 4119. 5678; 5, 3106; 12, 1328. 1329. 2850; *Ephem. Epigr.* 2 S. 442 nr. 972; *Revue épigr. du Midi* 1 S. 282; *Germer-Durand, Inscr. de Nîmes* 14; *Allmer-Durand, Mus. de Lyon* 3 S. 25.

Auf das Element der Nymphen wird Bezug genommen, wenn sie als perennes bezeichnet werden, so *C. I. L.* 3, 3382, oder als aeternae 10, 5163. Nach Entdeckung einer neuen Quelle werden sie als novae verehrt, 3, 1129; 10, 4734, ähnlich wie Diana als Göttin einer versiegten und später wieder auftauchenden Quelle redux genannt wird, *C. I. L.* 5, 4694. Vereinzelt stehen da die Nymphae quae in nemore sunt 3, 6478; wenn dies auch wohl ein Versuch sein soll Dryaden zu übersetzen, so ist damit ihre Beziehung auf dort befindliche Quellen nicht ausgeschlossen; die Bezeichnung kann ebensogut elementar wie topisch aufgefafst werden. — Über die speziellen Beiworte der Nymphen von Heilquellen s. oben Sp. 513.

Die Gebundenheit der Nymphen an die Stätte ihrer Wirksamkeit käme, wenn die betr. Inschriften echt wären, zum Ausdrucke ganz allgemein in zwei Weihungen an die Nymphae loci, beide aus dem Moselgebiete, *Robert, Épigr. gallorom. de la Moselle* S. 12 und 89; *Robert* hat sie von *Boissard* übernommen. Seine Bedenken gegen die Echtheit oder mindestens gegen die richtige Überlieferung werden geteilt und noch weit schärfer betont von *Hübner* in *Jahrb. d. Altertumsfr. im Rheinl.* 53/54 S. 164 und von *Becker* ebd. 55/56 S. 205. — Im besonderen heifsen sie dann Varcilenae *C. I. L.* 2, 3067; Lupianae oder Lucianae 2, 6288; Caparenses 2, 883. 884; Griselicae 12, 961; Percernes 12, 1329; Volpinae *Jahrb. d. Altertumsfr. im Rheinl.* 84 S. 63; *Korrespondenzbl. d. Westd. Zeitschr.* 13 S. 107; Laurentes *Jahrb. d. Alterthumsfr.* 84 S. 187 und *Korrespondenzbl.* u. s. w. 6 S. 190ff. — Auch in den Nymphae Nitrodes von Aenaria (Ischia) *C. I. L.* 10, 6786ff. sieht *Zangemeister, Korrespondenzbl.* a. a. O. mit Recht topisch benannte Gottheiten, unter Hinweis auf die heute dort bestehende Ortschaft Nitroli. — Zweifelhaft mufs die Beziehung der Nymphae Geminae bleiben, *C. I. L.* 9, 5744; *Mommsen* sieht darin eine Anspielung auf den Namen des Patrons des Weihenden C. Fufius Geminus, während *Ihm* a. a. O. S. 95 sie durch duo salientes erklärt sehen will, worin ihm *Klein, Jahrb. d. Alterthumsfr. im Rheinl.* 84 S. 66 beistimmt. Doch ist eine Benennung von Nymphen nach Personen keineswegs ausgeschlossen, wie *Ihm* glaubt. Eine Inschrift von Vicarello gilt den Nymphae Domitianae. Doch sind diese Beiworte darum nichtsdestoweniger auch topisch, indem das Territorium, auf welchem die betreffende Quelle vorhanden war, nach seinem Besitzer benannt wurde; vgl. *Zangemeister* a. a. O. S. 191.

Ich gebe nunmehr eine topographische Übersicht über die erhaltenen Denkmäler des römischen Nymphenkultes. Ausgeschlossen sind die Nymphäen, in welchen Spuren des Kultes nicht erhalten sind, wenn ein gewisser Kult auch für sie immer vorauszusetzen ist. Von den Inschriften wird nur das für den Nymphenkult Wesentliche mitgeteilt.

Italien.

Rom. Auf dem Marsfelde stand der Nymphentempel (s. oben Sp. 541), in welchem die Censoren die Schätzungsurkunden (*Cic. pro Mil.* 73: *memoriam publicam recensionis tabulis publicis impressam*; *pro Cael.* 78: *censum populi Romani, memoriam publicam*) niederlegten, aus welchem Grunde ihn auch Clodius in Brand gesteckt haben soll. Nach dem *Hemerologium* der *Arvalakten* hatten die Nymphae in campo Teil an den Volcanalien des 23. August mit Vulcan, Iuturna(?), Ops Opifera, Quirinus und Fortuna, s. *C. I. L.* 1² S. 320 (*Mommsen*); *Ephem. Epigr.* 1 S. 36 (*Mommsen*) u. S. 320ff. (*Jordan*); *Preller-Jordan, Röm. Mythol.* 2 S. 127f. Nach *Jordans* Ansicht werden die Nymphen hierbei als die helfenden Mächte bei Schadenfeuer aufgefafst, was gestützt wird durch *Cic. de harusp. resp.* 57: (*Clodius*) *earum templum inflammavit dearum, quarum ope etiam aliis incendiis subvenitur.* — Eine weitere Kultstätte ergiebt sich aus der topographischen Bezeichnung in Sebura [m]aiore ad Nimfa[s, *C. I. L.* 6, 9526. — Ferner stammen aus Rom mehrere Weihreliefe, meist Nymphen mit muschelartigen Becken oder Urnen darstellend, und mit entsprechenden Inschriften versehen, Numini Nympharum aquar(um), *C. I. L.* 6, 547; Nymphis sacrum, *ebd.* 548: Nymfabus 549; Nymphis 550; Nymp(his) sanc(tissimis) sac(rum) 551; Nymphas posuit puteum inst[ituit] 552. Ein Relief, den Raub des Hylas darstellend in Gegenwart der Gratien, Mercurs und Hercules' ist Fontibus et Nymphis sanctissimis geweiht, *Jahn, Arch. Beitr.* Taf. 4, 2; vgl. S. 63; *C. I. L.* 6, 166. — Inschriften: Nymphis Sanctis, *C. I. L.* 6, 3706. 3707.

Aus dem alten Latium ist nur noch Ostia vertreten durch ein Puteal in der Galleria lapidaria des Vatikans: Monitu sanctissimae Cereris et Nympharum hic puteus factus, *C. I. L.* 14, 2 und durch eine Inschrift Nymphis divinis sacravit, *C. I. L.* 14, 46 a. — Aus dem weiteren Latium: Inschriften von Casinum: Nymphis aeternis sacrum Ti.

Cl. per Praecilium Zoticum patrem aqua induxit, *C. I. L.* 10, 5163, und von Anagni: Sacrum Nymp(his), *ebd.* 5905.

Campanien. Sinuessa: Nymphis sanct(issimis) novis repertis in villam Sardinianam Amempti Caes(aris) L(iberti) et Orciviae Phoebes et Rhodini Lib(ertorum) eorum deduct(is) ad eam villam quae et ipsae maiestati suae se dederunt, *C. I. L.* 10, 4734. — Puteoli: Schlichte Dedikation, *ebd.* 1592. — Pompeji: Die Inschrift Lumpas Romanenses bezieht *Mommsen* auf die Gottheiten der nach hauptstädtischem Muster eingerichteten Bäder, *C. I. L.* 4, 815; *Unterital. Dialekte* S. 256. — Aenaria (Ischia). Über die dortigen Heilquellen s. Sp. 513 u. 539. Reliefe und Inschriften in gröfserer Zahl, *C. I. L.* 10, 6786 ff. und *Add.* 6794; Abbildung eines Reliefs von dort s. *Millin, Gal. Mythol.* Taf. 80, 530. Apollini et Nymphis Nitrodibus, *C. I. L.* 10, 6786; Apollini et Nymphis, 6787. 6788; Nymphis Nitrodis, 6789; Fabia Herois Nymphis Nitrodiaes, 6790; Lymphis, 6791; Nymphis, 6793; Lumphieis, 6797.

Hirpini. Caudium: Nymphis sacr(um), *C. I. L.* 9, 2163.

Frentani. Histonium. Fragmentierte Nympheninschrift, *C. I. L.* 9, 2837.

Sabini. Interocrium. Lympheis Dianae reducis sacr(um); Inschrift aus dem Jahre 749 der Stadt, *C. I. L.* 9, 4644.

Picenum. Ricina (beim heutigen Macerata): Nymphis geminis sacrum C. Fufius Gemini L(ibertus) Politicus idem aquam reduxit, *C. I. L.* 9, 5744, s. oben Sp. 544. — Ancona: T. Flavius Optatus pro salute sua et suorum et collegarum Nymphis aug. votum posuit, *C. I. L.* 9, 5891.

Etrurien. Aquae Apollinares am lacus Sabatinus (Vicarello am See von Bracciano). Über die Funde aus den dortigen Badeanlagen vgl. *Marchi, La stipe delle Acque Apollinari* und *Henzen* in *Rhein. Mus.* 1854 S. 20 ff. Als man im Jahre 1852 die Anlage wieder herstellte, fand man auf dem Grunde des alten Bassins verschiedene eherne und silberne Gefäfse und grofse Mengen ungemünzten und gemünzten Geldes. Allein an aes rude wurden mehr als 400 Kilogramm, gröfstenteils in kleinen Stücken gefunden. Es ist aber nicht anzunehmen, dafs diese Weihungen aus der Zeit stammen, in welcher das aes rude noch Wertmünze war, sondern dafs es sich hier um einen ähnlichen symbolischen Brauch handelte, wie das Zuwägen des raudusculum bei der mancipatio. Für den Brauch, durch symbolische Geldspenden (stipem iacere) von einer Quelle oder einem Flusse Gesundheit zu erflehen, führen *Marchi* und *Henzen* a. a. O. (s. auch *de Marchi, il culto privato di Roma antica* 1 S. 295) eine Reihe von Beispielen an, so *Sueton. Aug.* 57 (jährliche Spenden an den lacus Curtius für Augustus' Gesundheit); *Plin. Epist.* 8, 8 (vom Clitumnus); *Revue archéol.* 4 S. 409 Taf. 71 und *Mérimée, De antiq. aquar. religionibus* S. 95 f. (Schwefelquelle von Amélie-les-Bains bei Arles); Opferung anderer Gegenstände, *Bull. dell' Inst.* 1838 S. 65 u. 1842 S. 179 (Bronzefund in See von Falterona); ein weiteres Beispiel s. u. unter Britannien. — Die dort gefundenen Gefäfse, jetzt im Museo Kircheriano, sind zum Teile mit Inschriften versehen, *Marchi* a. a. O. Taf. 2, 2 und 3, 3. 4: Apollini et Nymphis Domitianis; Apollini Silvano Nymphis und Nymphabus. — Apollini, Silvano, Asclepio, Nimphis sacrum, *Wilmanns, Exempl. Inscr. Lat.* 1323.

Arezzo. Bleitafel mit Verwünschung: Q. Letinium Lupum qui et vocatur Caucadio qui est fi(liu)s Sallustie(s Ven)eries sive Ven[e]rioses hunc ego aput vostrum numen demando devoveo desacrificio uti vos Aquae ferventes si(ve) v(o)s Nimfas (si)ve quo alio nomine voltis adpe(l)lari uti vos eum interematės interficiates intra annum itusm(?), *Mommsen* im *Hermes* 4 S. 282 ff.; *Wilmanns* a. a. O. 2749.

Gallia cisalpina. Ateste (Este). Weihinschrift eines Veteranen, *C. I. L.* 5, 2476.

Vicetia (Vicenza). Inschrift Nimphis, *C. I. L.* 5, 3184. — In der Nähe, bei Schio, wo auch im vorigen Jahrhundert eine Quelle versiegt und wieder zum Vorscheine gekommen war, eine Inschrift: Nymphis Limphisque augustis ob reditum aquarum, *C. I. L.* 5, 3106.

(Fumane. Valle Policella). Nymphis aug(ustis) et genio pagi Arusnatium, daneben Schwein, Opfermesser und anderes Opfergerät, *C. I. L.* 5, 3915.

(Trumplini. Val. Trompia). Schlichte Weihinschrift, *C. I. L.* 5, 4918.

Comum (Como). Weihung nach einer Erscheinung: Nymfabus e viso Naice donum, *C. I. L.* 5, 5224.

Die südlichen Provinzen.

Sicilien besitzt ein einziges römisches Nymphendenkmal in einer metrischen auf die Wiederherstellung der Wasserleitung von Catana bezüglichen Inschrift, *C. I. L.* 10, 7017.

Sardinien. An der heifsen Quelle von Fordungianus (For. Traiani) Inschriften Nymphis sacrum und Nymphis sanc(tissimis), *C. I. L.* 10, 7859. 7860.

Spanien. Am stärksten ist Hispania Tarraconensis am Nymphenkulte beteiligt, in den meisten Fällen freilich nur durch ganz schlichte Weihungen, d. h. Nymphis oder Nymphis sacrum und den Namen, so *C. I. L.* 2, 2546. 2911. 3029. 5569. 5572. 5572. 5625. 5679. Die letzte Weihung ist insofern besonders interessant, als derselbe Dedikant der Proconsul Pollio Proculus auch in Gallien den Nymphen ein Denkmal gestiftet hat, *C. I. L.* 12, 361, und ein weiteres in Spanien, *Ephem. Epigraph.* 4 S. 17 nr. 23. — Verstümmelt ist der Beiname der Nymphen in einer Inschrift aus Aquae Flaviae: Nymphis — — is, *C. I. L.* 2, 2474. Aus dem Minhothale eine Weihung nach einer Erscheinung, ex visu, 2, 2527 und eine pro salute, 2530. — An

die Ortsnymphen: Nymphis Varcilenis 3067, Ninphis Lupianis oder Lucianis, 6288. — Ein Templum Nympharum bezeugt 3768.

Aus Hispania Baetica ist bisher nur eine Inschrift bekannt geworden, und zwar aus der Gegend von Sevilla: I(ovi) O(ptimo) M(aximo) conservatori e(t) domini(s) Nymphabus, *C. I. L.* 2, 1164.

Aus Lusitanien sind die Inschriften an die nach der Stadt Capara benannten Nymphae Caparenses aus der Gegend von Salamanca, *C. I. L.* 2, 883. 884. — Aus Montfort: Nymphis Avitus Proculi pro salute Flaccillae Flacci uexoris meae, *C. I. L.* 2, 168. — Nicht weiter zu entziffern *C. I. L.* 2, 469; Nymphis votum, 894, aus Caesarobriga.

Numidien. *C. I. L.* 8, 2662: Numini aquae Alexandrinae. Hanc aram Nymphis extruxi nomine Laetus — Cum gererem fasces patriae rumore secundo. — Plus tamen est mihi gratus honos, quod fascibus annus — Is mihi datus est, quo sancto numine dives — Lambaesem largo perfudit flumine Nympha.

Ebda. 4332: Ara mit Inschrift: I. O. M. et Nymphis pro salute impp. L. Septimi Severi Aug. M. Aur. Antonino Aug. Pio Felice part. Iulia Aug. Matri Augg. et castr. totiusque dom. divin. per ve(xillationem) leg. III Aug. morantis ad Fenum sec(undum). v. s. l. m.

Die nördlichen Provinzen.

Britannien. Deva (Chester). Nymphis et fontibus leg(io) XX V(aleria) V(ictrix), *C. I. L.* 7, 171.

Lavatrae (Gretabridge). Weihung eines Altares Deae Nymphae, *C. I. L.* 7, 278.

Procolitia (am Hadrianswall). Dafs hier in alter Zeit eine vielbesuchte Heilquelle gewesen, geht aus den Tausenden von Münzen, Thongefäfsen und Scherben hervor, welche unter denselben Bedingungen gefunden sind wie in Vicarello, *Hübner* im *Hermes* 12 S. 257 ff. Die Quelle unterstand einer in mehreren Inschriften genannten Dea Coventina, welche nur einmal als Nymphe bezeichnet wird: Deae Nimfae Coventinae Ma. Duhus Germ. posi(t) pro se et suis, *Hübner* a. a. O. nr. 3; *Ephem. epigr.* 3 S. 315 nr. 390. — Auf einem Relief drei Nymphen mit Urnen und hoch gehaltenen Bechern in den Händen.

Magnae (am Hadrianswall). Votivtäfelchen Deabus Nymphis, *C. I. L.* 7, 757.

Petrianae(?) (am Hadrianswall). Weihung eines Procurator Augusti: Deae Nymphae Brig(antiae) quod voverat pro sal(ute) [Fulviae Plautillae] dom(ini) nostri invic(ti) imp. M. Aurel. Severi Antonini Pii Felic(i)s totiusque domus divinae eius, *C. I. L.* 7, 875.

Nördlich vom Hadrianswall. Habitancium.

Somno praemonitus miles hanc ponere iussit
Aram quae Fabio nupta est Nmphis venerandis, *C. I. L.* 7, 998.

(Westerwood). Nymphis: Weihung der vexillatio der 6. Legion, *ebd.* 1104.

Gallien.*) Aus **Aquitanien** besitzen wir eine gröfsere Anzahl von Nympheninschriften, meist von heifsen Quellen stammend; sie sind zusammengestellt bei *E. Mérimée, de antiquis aquarum religionibus in Gallia Meridionali. Thèse. Paris* 1886 S. 60. Die meisten — ungefähr 15 — sind aus den Thermenruinen von Onesii (Bagnères de Luchon s. *Longpérier, Oeuvres* 2 S. 161), fast durchweg schlichte Weihungen in den Formen Nymphis oder Nimpis, vielleicht auch einmal Num(phis), doch s. dagegen *Ihm* in *Jahrb. d. Alterthumsfr. im Rheinl.* 84 S. 190, zuweilen mit dem Zusatze aug(ustis). —

Aus Vicus Aquensis (Bagnères de Bigorre) zwei den Nymphen geweihte Altäre: Nymphis pro salute sa-- und Nymphis aug. sacrum, *Mérimée* a. a. O.; s. ferner *Bulletin épigr.* 5 S. 50.

In den Bädern des heutigen Lez: Nimphis pro salut(e) .. Lexeiae und Nymph(is), *Mérimée* a. a. O.

Gallia Narbonensis. Reii. Weihinschrift des Proconsuls Vitrasius Pollio Proculus (s. unt. Hispania Tarraconensis) Nymphis Griselicis, in der Nähe der heutigen Stadt Gréoulx, *C. I. L.* 12, 361.

Apta. Kurze Weihinschriften, *C. I. L.* 12, 1090 ff.; 1092 stammt aus einer Höhle, in welcher einst eine Quelle vorhanden war; Spuren der Fassung sind noch erhalten; 1093 von den Ruinen einer Wasserleitung, in der Nähe einer Quelle.

Carpentorate (Carpentras). N[i]mp[i]s, *C. I. L.* 12, 177.

Vasio (Vaison). Kurze Weihinschriften, *C. I. L.* 12, 1325 ff. Bemerkenswert davon 1328 Nymphis augustis und 1329 Nymphis aug(ustis) Percernibus.

An den Schwefelquellen von Les Fumades verschiedene Inschriften Nymphis, Nymfis, Nympis augus(tis), *C. I. L.* 12, 2845 ff.; vgl. *Allmer* in *Rev. épigr. du Midi* 1 S. 52 ff. nr. 72 ff. Von dort auch drei Reliefdarstellungen der Nymphen; in der einen (*Allmer* a. a. O. S. 52, ohne Inschrift) erscheinen sie den Müttern ähnlich, völlig bekleidet, mit hohen Haarwulsten; die mittlere trägt ein muschelförmiges Becken, die zur Rechten ein Füllhorn; mit Unrecht leugnet *Ihm* a. a. O. 83 S. 95 und 84 S. 190, für dieses Relief wenigstens, einen Einflufs des Mütterkultes auf den Nymphenkult, der sich auch an einigen anderen, freilich sehr wenigen Stellen bemerklich macht, so wenn in einem Mütterrelief (bei *Ihm* a. a. O. 83 Taf. 2, 2) eine der Mütter einen Schilfstengel oder eine Nutrix augusta ein anderes Nymphenattribut, die Muschel hält, *Gurlitt, Arch. epigr. Mitth. a. Österr.* 19 S. 13. — Das zweite Relief (*Allmer* a. a. O. S. 53 nr. 71) zeigt die Nymphen in einer gewohnteren

*) Die Zeugnisse für die überaus lebhaften, entschieden an vorrömische Kulte anknüpfende Nymphenverehrung in den gallischen Provinzen würden wahrscheinlich erheblich vermehrt werden können, wenn die betreffenden Bände des *C. I. L.* schon vorlägen.

Gestalt, halbnackt mit aufgelösten Haaren und jede ein Muschelbecken haltend. — In dem dritten (*Allmer* nr. 72) drei nackte Nymphenbüsten darunter die Hauptnymphe der Quelle, gelagert und auf eine fliefsende Urne gestützt; das Verhältnis der Nymphen zu dieser Gottheit ist wohl wie in Procolitia s. oben Sp. 547.

Ucetia (Uzès) in der Nähe von Nîmes. Weihung einer aedicula:

Sex(tus) Pompeius (dictus) cognomine Pandus,
quoius et hoc ab avis contigit esse solum,
[ae]diculam hanc Numphis posuit, quia saepius ussus
hoc sum fonte senex tan bene quam iuenis,

C. I. L. 12, 2926; s. Sp. 513.

Nemausus (Nîmes). An der alten dem Gotte Nemausus geweihten Quelle auch mehrere Inschriften an die Nymphen, fast durchweg nur Nymphis, zweimal mit dem Zusatze augustis, *C. I. L.* 12, 3103 ff.; vgl. *Mérimée* a. a. O. S. 21 ff.; *Germer-Durand, Inscr. ant. de Nimes* nr. 13 ff. — Ein Relief (*C. I. L.* 12, 3105) zeigt drei stehende Nymphen.

(Balaruc-les-Bains). Aus der Thermenanlage eine Inschrift Neptuno et N.; die Ergänzung zu Nymphis hat wenigstens grofse Wahrscheinlichkeit, da eine in der Nähe gefundene Giebelstele mit der Inschrift Nym[phis] als Symbol einen Delphin führt, *C. I. L.* 12, 4186. 4187; *Mérimée* a. a. O. S. 61 f.

Aquae Sextiae (Aix). Inschrift Nymphis, *C. I. L.* 12, 5772. —

Gallia Lugdunensis. Vom Hügel Saint-Sébastian bei Lyon eine verloren gegangene und wahrscheinlich ungenau kopierte Altarinschrift: Aug . . . sacrar . . . Nymphar . . ., *Allmer-Dissard, Musée de Lyon* 3 S. 25.

Gallia Belgica. (Metz). Silvano sacr(um) et Nymphis loci Arete druis antistita somnio monita d(icavit), *Robert, Épigr. gallorom. de la Moselle* S. 89. (Walschbronn bei Vollmünster) D(eo) Apoll[ini] Siro[n]ae et Nymphis loci Centonius l(ibenter) dicavit ex voto *Robert* a. a. O. S. 12; über die grofsen Bedenken gegen die Echtheit dieser Inschriften s. oben Sp. 543.

Germania inferior. (Flémalles). J. O. M. Iunoni Minervae Dianae Nymphis pro salute [imp. M. Aur.] Commodi Antonini pii felicis Augusti T. Fl. Hospitalis (centurio) leg. I M. Fusciano II (et) Silano (cos.) 188 n. Chr.); s. *Rev. archéol.* 1897, 2 S. 159 nr. 69 nach *Musée Belge* 1 S. 19 ff.

(Dormagen). Über ein Nymphenheiligtum daselbst s. *Jahrb. d. Altertumsfr.* 58 S. 207 ff. Von hier die Inschriften Nymphis, *Brambach, C. I. Rhen.* 290; Ninpis ebd. 291.

(Merten bei Eitorf a. d. Sieg). Grofse römische Kanalanlage und Reste von Thermen. Nymphis sacrum. Weihung eines signifer leg. XXX pro se et suis, *Jahrb. d. Altertumsfr.* 80 S. 234.

Germania superior. (Alzei). Inschrift aus dem Jahre 223 n. Chr. Altar geweiht D[v] Nymphis, *Brambach, C. I. Rhen.* 877; *Ihm, Jahrb. d. Altertumsfr. im Rheinl.* 83 S. 54 s. oben Sp. 543.

(Mombach) Inschrift vom Jahre 178 n. Chr. I. O. M. Nymphis, *Brambach* a. a. O. 913.

(Gonsenheim bei Mainz): Ny]mphis Lauren[tib]us pro salute C]aes(aris) M. A(urelii) ////// [i]mp[eratoris], *Jahrb. d. Altertumsfr.* 69 S. 118; 84 S. 187; vgl. *Zangemeister* im *Korrespondenzbl. d. Westdeutsch. Zeitschr.* 6 S. 190 f., der in die Rasur Severi Alexandri einsetzte.

Castellum (Kastel). Deabus Nymfis *Brambach* a. a. O. 1328. — *Ebda.* 1329 weiht ein praefectus aqu(a)e den deabus Nymfis signa et aram.

Im Brohlthale an dem heute wieder benutzten Tönnissteiner Heilbrunnen bei Andernach Weihung eines Veteranen; I.] O. [M.] Apollini et Nimpis Volpinis, *Klein* in *Jahrb. d. Altertumsfr.* 84 S. 63 f. — *Grienberger* in *Korresp. d. Westd. Zeitschr.* 12 S. 107 leitet die Nymphae Volpinae von dem Flusse Vulpis der Peutingertafel ab, wohl die Tinée, Nebenflufs des bei Nizza mündenden Var, und vermutet dort die Heimat des Weihenden. Doch können bei der topischen Natur der Nymphen diese keine anderen sein als die des Fundorts, zumal in Verbindung mit Apollo, dem Hauptgotte des Brunnens, s. die Inschrift bei *Klein* a. a. O. S. 67 f. — *Ebda.* S. 56 ff. wird auch von einem ähnlichen, wenn auch kleineren Münzfunde berichtet wie in Procolitia und Vicarello.

Auf dem rechten Rheinufer:

(Amorbach in Baiern): Nymphis N̄ Britton. Triputienses B. Cura M. Ulpi Malchi (centurionis) leg. XXII pr. p. f., *Brambach* a. a. O. 1745.

Vicus Aurelii (Unterheimbach bei Öhringen). Nymphenrelief s. ob. Sp. 542.

(Baden-Baden). „Im Giebelfelde der allein noch vorhandenen kolossalen Krönung eines Altares sitzt eine halbnackte unterwärts bekleidete Najade, welche in der Rechten eine grofse Urne hält, in der Linken einen Bogen — —." Gefunden beim „Ursprung der heifsen Quellen", jetzt in Karlsruhe, *Jahrb. d. Altertumsfr.* 75 S. 45. Vielleicht Diana.

Raetia. Guntia(?) (Württemberg a. Donau). Apollini Granno et Nymphis . . . . pro se et suis, *C. I. L.* 3, 5861.

(Lorch bei Enns): Nymphis aug. sac., *ebda.* 5678.

Noricum. Cetium (Göttweig). N]ymphi[s, *Ephem. Epigr.* 4 S. 171 nr. 603.

(Römerbad bei Tüffer a. d. Save, Steiermark). Mehrere Weihungen an die Nymphae augustae, *C. I. L.* 3, 5146 ff.; *Ephem. Epigr.* 2 S. 442 nr. 972.

Virunum (Pöltschach). Iovi depulsori et Nymphis, *C. I. L.* 3, 4786; auch Iuppiters Beiwort hat sicherlich iatrische Bedeutung.

Pannonia superior. Vindobona. Relief Apollo zwischen zwei muschelhaltenden Nymphen darstellend: Apollini et Nymphi]s sac(rum) Claudia Atticia [pro salute sua et suorum, *C. I. L.* 3, 4556.

Carnuntum (Petronell). Nymphis pr(o) se et s[uis]; *ebda.* 4422.

Mursella (Totis). Nymphis, *Arch. epigr. Mitth. a. Österr.* 1 S. 163; *Ephem. epigr.* 4 S. 144 nr. 497.

(Kis-Igmánd). Weihung eines Leg(atus) Aug(usti), *C. I. L.* 3, 4356.

Vom lacus Pelsonis (Plattensee). Schlichte Weihung, *C. I. L.* 3, 4133.

Aus der Gegend von Poetovio (Pettau). Nymphis aug(ustis), Weihungen eines Militärtribunen in der Nähe des heutigen Warasdin-Töplitz an einer Heilquelle, *C. I. L.* 3, 4117—19; s. auch *Arch. epigr. Mitth. a. Öster.* 3 S. 164; 9 S. 251. — Ähnlich *C. I. L.* 3, 4043. — Interessanter *C. I. L.* 3, 6478: Nymphis, quae in nemore sunt, arulam T. Pomponius Atticus numini adiut(ori) devot(am) d. d.

Pannonia inferior. Crumerum (Neudorf). Neptuno et Nymphis pro salute des Kaisers Marc Aurel von einem praef(ectus) coh(ortis), *C. I. L.* 3, 3662.

Selva (Gran). Nymphis Medicis, Weihung eines leg(atus) Aug(usti) pr(o) pr(aetore), *Ephem. epigr.* 2 S. 390 nr. 719. Die Heilquelle ist nicht mehr vorhanden.

Aquincum (Alt-Ofen). Drei Nymphen in Relief mit Weihung eines imm(unis) der 2. Legion, *C. I. L.* 3488. Schlichte Weihung, *ebda.* 3489.

(In der Nähe von Ofen). Nymphis perennibus *C. I. L.* 3, 3382.

Dalmatien. Zusammenstellung der hier gefundenen Nymphenreliefe von *R. v. Schneider* in *Arch. Epigr. Mitt. a. Österr.* 9 S. 42 ff.

Arba. An einer Wasserleitung: Nymphis aug(ustis) sacrum. C. Raecius Leo aquam, quam nullus antiquorum in civitate fuisse meminerit, inventam impendio et voluntate etc., *C. I. L.* 3, 3116.

Albona. Nymphis Aug. sacr. ex voto suscepto pro salute municip(ii) balineo effecit, *C. I. L.* 3, 3074.

Ridita und Tragurium (Traù). Nymphis und Nymfis, *C. I. L.* 3, 2769. 2675.

Salona. Auf einem Hügel neben einer Quelle Nymphis Aug. (Kranz) pro salu(te), *C. I. L.* 3, 1957. Schlichte Weihung, *Ephem. epigr.* 2 S. 338 nr. 520. — Zwei Reliefe: Drei lang gewandete Nymphen mit Schilfstengeln und Pan, bockbeinig, mit Pedum, Traube und einem Ziegenbock, *Museo Naniano* Taf. 39; *Cassas, Voy. pittor. de l'Istrie* Taf. 60; s. *Michaelis, Ann. d. Inst.* 1863 S. 323; *Stark, Kunst u. Alterthüm. in Südfr.* S. 581.

Narona. Relief den vorigen ziemlich ähnlich mit Inschrift: N]infis Aug., *Mus. Naniano* Taf. 24; *Stark* und *Michaelis* a. a. O.; *C. I. L.* 3, 1795.

Insel Brattia (Brazza). An einer Quelle Weihinschrift eines cent(urio) coh(ortis) I Belg(arum), *C. I. L.* 3, 3096.

Dacien. Germisara (Gyögy). Alte Heilquelle. Metrische Inschrift an die regina undarum, Nympha decus nemoris, *C. I. L.* 3, 1395. — Nymphis sanctissimis ...... signifer et quaestor N. Brit. mortis periculo liber, 1396. — Nymphis salutiferis sacrum .... pro salute sua et L. Antisti, 1397. — Weihung eines Legatus Aug. pr(o) pr(aetore), *Ephem. epigr.* 4 S. 71 nr. 176.

Apulum (Carlsburg). Weihung eines Legionskommandanten pro salut(e) domini nostri sanctissimi Antonini pr(incipis) Augusti Nymphis novis sacrum, *C. I. L.* 3, 1129.

Romula (Reĉka in Rumänien). Nymphis Hylas vicesimar(ius) ex v(oto) p(osuit), *Arch. epigr. Mitth. a. Österr.* 19 S. 79 nr. 5.

XI. Nymphen im Mythus.

Die Nymphen im engeren Sinne werden bei *Homer* stets als Töchter des Zeus bezeichnet, während eine Mutter niemals genannt wird, vgl. Z 420, ζ 105, ι 154, ν 356, ϱ 240, womit er sie jedenfalls nur als Kinder des πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε bezeichnen will, ohne daran zu denken, daſs von ἀήρ und αἰθήρ den Wassern θερμότης und ὑγρότης kommt, worauf *Eustath. ad Il.* Z 420 (642, 40) diese Herleitung begründet. Die Abstammung von Zeus wird mehrfach angenommen, so von *Hes. frgm* 183. (*Rzach*); *Alkaios frgm.* 85 (*Bergk*); *Apollod.* 2, 5 11, 4; *Schol. Ap. Rhod.* 4, 1396; *Pseud.-Eudokia* p. 216, von denen die drei letzteren als Mutter Themis angeben. *Hesiod* faſst indessen die Nymphen sehr verschieden auf; die Meliai läſst er aus den auf die Erde fallenden Samentropfen des kastrierten Uranos zugleich mit Erinyen und Giganten entstehen, *Theog.* 187 (vgl. *Schömann, Opusc. ac.* 3 S. 125 ff.; *Preller-Robert, gr. Myth.* 1 S. 50). Die Bergnymphen dagegen läſst er von den Töchtern des Hekateros (? s. Bd. 1 Sp. 1910) abstammen und giebt ihnen zu Brüdern die nichtsnutzigen Satyrn und die spiel- und tanzlustigen Kureten: *frgm.* 44 (*Rzach*) bei *Strab.* 10, 471. — Als Okeanostöchter bezeichnet die Nymphen in ihrer Gesamtheit *Orph. h.* 51, 1.

Wie wenig fest die Genealogieen aber im Volksglauben wurzelten, zeigt die bei weitem verbreitetste Ansicht von der Abstammung der Nymphen, daſs sie nämlich die Töchter des Stromgottes der Landschaft seien, eine Ansicht, die gewiſs zuerst nur von den Najaden gegolten hat, schlieſslich aber bei dem Ineinanderflieſsen aller Nymphenklassen sogar auf die Hamadryaden ausgedehnt wurde, *Myro Anth. Pal.* 6, 189. Töchter des Inachos nennt *Aisch.* im *Schol. Ar. ran.* 1344; κόραι Ἀσωπιάδις, *Eur. Herc. fur.* 785; zwanzig Töchter des Asopos, *Apollod.* 3, 12, 6, 4, von denen einzelne, wie Aigina, Harpinna, Kerkyra, Salamis, Thebe u. a. besonders oft hervorgehoben werden. Töchter des Pleistos sind die korykischen Nymphen, *Apoll. Rh.* 2, 711; des Flusses Askanios Töchter rauben den Hylas, *Nikandros* bei *Ant. Lib.* 26; die Töchter des Symaithos walten an den heiſsen Quellen am Aetna, *Phil.* in *Anth. Pal.* 6, 203; Töchter des Ladon nennt *Claudian, in rec. Stil. cons.* 260, und so wäre noch manches Beispiel anzuführen. Als Sohn einer Nymphe Kleochareia erscheint der Eurotas, *Apollod.* 3, 10, 2, 2, der einst Himeros geheiſsen haben und Sohn der Nymphe Taygete gewesen sein soll nach *Ps.-Plut. de fluv.* 1151. [Vgl. ob. Sp. 509, 17 ff.]

Die schon erwähnte Tendenz, Einwohnerschaften und auch Familien (so die Kynniden zu Athen; vgl. *Toepffer, Att. Geneal.* S. 304) als autochthone darzustellen, äufsert sich gewöhnlich in der Herleitung von einer Tochter des Stromgottes, die dann in vielen Fällen den Namen der Stadt führt. Beispiele sind besonders bei *Pausanias* und *Steph. Byz.* in grofser Menge vorhanden, auch bei *Apollodor* und dem allerdings wenig vertrauenswürdigen *Ps.-Plut. de flur.* — Hier sei erinnert an Daulis, Tochter des Kephisos, *Paus.* 10, 4, 7; Sparta, T. d. Eurotas, 3, 1, 2; Thelpusa, T. d. Ladon, 8, 25, 3; Lilaia, T. d. Kephises, 10, 33, 4; Kleone, T. d. Asopos; 2, 10, 4; ferner vgl. Erysiche, T. d. Acheloos, *Steph. Byz.* s. v., und bei demselben sind auch Chalkis und Thisbe Asopostöchter. — Daneben sind sie auch Mütter der Stadteponymen, wie eine der korykischen Mutter des Lykoros ist, *Paus.* 10, 6; *Schol. Apoll. Rh.* 2, 713 und Taygete, Mutter des Lakedaimon, *Apollod.* 3, 10, 3, 1. Auch kleinere Flüsse und andere Gewässer werden oft als Nymphen zu Töchtern des Hauptstromes gemacht; so heifst Tiasa des Eurotas Tochter, *Paus.* 3, 18, 6: Aganippe, T. des Termessos, 9, 29, 5; Kastalie gilt für des Acheloos Tochter nach *Panyas.* bei *Paus.* 10, 8, 9 und ebenso die akarnanische Kallirrhoe, *Paus.* 7, 21, 1 ff.; 24, 9; *Apollod.* 3, 7, 5, 4. In Paphlagonien ist die Nymphe des Anthemoeisischen Sees die Tochter des Lykosflusses, *Nymphis* im *Schol. Apoll. Rh.* 3, 724.

Wie oft es nun gar vorkommt, dafs der Stammheros sich mit einer Nymphe begattet, kann natürlich nicht aufgezählt werden. Es mufs auch in den meisten Fällen unentschieden bleiben, wo die lebende Volkstradition aufhört und die künstliche mythographische Kombination beginnt. Besonders in der troischen Genealogie werden fast alle Weiber zu Flufstöchtern gemacht, *Apollod.* 3, 14, 6, 10; ob sie nun direkt als Nymphe bezeichnet werden oder nicht, hängt ganz von der Laune des überliefernden Schriftstellers ab.

Ätiologische Mythen der Nymphen, meist Verwandlungsmythen, knüpften sich besonders an Quellen und Bäume. Der Euhemerismus bildete oft daraus die Sage, dafs ein Mädchen in die Quelle gestürzt sei und diese daher ihren Namen habe; vgl. die Artikel Byblis, Dirke, Kallirrhoe u. a. m. Für ähnliche Mythen der Baumnymphen s. Daphne, Lotos, Elate, Smyrna u. a. m.

Andere Mythen bezogen sich auf die Mädchennatur im allgemeinen. Wie man sie sich spielend und tanzend dachte (*Hom.* ξ 105, μ 318; *hymn. Pan.* 3; *hymn. Ven.* 261, *Anacr.* bei *Athen.* 1, 21 A, *Ar. Thesm.* 992) und wie man sie im Reigen schreitend in den Weihreliefen darstellte (vgl. auch *Long.* 1, 4), so wurde ihnen auch nachgesagt, dafs sie Sterbliche zu ihrem Reigen heranzögen und diesen dann wohl auch Nymphennatur verliehen, so Echo *Long.* 3, 23 Syrinx *Long.* 2, 34; Dryope *Ant. Lib.* 32. Dafs die Reigen der Artemis aus Sterblichen und Nymphen gemischt waren, sagt *Hom. Hymn. Ven.* 119. Die Epimeliden werden von den Messapierkindern beleidigt, die ihnen den Rang im Tanzen streitig machen. Bei einem Wettkampfe siegen natürlich die Nymphen und die Kinder werden in Bäume verwandelt, *Nicand.* bei *Ant. Lib.* 31.

Die Nymphen sind, wie bei *Homer*, immer liebevolle freundliche Wesen geblieben, stets bereit zu Mitleid und Hilfe. Sie sehen alles was in ihrem Bereiche vorgeht und als zarte empfindsame Mädchen nehmen sie daran Anteil. Wie sie bei *Hom.* Z 419 Ulmen auf das Grab des Eetion pflanzen, so erweisen sie, in unverkennbarer Nachahmung des homerischen Motives, den gleichen Liebesdienst Protesilaos nach *Antiph.* in *Anth. Pal.* 7, 141. — Als Zeus den Euphorion, den geflügelten Sohn des Achilleus und der Helena, mit seinem Blitze auf Melos getötet, begraben ihn die Nymphen und werden zur Strafe dafür in Frösche verwandelt, *Ptol. Heph.* 4, die Unterlage für *Goethes* Euphorionepisode. — Sie betrauern das Schicksal des Marsyas, *Archias* in *Anth. Pal.* 7, 696; *Myth. Vat.* 1, 125, und den Tod der Kleite, der Gemahlin des Kyzikos, *Apoll. Rh.* 1, 1066. — Den Helden erweisen sie hilfreiche Dienste, so dem Herakles beim Hesperidenabenteuer, *Apollod.* 2, 5, 11, 4; *Schol. Apoll. Rh.* 4, 1396 (s. auch *Ps.-Eudokia* p. 216), und auch Perseus wird von ihnen unterstützt, *Apollod.* 2, 4, 2, 5.

An Liebesmythen fehlt es auch, abgesehen von den tendenziösen Stammesmythen, nicht. *Hom. H. Ven.* 281 f. befiehlt Aphrodite dem Anchises, wenn ihn jemand frage, wer die Mutter seines Sohnes sei, eine der Bergnymphen zu nennen. Ihre Liebeleien mit den anderen Göttern des Gebirges und des Waldes, besonders Hermes, Pan, Seilenen und Satyrn, werden sehr oft erwähnt, *Hom. H. Ven.* 262; *H. Pan.* 1. 34; *Pind. frgm.* 57 (*Bergk*); *Soph. O. T.* 1098; *Ovid Fast.* 4, 407 ff.; *Plut. Caes.* 9; *Lact. Stat. Theb.* 4, 695 u. ö. — Auch Sterblichen gesellen sie sich. Besonders sind sie wie bei *Hom.* Z 21; Ξ 444 den Hirten gewogen. Ihr bekanntester Liebling aus diesem Kreise ist Daphnis, s. Bd. 1 Sp. 955 ff. — Auch sonst lieben sie schöne Jünglinge wie Hylas, s. Bd. 1 Sp. 2793, und Philammon, *Conon, narr.* 7. Von einer Nymphe, die sich in Herakles verliebt habe und dann an Eifersucht gestorben sei, erzählt *Plin. h. n.* 25, 7. Gewöhnlich bringt aber die Nymphenliebe den Sterblichen Unheil, wie nach *Schol. Soph. Phil.* 194 u. *Tzetz.* zu *Lyk.* 911 auch Philoktet sein Unglück der unerwiderten Liebe einer Nymphe zu danken hat. Auch der Mariandyner Bormos oder Borimos, der im Wasser umkam, galt als νυμφόληπτος, *Hesych.* s. v. Βῶρμος; *Poll. On.* 55, 7; *Athen.* 14, 620 A. — Und so wie man den Hylasmythus euhemerisierte, indem man seinen Tod als einen natürlichen, durch Ertrinken erfolgten, darstellte (*Onas.* in *Schol. Theokr. Id.* 13, 46; *Myth. Vat.* 2, 199; *Serv. ad Verg. Aen.* 1, 619), so wurde in späteren Epigrammen Nymphenraub ein beliebter Euphemismus für Tod, z. B. *C. I. A.* 3, 1373, *C. I. G.* 6201, 6293. Auch der Kreter Astakides, den eine Nymphe

aus den Bergen geraubt haben soll, *Callim. epigr.* 24 (*Schneider*), ist als ein im Gebirge verunglückter Hirt anzusehen. Vgl. *Rohde, Griech. Roman* S. 109; *Psyche* 2 S. 374.

Wie im Kulte so erscheinen die Nymphen auch im Mythus als untergeordnete Gefährtinnen oder auch Dienerinnen höherer Gottheiten, in erster Reihe der Artemis, so z. B. in den Mythen von Aktaion, Alpheios und Kallisto. Dienerinnen der Hera scheinen die Tritonischen Nymphen zu sein, die das Brautbad für die Puppe zurecht machen, mit welcher Zeus Hera überlistet: *Plut. de Daed. Plat.* 6 (bei *Euseb. Praep. ev.* 3, 1); vierzehn Nymphen nennt Hera ihr eigen, *Verg. Aen.* 1, 71. Koras Gefährtinnen sind sie, *Paus.* 5, 20, 3; *Porphyr. Antr. N.* 7.

Wir hatten gesehen, dafs die Nymphen als βιόδωροι auch den Menschen Nahrung und Gedeihen spendeten; der Mythus machte sie daher zu Götterammen. Am bekanntesten ist ihre entsprechende Thätigkeit in den Kindheitssagen des Zeus und des Dionysos; aber auch Hera (*Myth. Vat.* 215) — die Töchter des Flusses Asterion, die nach *Paus.* 2, 17, 2 Heras Ammen sind, müssen als Nymphen gelten — und Pan (*Euphor. in Schol. Vat. Eur. Rhes.* 36; *Paus.* 8, 10, 3) und Hermes (*Philosteph.* in *Schol. Pind. Ol.* 6, 144) werden von Nymphen aufgezogen.

XII. Die Nymphen in der bildenden Kunst.

Die Kunst der archaischen Zeit scheidet die Nymphen weder durch Besonderheiten in Form und Stellung noch auch durch für ihre Natur bedeutende Attribute von anderen göttlichen oder menschlichen Gestalten weiblichen Geschlechts. Nur an der Inschrift (Νύφαι) erkennen wir sie auf der *Françoisvase* (*Wiener Vorlegebl.* 1888 Taf. 4), wo sie im Gefolge des Dionysos bei der Rückführung des Hephaistos in den Olymp erscheinen; ursprünglich waren ihrer wohl wenigstens vier; erhalten sind nur noch zwei davon. Auch die Najaden (Νεΐδες), welche dem Perseus Sohlen Petasos und Kibisis überbringen auf einer schwarzfigurigen Amphora des Britischen Museums, sind nicht weiter charakterisiert (*Catal. of greek vases* 2 B 155; s. *Gerhard, Auserl. Vasenb.* Taf. 323; s. Abb. 1). Fehlt die inschriftliche Bezeichnung, so ist die Benennung immer mehr oder minder zweifelhaft, und gewinnt nur zuweilen dadurch an Sicherheit, dafs sie der Situation angemessen ist, so wenn Hermes auf einer schwarzfigurigen Amphora des Britischen Museums an der Spitze eines Mädchenzuges einherschreitet (*Catal.* 2 B 230). Mit einem gewissen Anspruche auf Wahrscheinlichkeit werden auch einzelne weibliche Figuren, welche der Haupthandlung zuschauen, als die Personifikationen der Landschaft, d. h. als die interessierten Ortsnymphen gedeutet, vgl. *Amelung, Personif. d. Lebens i. d. Natur* S. 22.



1) Perseus, Athena und die Najaden (nach *Gerhard, Auserlesene Vasenbilder* Taf. 323).

Auch die ältesten Kultdenkmäler trugen nicht zur Schaffung eines besonderen Nymphentypus bei. Das Relief von Thasos, welches freilich allem Anscheine nach unvollständig erhalten ist (vgl. *Rayet, Monum. antiques* Text zu Tafel 20; *Collignon, Histoire de la sculpt. gr.* 1 S. 274 ff.), stellt neben Apollon und Hermes eine Prozession der Nymphen und Chariten dar, ohne dafs es möglich ist unter den vorhandenen acht weiblichen Figuren irgend welche Scheidung vorzunehmen; alle erscheinen sie so, wie der Künstler jedenfalls auch einen Aufzug gröfserer Göttinnen oder sterblicher

Weiber gebildet haben würde (beste Abbildungen bei *Brunn-Bruckmann* Taf. 61; *Rayet* und *Collignon* a. a. O.). — Einen zweiten archaischen Nymphenreigen, welchen ein Asklepiospriester geweiht hat, beschreibt *Sybel, Skulpt. in Athen* 4038.

Wirklich charakteristisch für die Vorstellung von den Nymphen ist aber eine beträchtliche Anzahl von Weihreliefen, welche trotz mancher Abweichungen im einzelnen als Wiederholungen desselben Typus bezeichnet werden können (vgl. *Panofka* in *Abhandl. d. Berl. Akad.* 1896 S. 227 ff.; *Michaelis* in *Ann. d. Inst.* 1863 S. 227 ff.; *Pottier* in *Bull. d. corr. hell.* 5 S. 351 ff). Da an verschiedenen Exemplaren die Weihinschrift an die Nymphen bezw. Pan und Nymphen erhalten ist, so kann ein Zweifel an der Benennung der Figuren nicht mehr obwalten. *Pottier* a. a. O. hat 16 Exemplare nachgewiesen, von welchen einige allerdings den Typus fast vollständig verleugnen, während seitdem noch einige andere teils vollständig, teils fragmentiert erhaltene Exemplare hinzugekommen sind. In der grofsen Mehrheit gehören diese Reliefe dem vierten Jahrhundert an. Keines davon ist von hervorragendem künstlerischem Werte, viele sogar von recht roher handwerksmäfsiger Arbeit.

Der Haupttypus wird vertreten durch neun vollständig erhaltene Reliefe (bei *Pottier* a. a. O. 2. 6. 8. 9. 10. 11. 16, ferner *ebda.* Taf. 7 und *Furtwängler*, *Sammlung Sabouroff* Taf. 28) und mehrere Fragmente (bei *Pottier* nr. 5. 13. 14. 15; ferner *Furtwängler* a. a. O. und *Sybel, Skulpt. v. Athen* 1684. 2971 (?). 5983. 6063. 6083). In



2) Nymphenrelief von Eleusis (nach *Bull. de corr. hell.* 5 Taf. 7).



3) Relief Sabouroff, jetzt im Berliner Museum (nach *Furtwängler, Sammlung Sabouroff* Taf. 28).

den meisten Fällen ist der Schauplatz durch den unregelmäfsigen Rand als das Innere einer Felsenhöhle charakterisiert. Zwischen den

Felsen erscheinen mehrfach die Köpfe von Schafen und Ziegen, wodurch die Nymphenverehrung als Hirtenkult charakterisiert wird, so *Ann. d. Inst.* 1863 Taf. L. 3 (*Pottier* 2); *Archäol. Zeit.* 1880 S. 10 (*Pottier* 16); *Bull. de corr. hell.* 5 Taf. 7; *Furtwängler* a. a. O. Taf. 28. Im Innern der Höhle sehen wir meist einen Altar, und zwar ist er gewöhnlich aus dem Felsen gehauen wie im Relief des Telephanes (*Ann. d. Inst.* a. a. O.) oder aus Steinen aufgeschichtet wie in einem Exemplare aus dem Piräus (*Schöne, Griech. Rel.* Taf. 28, 117; *Pottier* 7), während architektonische Formen nur zweimal vorkommen, in einem Relief aus Gallipoli in Wien (*R. v. Schneider, Album auserles. Gegenst. d. kaiserl.* *Antikensamml.* Taf. 11; *Arch. epigr. Mitth. a. Österr.* 1 Taf. 1; *Pottier* 9) und in einem megarischen in Athen (*Pottier* 11; *Furtwängler* in *Mitth. d. ath. Inst.* 3 S. 201; *Sybel* a. a. O. 387). Hinter diesem Altare schreiten im Reigen nach links drei vollständig bekleidete Mädchen unter Führung von Hermes, dessen Benennung durch das Kerykeion mehrerer Exemplare gesichert ist, z. B. *Schöne*, *Griech. Reliefs* a. a. O.; *Arch. Zeit.* 1888 S. 10. Nur zwei Nymphen schreiten im Reigen, während die dritte im Hintergrunde zuschaut in dem megarischen Relief *Pottier* 11. An Hermes' Stelle führt Pan den Reigen in dem Reliefe aus Eleusis *Bull. de corr. hell.* 5 Taf. 7, s. Abb. 2. Sie tanzen den Reigen *ἀλλήλων ἐπὶ καρπῶν χεῖρας ἔχουσαι*; nur in dem eleusinischen Reliefe haben sie die rechten Hände verhüllt und fassen mit den linken sich an dem über die Schultern geworfenen Gewandzipfel. Ihr Reigen ist eine Kultehre, welche sie als Gottheiten niederen Ranges ihrem Oberen zu erweisen haben, dem gröfsten Stromgotte Acheloos (vgl. *Panofka*, in *Abhandl. d. Berl. Akad.* 1846 S. 227 ff.; *O. Jahn* in *Ber. d. sächs. Ges. d. Wiss.* 1851 S. 143 ff.), dessen Haupt wir am Rande der meisten dieser Höhlen wiederfinden, stets bärtig bis auf *Schöne* a. a. O. Taf. 28, 117, zuweilen gehörnt, so *Bull. de corr. hell.* 5 Taf. 7; *Arch. Zeit.* a. a. O. Die Meinung ist hierbei nicht etwa, dafs Acheloos weitere Körperteile nicht besitze, sondern dafs diese im Felsen verborgen sein; so ragt er auch zuweilen mit dem Vorderteile seines Stierleibes aus diesem hervor, so *Schöne* a. a. O. 118 und auf einem Nymphenreliefe eines verwandten Typus vom Quirinal, jetzt in Berlin, *Beschreibung d. antik. Skulpt.* nr. 709 a. Acheloos fehlt nur in dem Relief aus Gallipoli (*Pottier* 9).



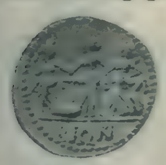
4) Weihrelief an Hermes und die Nymphen (nach *Ἐφημ. ἀρχαιολ.* 1893 Taf. 10).

Wie im Kulte ist auch in diesen Reliefen Pan stets mit den Nymphen verbunden. Er begleitet den Reigen in den meisten Fällen mit seiner Syrinx, zwischen den Felsen in einer kleineren Nebenhöhle sitzend, wie ihm eine solche auch in der That in dem Grottenkult gewöhnlich eingeräumt wurde. Wenn er die Syrinx nicht bläst, so hält er sie wenigstens in der Hand, wie auf dem Worsleyrelief (*Müller-Wieseler, Denkm. d. a. K.* 2 Taf. 44, 555; *Pottier* 6), wo er mit der Rechten ein

Rhyton schwingt. In einem athenischen Relief (*Arch. Zeit.* a. a. O.) steht er auffallend klein und schmächtig gebildet zwischen Hermes und Acheloos.

Zu diesen göttlichen Gestalten treten in vereinzelten Fällen kleiner gebildete menschliche Adoranten, so ein Mann, ein Weib und zwei Kinder *Furtwängler, Samml. Sabouroff* Taf. 28 (s. Abb. 3) und drei männliche und zwei weibliche Adoranten im Worsleyrelief, alle in der bekannten Gebetstellung; in letzterem führt ein Diener noch das Opfertier, ein Lamm, herbei.

Am nächsten steht dieser Reliefgruppe ein in Rom auf dem Quirinal gefundenes Nymphenrelief von pentelischem Marmor, eine verhältnismäfsig gute attische Originalarbeit (*Beschreibung d. ant. Skulpt.* nr. 709 a), die vielleicht noch ins 5. Jahrhundert hinauf reicht. Auf die Wiedergabe der Grotte ist verzichtet, vielmehr der Darstellung eine architektonische Einfassung gegeben, nur für Pan, von welchem freilich nur die Ziegenfüfse erhalten sind, ist der Felsensitz angedeutet. Rechts steht Acheloos, wie bei *Schöne* a. a. O. 117 mit dem ganzen Vorderteile seines Stierleibes sichtbar. Der Reigen der von Hermes geführten Nymphen unterscheidet sich nicht von der Masse der anderen Darstellungen. Links steht ein Adorant.



5) Münze von Apollonia in Illyrien (nach *Catal. of gr. coins in the Brit. Mus., Thessaly, Aetolia etc.* Taf. 12, 14).

Auch das Weihrelief der Wäscher vom Ilissos an die Nymphen und alle Götter (*Beschr. d. ant. Skulpt. i. Berlin* nr. 709; *Panofka* a. a. O. Taf. 1, 1; *Millin, Gal. mythol.* Taf. 81, 327) behält die Figuren bei. Da aber nur ein schmaler langer Streifen zur Verfügung stand, fehlen die Unterteile von Hermes und den Nymphen, welche im Reigen nach links auf das Acheloosbaupt zuschreiten; rechts sitzt Pan die Syrinx blasend. Die Inschrift s. *C. I. A.* 2, 1327; *Curtius, griech. Quell- u. Brunneninschriften* S. 25; s. oben Sp. 516 u. 530.



6) Münze von Trajana Augusta (nach *Zeitschr. für Num.* 15 Taf. 2, 4).

Das Relief von Andros (*Lebas* in *Rev. archéol.* 1896 S. 287; *Rofs, Inselreise* 2 S. 20; *Pottier* 7) schliefst sich in der Grottenform, dem Achelooshaupte und Hermes dem Haupttypus an. Von den Nymphen aber sitzt die mittlere, weshalb *Furtwängler, Samml. Sabouroff* Text zu Taf. 27/28 geneigt ist hier Kybele inmitten verwandter Gottheiten zu erkennen; doch erfordern die anderen Gottheiten, dafs mindestens die beiden stehenden als Nymphen gefafst werden. — In dem in vielen Stücken noch unerklärten parischen Relief, welches Kybele- und Nymphenkult verbindet, sind die Nymphen in dem niedrigen oberen Abschnitte sich nach Art der Chariten umschlingend dargestellt, rechts von ihnen das Acheloosbaupt und der syrinxblasende Pan, links eine sitzende Gestalt und ein Kopf, wohl auch zwei Flufsgötter, *Panofka* a. a. O. Taf. 2, 1; *Müller-Wieseler* 2 Taf. 63, 814; *Pottier* a. a. O. 4.

Sowohl Hermes als Acheloos fehlen in einem Reliefe, dessen Provenienzangaben zwischen Sparta und Megalopolis schwanken (*Ann. d. Inst.* 1863 Taf. L 1; *Pottier* nr. 12; s. Sp. 533 f.). Der intensivere Nymphenkult Arkadiens macht aber die letztere Zuweisung wahrscheinlicher, zumal ein durch Stil wie Material (pentelischer Marmor) nach Attika weisendes Monument in der Mitte des 4. Jahrh. für Sparta auch befremdlich wäre (*Furtwängler* in *Mitth. d. ath. Inst.* 3 S. 200). *Michaelis* (*Ann. d. Inst.* 1863 S. 293 ff.) ist der Ansicht, dafs hier nicht die Nymphen, sondern die Horen dargestellt sind, wie sie zu Pans Syrinx ihren Reigen halten, und einige Verschiedenheiten in der Gewandung sollen dazu dienen, den Unterschied der Jahreszeiten anzudeuten. Indessen sind dieselben Unterschiede auch in anderen Reliefen vorhanden, in denen es sich zweifellos um Nymphen handelt, während der Schauplatz deutlich als Höhle charakterisiert ist, was für Horen ebenso unpassend wäre als für Nymphen angebracht.

Andere Weihreliefe stehen mit dem Typus in gar keinem Zusammenhange, indem sie teilweise sogar den Nymphenreigen aufgeben. In dem Archandrosreliefe vom heiligen Quell am Südabhange der Akropolis (*Mitth. d. ath. Inst.* 5 Taf. 7; *Sybel, Skulpt. i. Athen* 4040; *Friederichs-Wolters Gipsabgüsse* 1136; *Pottier* 1; vgl. Sp. 529) stehen die Nymphen, stattliche, vollgewandete Erscheinungen, hinter dem aus Steinen aufgeschichteten Altare; zwei von ihnen sind zu einer Gruppe vereinigt. Das Acheloosbaupt fehlt und ebenso Hermes. Ganz links steht ein Adorant, über welchem sich eine Höhle mit dem die Arme auseinanderreckenden Pan befindet, während die Nymphenhöhle nicht bezeichnet ist. Inschrift: Ἄρχανδρος Νύνφαις κα[ὶ Πανί].

Verwandt ist die Nymphengruppe einer bei Neu-Phaleron gefundenen, mit einem Giebel gekrönten, auf beiden Seiten mit Reliefen geschmückten Stele (Ἐφημ. ἀρχαιολ. 1893 Taf. 10 vgl. *Mitth. d. athen. Inst.* 18 S. 212 f.), doch fehlt sowohl der Altar wie der Adorant. Vor den Nymphen steht Acheloos ganz menschlich gebildet, nur durch seine Stierhörner als Flufsgott charakterisiert, und eine zweite bärtige Gestalt, vielleicht Kephissos, wie am Altare des Amphiaraos in Oropos. Diesem letzteren gegenüber ein Weib im kurzen Chiton, von *Kavvadias* Ἐφημ. ἀρχ. 1893 S. 140 f. nicht übel auf Artemis Munychia gedeutet. Inschrift: Ἑρμῇ καὶ Νύμφαισιν; s. Abb. 4.

Ganz anders erscheinen sie wieder in dem Weihreliefe des Philokratides von Kydathen. Hier ist wieder der Schauplatz als Höhle charakterisiert, doch fehlen sowohl Hermes als Acheloos als Pan. Die Nymphen halten auch keinen Reigen, sondern schreiten gemessen auf einen sitzenden Mann mit nacktem Oberkörper zu. Die vorderste Göttin berührt ihn mit der Rechten, jedenfalls um ihn zu

heilen; der in der linken oberen Ecke dargestellte Fufs soll wohl das Gebrechen andeuten (Abbildung bei *Biagius, Mon. gr. et lat. Musei Naniani* S. 61; Inschrift *Νύμφαις ὀμπν(ίαις)* *C. I. G.* 454; *C. I. A.* 2, 1600 vgl. *Welcker, Griech. Götterl.* 3 S. 86; s. oben Sp. 512)

Geringeres Interesse bieten verschiedene andere Reliefe, welche in der äufseren Erscheinung der Nymphen denselben Typus bewahren, so eines von Karpathos, Hermes an der Spitze eines Reigens von fünf Nmphen darstellend (*Bull. d. corr. hell.* 4 S. 282 f.), ein Terracottarelief von Myrina mit dem in Vorderansicht dargestellten Reigen dreier Nymphen, über welchen sich das alte Achelooshaupt in eine Silensmaske verwandelt hat (*Bull. d. corr. hell.* 7 Taf. 16), ein Relief aus Rhodos in Berlin (*Beschreib. d. ant. Skulpt.* nr. 714) u. a. m. — In roher Ausführung begegnet uns auch der Reigen der bekleideten Nymphen unter Pans Führung in mehreren aus Dalmatien stammenden Reliefen, vgl. *R. v. Schneider, Arch. epigr. Mitth. a. Österr.* 9 S. 42 ff., in lebhafterer Komposition *Beschr. d. ant. Skulpt. in Berlin* nr. 712. — Münzbilder mit Nymphengruppen kennen wir von Thermae Himereae, Apollonia in Illyrien, Tanagra, Stobi, Anchialos, Apollonia in Thrakien und Trajana Augusta, s. Abb. 5 u. 6.

Neben diesem Typus bildete sich, zweifellos unter Führung der statuarischen Plastik, aber ein anderer Typus aus, in welchem das religiöse Element vollständig durch das ästhetische zurückgedrängt wurde. Gleichwohl kommt in diesen Darstellungen die Natur der Nymphen als Wassergottheiten deutlich zum Ausdrucke. Die Rückführung dieses Typus auf einen bestimmten Künstler ist nicht möglich, am allerwenigsten auf einen der wenigen, welche nach unseren Quellen Nymphenbilder geschaffen haben, d. h. Kolotes, Praxiteles oder Damophon. Die betreffenden Statuen in unseren Museen sind überaus häufig, aber meist von recht geringer Arbeit. In der Mehrzahl waren sie rein dekorative Brunnenfiguren, teils stehend mit vorgehaltenen Becken oder Muscheln, aus welchen das Wasser quoll, teils gelagert auf fliefsende Urnen gestützt, fast immer mit nacktem Oberkörper und lang herabwallendem Haare. Beispiele bei *Clarac, Mus. d. sculpt.* Taf. 348. 749 C. 750. 752. 754. 760; *Reinach, Répert. de la stat. gr. et rom.* 2 S. 405 ff. Der sogenannte Anchirroetypus, ein hinabsteigendes Mädchen, welches mit der r. Hand das Gewand hebt und auf der l. Schulter einen Krug trägt (*Clarac* Taf. 348, 1834 u. 750, 1828), stellt nicht eine Nymphe, sondern ein Wasser holendes sterbliches Mädchen dar; vgl. *Friederichs-Wolters, Gipsabgüsse* nr. 1595.

Die römischen Votivreliefe schliefsen sich in der grofsen Mehrzahl diesen jüngeren Typen an. Besonders beliebt ist der Typus der halbnackten stehenden Nymphe mit vorgehaltenen Muschelbecken, am besten vertreten durch ein Relief des Vaticans *Mus. Pio Clem.* 7, 10; *Jahn, Archäol. Beitr.* Taf. 4, 1; *Baumeister, Denkm.* S. 1033 (wiederholt in Abb. 7); umgeben sind sie von Diana, Silvan und



7) Diana, drei Nymphen, Silvan und Hercules (nach *Baumeister, Denkmäler* S. 1033).

Hercules.—Andere Reliefe zeigen mannigfache Varianten. In einem erscheinen die Nymphen von den Dioskuren umgeben und die mittlere kehrt dem Beschauer den Rücken zu, *Millin, Gal. mythol.* Taf. 80, 530; *Jahn* a. a. O. Taf. 4, 3, vgl. S. 92 f.; in einem des Louvre hält nur die mittlere das Muschelbecken, während die äufseren sich auf Pfeiler mit laufenden Urnen stützen. Ähnlich ein Relief aus Ischia in Petersburg *C. I. L.* 6790 und eines in Florenz, *Dütschke, Bildw. i. Oberital.* 3 nr. 356. — Apollo zwischen zwei muschelhaltenden Nymphen, Relief in Wien, *C. I. L* 3, 4556. — S. besonders die Nymphenreliefe von Rom und Ischia *C. I. L.* 6, 547 ff. und 10, 6786 ff. Den vollbekleideten Typus verbinden mit diesem ein Relief des britischen Museums, beschrieben von *Michaelis* in *Arch. Zeit.* 1867 S. 10 f. und eines von den Schwefelquellen les Fumades in Südfrankreich, auf welchem nur die Mittelfigur ein solches Becken hält, *Rev. épigr. du Midi* 1 S. 52. Zwei bekleidete Nymphen Wasser in einen Eimer giefsend, Relief von Ischia, *C. I. L.* 10, 6794. — Gelagerte Nymphen zeigt das Votivrelief von Unterheimbach bei Oehringen, *Keller, Vicus Aurelii* Taf. 3; Schilfstengel und Hippokampen deuten ihre Beziehung zum Wasser an. — Nur die nackten Büsten dreier Nymphen sehen wir auf einem Relief von des Fumades (*Rev. épigr. du Midi* 1 p. 53 nr. 72) und auf Münzen des sicilischen Thermae(?). —

Die rotfigurige Vasenmalerei befafst sich verhältnismäfsig wenig mit den Nymphen, soweit sie nicht dem dionysischen Kreise angehören. Als zuschauende Figuren werden sie wohl häufig verwandt, aber höchst selten mehr als eine, und diese erscheint dann in ganz neutralen Formen ohne Attribute. Man mufs diese Figuren eher Lokalabstraktionen benennen als Nymphen, da ihnen gerade die charakteristische Eigenschaft der letzteren, die Vielheit, mangelt. — Ebenso sind die Quellgöttinnen, welche teils von selbst, teils durch Axtschläge hervorgerufen, aus dem Boden emporsteigen, weniger Quellnymphen als Quellpersonifikationen; vgl. die vortreffliche Abhandlung über diese Vasenbilder bei *Robert, Archäol. Märchen* S. 194 ff. mit Taf. 4 u. 5.*)

In den Wandgemälden, Sarkophagreliefen und Mosaiken kehrt der von der Plastik ausgebildete Typus der gelagerten Nymphe wieder, welche in vielen Fällen sich auf eine laufende Urne stützt. Doch auch freiere Bildungen kommen zuweilen vor, wie die anmutige Gruppe von drei mit Krügen ausgestatteten Nymphen bei einem Parisurteil, *Robert, Ant. Sarkophagrel.* 2 Taf. 4, 10. Im übrigen s. den Artikel Lokalpersonifikationen Bd. 2 Sp. 2112 ff.

Nachtrag.

Der vorstehende Artikel lag bereits gedruckt vor, als mir *Dobruskys* hochinteressanter Bericht über ein 10 km von Tatar Bazardžik aufgedecktes Nymphenheiligtum zugänglich wurde (*Bull. de corr. hell.* 21 S. 119 ff.). Der Kult mufs an dieser Stätte ein ganz besonders lebhafter gewesen sein: das beweisen die 95 hier gefundenen marmornen Weihreliefe. Trotzdem war ein Tempel nicht vorhanden; unter den Trümmern fehlen architektonische Zierteile gänzlich. Ein schmuckloser Bau diente allein zur Aufstellung der Weihreliefe, welche in drei Reihen über einander angeordnet waren.

In sämtlichen Reliefen finden wir die Nymphen in der Dreizahl. Zum gröfsten Teile sind die Reliefe von sehr roher Arbeit, zeigen die Göttinnen in Vorderansicht, stehend, ohne Arme, und sind ohne verständliche Inschrift (nr. 30—83 bei *Dobrusky*). — Unter den anderen zeigt ein Teil die Nymphen nackt (nr. 1—12), sich im Charitentypus umschlingend oder auch tanzend mit flatternden Schleiern. Auf ihr Element deuten mehrfach die am Boden liegenden fliefsenden Urnen. — In voller Gewandung (nr. 13 ff.) erscheinen die Nymphen meist ruhig stehend, seltener im Reigen schreitend (nr. 15) oder neben einander tanzend (nr. 16—19). Erweitert wird die Darstellung einmal durch zwei Eroten mit gesenkten Fackeln, von denen der eine mit gekreuzten Beinen steht, der andere rittlings auf einer Urne sitzt, ein anderes Mal durch einen eine Schale über einen Altar haltenden bärtigen Mann, und ein drittes Mal durch Zeus und Hera, beide mit Scepter und Schale. Im zweiten Falle will *Dobrusky* einen Priester erkennen, doch spricht die Isokephalie dagegen; es ist wohl ein mit den Nymphen im Kulte verbundener, für uns nicht festzustellender Gott; im dritten Falle verdient Beachtung, dafs die Nymphen erheblich kleiner gebildet sind als Zeus und Hera.

Die Inschriften bezeichnen die Göttinnen nur selten ohne jedes Epitheton: *Νύ[μ]φαις* (nr. 1), *Νύνφες* (nr. 11); meist heifst es *Κυρίαις Νύμφαις* (nr. 10. 13. 15. 17. 26). *θεαῖς Νύμφαις* (nr. 16), *Κυρίαις ἐν[θέ]αις Νύμφαις* (26), und mit dem lokalen Zusatze *Βουρδαπηναῖς* (21 u. 26) nach Burdapa (= Burdipta? s. *Pauly-Wissowa* s. v.). — Als Grund der Weihung wird einmal angegeben *ὑπὲρ ὀφθαλμῶν* (nr. 13), ein andermal *ὑπὲρ τῆς σωτηρίας* (nr. 26); vgl. Sp. 512 ff. u. 542 über die iatrischen Beziehungen der Nymphen.

Aufser diesen Reliefen fanden sich am gleichen Orte noch 48 Thonlampen, wie wir sie auch anderwärts als Weihgaben an die Nymphen kennen gelernt haben, ferner verschiedene Toilettengegenstände, besonders Spiegel mit der Inschrift: *ἡ χάρις εἰμί* und einige Münzen, meist aus dem 2. und 3. nachchristlichen Jahrhundert. — Ein Relief zeigt den sog. thrakischen Reiter.

Über andere thrakische Nymphenkulte ist der Arbeit *Dobruskys* zu entnehmen:

Pizos. Relief von Kalkstein abgeb. *Bull. de corr. hell.* 21 S. 122. Drei Nymphen schreiten im Reigen nach rechts; links der „thrakische Reiter" nach rechts sprengend. Letzteren hält *Dobrusky* a. a. O. S. 123 für den thrakischen Apollon, während *Pick* im *Arch.*

*) Meine Auffassung dieser Darstellungen als Anodos der Kora (s. in diesem Lexikon Bd. 2 Sp. 1379) ist nicht haltbar.

Jahrb. 13 S. 149 ff. in ihm einen chthonischen Gott, den *Θεὸς Μέγας* und *Ἅγιος Ὕψιστος* sieht.

Serdika. Inschrift: *Θεαῖς Νύμφαις καὶ Ἀπόλλωνι [Κ]εδρεσηνῷ Dobrusky* a. a. O. nach *Rev. archéol.* 27 S. 373.

Münzen von Deultum, Traianopolis und Hadrianopolis s. bei *Dobrusky* und *Pick* a. a. O.

Das Relief von Jambil (s. Sp. 534) veröffentlicht *Dobrusky* a. a. O. S. 139. Danach sind die ungenauen älteren Beschreibungen zu berichtigen: Drei langgewandete in Vorderansicht stehende Nymphen halten sich an den Händen; rechts steht Zeus, nur teilweise erhalten, zu seiner Rechten der Adler. [Bloch.]

Nympheuomene (*Νυμφευομένη*), Beiname der Hera in Plataiai, *Paus.* 9, 2, 7; s. d. Art. Hera Bd. 1 Sp 2081, 3. Sp. 2103, 62. [Höfer.]

Nymphia (*Νυμφία*), Kultbeiname der Aphrodite in Hermione, wo ihr Theseus nach dem Raube der Helena einen Tempel gestiftet haben sollte, *Paus.* 2, 32, 7; vgl. den Beinamen der A. *νυμφιδίη* bei *Orph. Hymn.* 55, 10. [Höfer.]

Nymphios (*Νυμφίος*), Beiname des Zeus, *Preller, Arch. Zeit.* 3 (1845), 108. [Höfer.]

Nymphogenes (Name eines Tritonen) s. *C. I. Sic.* 2519.

Nyphai (*Νύφαι*) s. Nymphai.

Nysa (*Νῦσα*), eine der Nyseischen Nymphen (s. u. Nyseïdes), welche im Nysagebirge den Dionysos aufzogen (*Τέρπανδρός γε μὴν ὁ Λέσβιος Νύσσαν λέγει τετιθηνηκέναι τὸν Διόνυσον, τὸν ὑπό τινων Σαβάζιον λεγόμενον Io. Lyd. de mens.* 4, 38, *Terpand. Frg.* 8. *Hyg. fab.* 182. *Serv. Verg. Ecl.* 6, 15; vgl. *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1⁴, 663). Nach *Diodor* (3, 70, vgl. *Opp. Cyneg.* 4, 273 ff.) war sie eine Tochter des Aristaios (während diese nach *Apoll. Rhod.* 4, 1132 ff. Makris hiefs). *Nonnos* (*Dionys.* 29, 272) erwähnt sie als Mitstreiterin des Dionysos im indischen Feldzug. In Indien gründete Dionysos ihr zu Ehren die Stadt Nysa (*Arrian. Anab.* 5, 1, 6, vgl. *Cic. de nat. deor.* 3, 23, 58); nach *Plinius* (*N. H.* 5, 74) wurde die syrische Stadt Skythopolis früher Nysa genannt (*a Libero patre, sepulta nutrice ibi*). Vgl. *Hesych.* s. v. Dafs Nysa im Kultus als die eigentliche Amme des Dionysoskindes galt, beweisen die Sesselinschriften im athenischen Dianysostheater *ὑμνητριῶν [Ν]ύσα[ς νύ]μφης* und *ὑμνητρίας Νύσα[ς] τροφοῦ . . . Πειθοῦς* (*C. I. A.* 3, 320 u. 351), sowie dafs in dem Bakchischen Aufzug des Ptolemaios Philadelphos ein acht Ellen hohes reichbekleidetes Sitzbild der Nysa mitgeführt wurde. Das Haupt war mit Epheu und Trauben bekränzt, und in der Linken hielt sie den Thyrsos. Durch einen im Innern angebrachten Mechanismus erhob sich die Gestalt von Zeit zu Zeit, um aus einer goldnen Schale Milch zu spenden (*Kallixenos* b. *Ath.* 5, 198 f.). Über die *Νῦσαι* auf einem athenischen Vasenbild s. u. Nyseïdes. Münzen der Stadt Nysa Skythopolis an der Nordgrenze von Samaria zeigen Nysa das Dionysoskind nährend (*Head, Hist. num.* 678). [Die Inschrift aus Pergamon *Νυ* . . . ergänzt *Fränkel, Die Inschriften von Pergamon* 102 p. 63 fragweise zu *Νύσα* oder *Νύμφη*. In einer Reihe von Reliefdarstellungen glaubte *v. Rohden, Annali* 1884, 30 ff. die Pflege des Dionysoskindes durch die Nymphe Nysa zu erkennen; dagegen sieht *Wernicke, Arch. Zeit.* 43 (1885), 229 ff. die Pflege des jugendlichen Zeus durch Adrastea oder Amalthea dargestellt. Über andere Nysa-Darstellungen s. *Gerhard, Arch. Zeit.* 17 (1859), 110, 35.] [Wagner.]

Nysaios (*Νυσαῖος*), Beiname des Dionysos von dem Nysagebirge, *Diodor.* 1, 27; vgl. *Strabo* 15, 687 und *Sophokles* ebenda; er heifst auch *Νύσιος*. *Orph. hymn.* 46, 2. 52, 2. *Arist. Lys.* 1282. *Cornutus de nat. deor.* 173 *Osann. Philostr. vit. Apollon.* p. 997 oder auch *Νυσήϊος*, *Arist. ran.* 215. *Etym. M.* 619, 21. *Apoll. Rhod.* 2, 906. 4, 1132 oder *Νυσεύς*: *Steph. Byz. Ovid. Met.* 4, 13. [Höfer.]

Nyseïdes (*Νυσηΐδες, Νυσιάδες, Νυσαῖαι, Νυσίαι νύμφαι*, inschr. *Νῦσαι*), die Nymphen des Nysagebirges, welche schon *Il.* 6, 132 ff. und *Hom. Hymn.* 26, 3 als Ammen des Dionysos bezeichnet werden (vgl. *Calpurn. ecl.* 10, 25 ff. *Orph. Hymn.* 51, 15. *Serv. Verg. Ecl.* 6, 15). Andre, z. B. *Pherekydes* b. *Schol. Il.* 18, 485, nannten sie Dodonische Nymphen. Nach *Apollodor* (3, 4, 3, 7) brachte Hermes nach Inos Tode das Kind zu ihnen (vgl. *Ovid Met.* 3, 314. *Opp. Cyneg.* 4, 273), oder Ino selbst übergab es ihnen (*Eustath. Hom.* 1155, 60), während es umgekehrt nach *Pherekydes* a. a. O. und *Hyg. astr.* 2, 21 Ino von den vor Lykurgos fliehenden Dodonischen Nymphen empfangen hatte. *Ovid* (*Fast.* 3, 769 f.) erzählt, dafs die Nysiades nymphae, als Hera dem Kinde nachstellte, seine Wiege mit Epheu bedeckten, weshalb später diese Pflanze dem Dionysos lieb war. Zum Danke liefs der Gott seine Pflegerinnen (samt ihren Männern, *Äschyl.*) von Medea verjüngen (*Äschyl. Διονύσου τροφοί F. T. G.*² 17 f. b. *Argum. Eurip. Med.* u. *Schol. Aristoph. Eq.* 1321; vgl. *Ovid Met.* 7, 294 ff. *Hyg. fab.* 182). Später wurden sie von Zeus als Hyaden unter die Gestirne versetzt (*Apollod.* a. a. O. *Hyg. fab.* 182; vgl. *F. H. G.* 1, 46. *Eratosth. ed. Robert* 108 f. und den Artikel *Hyaden* Bd. 1 Sp. 2753 f. 2757). Als eine derselben nennt *Serv. Verg. Georg.* 1, 138 Nyseis (*codd.* Niseis). Das Nysagebirge versetzt *Homer* a. a. O. als ältester Zeuge nach Thrakien, später wurde es an den verschiedensten Orten des Dionysoskultus lokalisiert (*Hesych.* s. v. *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1⁴, 663. *F. A. Voigt* u. *Dionysos* Bd. 1 Sp. 1049, wo auch die Deutung der Sage gegeben ist).

Über die künstlerischen Darstellungen der Pflege des Dionysos handelt *Heydemann, Dionysos' Geburt und Pflege* (*10. Winckelmannsprogr. v. Halle.* 1885) 18 ff. 38 ff. Das älteste Denkmal ist eine später auf der Akropolis gefundene, der Françoisvase engverwandte Vasenscherbe des *Sophilos*, welche die Köpfe der drei *Νῦσαι*, von denen eine die Syrinx bläst, enthält. Das ganze Bild deutet *Winter* (*Mitteil. d. arch. Inst. zu Ath.* 14, 1 ff. Taf. 1) scharfsinnig auf die Überbringung des Dionysosknaben durch Hermes an die Nysäischen Nymphen. Derselbe Vorgang (bei dem auf zwei rotfigurigen Vasen Zeus selbst die Stelle des Hermes einnimmt, *Heydemann* 18 f.) findet sich

wiederholt auf rf. Vasen, auf Marmor- und Terrakottenreliefs; am bekanntesten ist die Darstellung auf dem Marmorkrater des *Salpion* in Neapel (abgeb. *Baumeister, Denkmäler* 1, 438). Mancherlei hübsche Scenen aus der gemeinsamen Erziehung des Kindes durch die Nymphen, Seilenos und die Satyrn vergegenwärtigen spätere Vasen, Sarkophag- und andere Reliefs, sowie einige Wandbilder (*Heydemann* 38 ff.). [Über die Nysai auf der oben erwähnten Sophilosvase s. besonders *Studniczka, Eranos Vindobonensis* 238 und die Anm. 3 gegebene Litteratur.] [Wagner.]

Nyseïos, **Nyseus**, **Nysios** s. Nysaios.

Nysos [*Νῦσος*]. 1) Erzieher des Dionysos, der von ihm seinen Namen hatte, *Hyg. fab.* 167. 179. Als Dionysos nach Indien zog, übergab er seinem Erzieher die Herrschaft über Theben, bis er zurückkehren würde. Aber Nysos wollte dem zurückgekehrten Gotte die Herrschaft nicht wieder abtreten, und der Gott mochte mit seinem Erzieher nicht streiten. Nach drei Jahren versöhnte er sich mit ihm, indem er vorgab, er wolle in Theben die trieterische Festfeier halten, und brachte dazu Kriegsleute in der Kleidung von Bacchantinnen mit, durch welche er den Nysos gefangen nahm und seine Herrschaft wiedergewann. *Hyg. fab.* 131. — 2) S. Nisos nr. 4. — 3) Vater der Eurynome, welche mit Poseidon den Agenor und Bellerophon zeugte, *Hyg. fab.* 157. [Stoll.]

Nyx (*Νύξ*), bei den Römern Nox, die Personifikation der Nacht. Es lassen sich durch das ganze Altertum zwei Richtungen in der Auffassung der Nyx beobachten, die aber vielfach ineinanderlaufen, eine natürliche und eine spekulative: in jener ist Nyx die täglich wiederkehrende Naturerscheinung mit ihren unmittelbaren natürlichen Wirkungen, in dieser eine Potenz in der Kosmo- und Theogonie.

Auf den natürlichen Menschen machte und macht die Nacht mit ihrer Dunkelheit und Stille einen teils angenehmen, wohlthuenden, teils unheimlichen, schauerlichen Eindruck (vgl. *Usener, Götternamen* 178). Darnach gestaltete sich auch die Vorstellung von der Persönlichkeit (Gottheit) der Nyx als die einer still einherziehenden, dunkeln, schwarzen Gestalt mit grofsen Fittigen (*Eurip. Or.* 176), die sie nicht sowohl zum Fliegen, als zum Ausbreiten über die weite Welt gebraucht (*ἐρεβεννή*, *Il.* 8, 488. *Hes. Erga* 17, *μέλαινα*, *Hes. Th.* 123. *Aesch. Pers.* 357. *Eumen.* 745. *Arist. Frösche* 1335. *Eur. Kykl.* 601. *Orph. h.* 7, 3 u. ö. *μελανόπτερος*, *Arist. Vögel* 695, *μελανόκολπος*, *Bakchyl. fr.* 40). So ist sie eine freundliche Gottheit, die Götter und Menschen bezwingt (*δμήτειρα θεῶν καὶ ἀνδρῶν Hom. Il.* 14, 259. *Nonn.*), und als solche willkommen und ersehnt (*ἀσπασίη τρίλλιστος Il.* 8, 488), da sie den Menschen die erwünschte Ruhe und Befreiung von Sorgen (*λυσιμέριμνος Orph. h.* 3, 6) bringt, wenn sie auf ihrem Wagen still heraufzieht (*ἀστέρες εὐκήλοιο κατ' ἄντυγα Νυκτὸς ὀπαδοί Theokr. Id.* 2, 166); daher heifst sie auch *εὐφρόνη*, die wohlwollende (in der klassischen Sprache z. B. bei den Tragikern nicht sowohl Epitheton, als Synonymon von *νύξ*, nicht in euphemistischem, sondern in eigentlichem Sinn), und ist darum auch als *ὑπνοδότειρα Eurip. Or.* 174 mit den Attributen des ruhebringenden Schlafes ausgestattet: placidam redimita papavere frontem, *Ov. Fast.* 4, 661. Mit den Epitheta *ἀμβροσίη* (*Hom. Od.* 4, 429; 574 u. ö. *Quint. Sm.* 2, 625 u. ö.) und *ἱερά* (*Eurip. Androm. fr.* 114 = *Arist. Thesm.* 1065) wird sie als ewiges göttliches Wesen, mit *θοή* (*Hom.* 14, 261. *Orph. fr.* 30) als schnell eintretend und sich verbreitend bezeichnet*).

Spricht sich in diesen Bezeichnungen zum Teil eine recht lebendige, nach Anschaulichkeit drängende, wenn auch noch keine feste Form gewinnende Vorstellung von der Erscheinung der Nyx aus, so wird diese bald noch weiter ausgemalt: nach Analogie des Helios, der Selene, der Eos fährt auch Nyx auf einem stattlichen Wagen mit (schwarzem *Aesch. frgm. N.*[1] 67, 6 *μελανίππου*) Zwei- oder Viergespann, begleitet von den Sternen, durch den hohen Olymp einher, *Eurip. Androm. frgm.* 114: *ὦ νὺξ ἱερά, πῶς μακρὸν ἵππευμα διώκεις | ἀστεροειδέα νῶτα διφρεύουσ' αἰθέρος ἱερᾶς | τοῦ σεμνοτάτου δι' Ὀλύμπου*; *Eurip. Ion* 1150 ff.: besonders wichtige Stelle, weil Beschreibung eines Kunstwerks; *Theokr. Id.* 2, 166; *Tibull.* 2, 1, 87: *iam Nox iungit equos*, *Virg. Aen.* 5, 721.

Mit der persönlichen Auffassung der Nyx ist auch gegeben, dafs ihre wohlthätigen, wie ihre schlimmen Wirkungen als ihre Kinder gedacht werden. Schon bei *Homer* klingt die Vorstellung der Nyx als Mutter des Hypnos und Thanatos an: *Il.* 14, 231 ff. 260 [*Nonn.* 31, 117]; denn zu ihr flüchtet sich Hypnos, als er von dem zürnenden Zeus bedroht wird, und findet Rettung; denn sie wagt Zeus selbst nicht zu betrüben. Bei *Hesiod. Theog.* 211 ff. erscheint sie aber auch als verderbliche Macht, als die *Νὺξ ὀλοή* (v. 224 und 757), der ohne Begattung neben freundlichen auch eine Menge schlimmer Mächte entspringen: Moros, das dunkle Schicksal, die schwarze Ker, die Göttin des gewaltsamen Todes, Thanatos und Hypnos, die ungleichen und doch ähnlichen Brüder, das Geschlecht der Träume, sodann Momos, die Tadelsucht, und Oizys, der Jammer, aber auch die freundlichen Hesperiden, sodann die Moiren und die Keren als unbarmherzige Strafgöttinnen, wozu man vergleiche, dafs bei *Aeschylos* (*Eumen.* 878) die Erinyen die Nyx als Mutter anrufen, sowie die strafende Nemesis, die hier ein *πῆμα θνητοῖσι βροτοῖσι* heifst; endlich Apate, der Betrug, und Philotes, der Liebesgenufs, samt dem unheilbringenden Alter und der hartherzigen Eris. Es sind an dieser Stelle *Hesiods* Dinge vereinigt, die nicht nur unter sich selbst, wie Moros, Ker neben Moiren und Keren, sondern auch mit anderen Stellen der *Theogonie* (v. 904 Moiren, Töchter des Zeus und der Themis) im Widerspruch stehen, was sich nur aus der

*) Weitere poetische Epitheta der *Νύξ* s. b. *Bruchmann, Epith. deor.* S. 182 f. und *Nauck, Tragic. dictionis index* p. 426. Vgl. auch *O. Gilbert, Gr. Götterl.* 327, 1.

Entstehung der Theogonie aus verschiedenen heterogenen Elementen erklären läfst. Doch begreift sich, wie diese Genealogie des Geschlechts der Nacht, die schon nicht mehr auf naiver Naturbetrachtung beruht, sondern das Produkt einer verstandesmäfsigen Reflexion ist, entstehen konnte, wenn man bedenkt, dafs die Nacht vom Westen her aufsteigt, der Westen also ihre Behausung ist, wie das aus *Hes. Theog.* 746 ff. hervorgeht, nämlich hinter dem Himmelsträger Atlas. Wenn nach *Alkman frgm.* 58 (nach *Schol. Soph. O. C.* 1248. *Schömann, Op. acad.* 2, 320 ff.) die Nacht bei den Rhipäen, d. h. im stürmischen Norden, bei *Euripid. Or.* 176 im Dunkel des Erebos haust, so liegt allen diesen verschiedenen Angaben der gemeinsame Gedanke eines Hausens in dunkler Ferne oder Tiefe zu Grunde. Im fernen Westen, noch jenseits des Atlas ist nach *Hesiod* v. 736 ff. Urquelle und Ende der Erde und des Tartaros, des Meeres und des Himmels, d. h., da Anfang und Ende aller dieser Dinge dem Menschen verborgen sind, so werden sie dorthin verlegt, woher nach v. 748 ff. auch das nächtliche Dunkel über die Welt kommt. Die Nacht wohnt im fernen Westen, noch jenseits des Atlas. Dort begegnen sich Tag und Nacht *ἀμειβόμεναι μέγαν οὐδόν* v. 749, wenn sie sich ablösen, der Tag steigt hinab und die Nacht kommt zur Thüre heraus, die Brüder Schlaf und Tod führend. Aber es mischten sich in diesen Vorstellungen wunderbar natürliche Vorgänge mit den daraus abstrahierten ethischen Begriffen; so werden zu Kindern der Nacht auch alle schlimmen Eigenschaften des Menschen und ihre Folgen, Tadelsucht, Arglist und Streitsucht und ihre Strafen, Schicksal, Tod, Rache und Jammer, überhaupt alles was das nächtliche Dunkel nicht nur erzeugt, sondern auch was sich gern in nächtliches Dunkel birgt, wie Apate und Philotes, und was dem nächtlichen Dunkel des Todes zuführt, das verderbliche Alter. Auch die Hesperiden (s. d.) als Töchter der Nacht werden so verständlich, da sie eben auch Kinder des fernen dunkeln unbekannten Westens sind, weshalb sie auch von anderen mit dem gleichen Recht Töchter des Hesperos, des Atlas oder auch des Phorkys und der Keto genannt werden. Vgl. besonders *Schömann, Die hesiodische Theogonie* S. 233 ff. 128 ff.

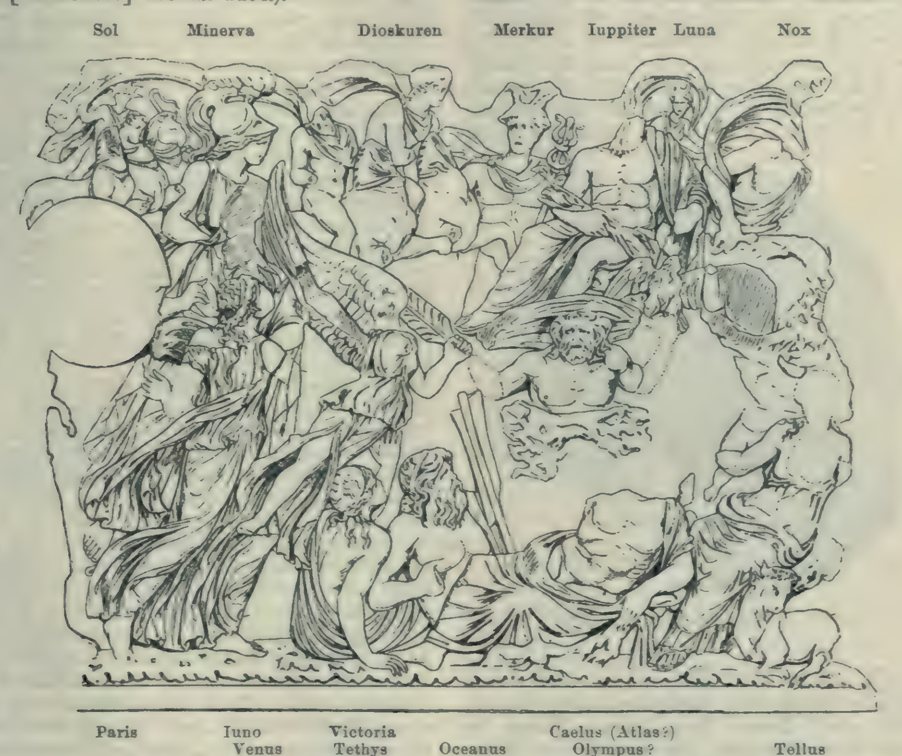
Über den Ursprung der *Νύξ* selber sagt die *Theogonie* v. 123: Erebos und Nyx kamen aus dem Chaos und aus ihrem Bunde entsprangen Aither und Hemera. Es wird also aus dem Urdunkel des Chaos ein männliches und weibliches Wesen der Dunkelheit erzeugt, *Schömann* S. 90. Dieser erklärt den Erebos als das unterirdische, Nyx als das überirdische Dunkel der Luft, das wechselweise kommt und verschwindet. Deutlicher könnte man sagen: Im Chaos, d. h. ehe die Weltordnung, der Kosmos beginnt, sind Licht und Dunkel noch ungetrennt, mit dem Werden des Kosmos tritt die Sonderung ein, und zwar zunächst in zweierlei Dunkel, das ewige, dem Licht undurchdringliche, unterirdische Dunkel des Erebos und das hellere, die Fülle des Lichts noch einschliefsende Dunkel der Nyx. Eine weitere Aussonderung aus der Nyx, also deren Kinder sind dann endlich das reine Licht des Äthers und das nur zeitweise, im Wechsel mit dem Dunkel erscheinende Licht des Tages. Im kosmogonischen Sinne ist so Nyx die Mutter des Tages, im Sinn der reinen Naturerscheinung v. 748 ff. seine Schwester. So haben die anscheinend widersprechenden Stellen v. 123—125, 211—225 und 748—757 nebeneinander ihre Berechtigung. Es mag hier daran erinnert werden, dafs auch im biblischen Schöpfungsbericht zuerst Finsternis auf der Tiefe lagerte, und erst hernach das Licht erschaffen ward. Die Geburten der Nyx ohne Gatten v. 211 ff. sind dann Erzeugnisse der zur göttlichen Persönlichkeit gewordenen Naturerscheinung der Nacht mit ihren teils guten, teils schlimmen Wirkungen auf Körper, Seele und Gemüt des Menschen. Man vergleiche damit die popularisierende und ironisierende Darstellung bei *Aristoph. Vögel* 690—702. Oberflächlich und unverstanden ist daneben gehalten die gedankenlose Genealogie bei *Hygin fab. pr.: ex Caligine Chaos. Ex Chao et Caligine Nox, Dies, Erebus, Aether. Ex Nocte et Erebo Fatum, Senectus, Mors* etc.

Ähnlich der hesiodischen ist die orphische Auffassung der Nyx. Im dritten Hymnus erscheint sie in der Hauptsache als wohlthätige, den Menschen freundliche Macht. Sie heifst *γένεσις πάντων, θεῶν γενέτειρα καὶ ἀνδρῶν* und als solche auch — merkwürdig genug — *Κύπρις*. Sie steht also hier, wie bei *Hesiod* Chaos, am Anfang der Götter- und Menschengeschichte. Speziell werden als ihre Kinder genannt die Moiren *Orph. hymn.* 59 und die Sterne *hymn.* 7, 3. Aber *Argon.* 15 ist sie selbst wieder die Tochter des Eros-Phanes. Ebenso in einer anderen Reihe von Fragmenten der *Orphischen Theogonie.* Nach *Frgm.* 85 u. 87 *Abel* folgt sie als zweite Herrscherin des Kosmos ihrem Vater Erikepaios, ihr selbst aber Uranos. Dieser und Gaia heifsen ihre Kinder *Frgm.* 89. Auch heifst sie ein andermal (*Frgm.* 98. 99) als *πρώτη οὐσία καὶ τροφὸς πάντων* die Amme des Kronos, *ἐπειδὴ τῷ νοοῦντι τροφή τὸ νοούμενόν ἐστι.* (Mehr bei *Lobeck, Aglaoph.* p. 501 f. 514. 517 f.). Es werden diese Züge genügen, um zu zeigen, dafs die in den Trümmern der orphischen Theogonie enthaltenen Äufserungen über die Nyx kein abgeschlossenes Bild mehr geben können von der orphischen Lehre über diesen Begriff und dafs diese eigentlich überhaupt nicht mehr in den Rahmen der Mythologie hereinfällt. Doch tritt unter all dem Wust seltsamer Aufstellungen bedeutsam hervor, dafs Nyx auch als Verkündigerin der höchsten göttlichen Gedanken genannt wird (*Frgm.* 117. 118), auf deren vor der Weltschöpfung dem Schöpfer erteilte Orakelsprüche dieser das gröfste Gewicht legt. Dies erinnert an die Erzählung in den *Διηγήματα* 54 (*Mythogr. Graeci* ed. *Westermann* p. 379, 19), dafs Nyx es war, die den Zeus vor dem Liebesbund mit Thetis warnte. Und Spuren eines Orakels der Nyx finden sich noch mehrfach: *Paus.* 1, 40, 6 erwähnt ein *Νυκτὸς καλούμενον μαντεῖον* auf der Burg Karia in Megara, in nahem Zusammenhang mit einem Tempel des Dionysos Nykte-

lios, und *Rohde, Psyche* 342, 1 erinnert an die Bemerkung des *Schol. Pind. argum. Pyth.* p. 297 *Boeckh*, wonach in Delphi Dionysos zuerst von dem Dreifufs Orakel gespendet, während es vorher heifst, dafs dort *πρώτη Νὺξ ἐχρησμῴδησεν*. Vgl. auch *Plut. de sera num. vind.* 22, wo von einem *κοινὸν μαντεῖον ἐν Δελφοῖς Ἀπόλλωνος καὶ Νυκτός* und einem *κοινὸν μαντεῖον Νυκτὸς καὶ Σελήνης* die Rede ist, und *Lobeck, Agl.* p. 514. — Nach *Euandros* bei *Zenob.* 5, 78 gehörte Nyx mit zu den acht Hauptgottheiten (*Πῦρ*, *Ὕδωρ*, *Γῆ*, *Οὐρανός*, *Σελήνη*, *Ἥλιος*, *Μίθρας*, *Νύξ*), was wohl auf ägyptische Vorstellungen hinweist (vgl. *Brugsch, Relig. u. Mythol. d. alten Ägypter* 123ff.; über *Νύξ* [= Keket?] ebenda 140f.).

und *νύξ* einfach Appellativa sind, wie überhaupt in vielen Fällen, wo *νύξ* erwähnt wird, zwischen der Appellativbedeutung und der als Eigenname eine Entscheidung kaum möglich ist.

Alles in Allem erscheint so Nyx als eine wenig greifbare Gestalt, von einem eigentlichen Kultus derselben kann daher auch kaum die Rede sein. Über Nyx als Orakelgöttin s. o. Wohl wird sie oft im Gebet angerufen, s. *Eurip. fr.* 114 = *Arist. Thesm.* 1065ff. s. o. *Virg. Aen.* 7, 138 und bei *Ovid. Fast.* 1, 455 wird ein Opfer der Nox erwähnt, bestehend in einem Hahn: *Nocte deae Nocti cristatus caeditur ales.* Aus demselben Grunde bietet Nyx auch der bildenden Kunst keinen geeigneten Gegenstand. Wohl werden einzelne bildliche Dar-



1) Rechte Hälfte des Sarkophags Medici (nach *Robert, Antike Sarkoph.* 2 Taf. 5 nr. 11). Rückführung der 3 Göttinnen durch Merkur in den Olymp nach dem Parisurteil.

Die römischen Prosaiker, die von der kosmogonischen Stellung der Nox handeln, schliefsen sich mehr oder weniger eng an die Hesiodische Vorstellung an, so *Varro, Cicero de nat. deor.* 3, 44 und trotz der oben erwähnten Abweichungen offenbar auch *Hygin fab. praef.* Doch macht *Cicero* a. a. O. den Uranos nicht zu einem Produkt der Gäa, sondern zum Sohne des Aether und der Hemera, wozu *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1, 38 richtig bemerkt, es ergebe sich aus solchen abweichenden Angaben, dafs bei diesen kosmogonischen Systemen immer vieles dem Ermessen der Einzelnen überlassen blieb. So ist es auch zu beurteilen, wenn *Aeschylos, Ag.* 265. 279 Eos zur Tochter der Nacht macht, wenn dort nicht vielmehr *ἕως*

stellungen erwähnt: auf dem Kasten des Kypselos sah *Pausanias* (5, 18, 1) eine Frau, die einen weifsen schlafenden Knaben auf dem rechten Arm trug, im andern einen schwarzen, dem schlafenden ähnlichen Knaben, laut Inschrift Nyx mit Schlaf und Tod, ferner in Ephesos (10, 38, 3) ein Standbild der Nyx von Rhoikos; ein grofses Teppichgemälde beschreibt *Euripides, Ion* 1140, darstellend ein Bild des nächtlichen Himmels: Uranos ruft das Heer der Sterne zusammen. Der Sonnengott treibt seine Rosse hinab, den Hesperos nach sich ziehend, die Nacht zieht, schwarz verschleiert, hinter ihm auf ihrem Viergespann daher, die Sterne folgen der Göttin, die Pleias und Orion, die Bärin, hoch über allen Selene, dann die Hyaden

und endlich Eos, die Sterne vor sich hertreibend. Ob *Euripides* hier blofs ein Phantasiebild entworfen, oder zu der Schilderung durch ein wirkliches Gemälde angeregt worden ist, läfst sich leider nicht entscheiden. Das letztere ist wahrscheinlicher. Denn in dieser Tragödie schildert er auch den plastischen Schmuck des delphischen Tempels v. 190ff., und in den Giebelfeldern war nach *Paus.* 10, 19, 3 unter anderen der untergehende Helios dargestellt. Doch ist es bis jetzt mit wenigen Ausnahmen (s. u.) nicht gelungen, eine Darstellung der Nyx auf erhaltenen antiken Denkmälern sicher nachzuweisen. *Robert* hat im *Hermes* 1884, 467—469 in 4 Vasenbildern Nyx erkennen wollen: 1) attische Pyxis des Brit. Mus., s. *F. Winter, Tiroc. philologicum* (Bonn) S. 71: geflügelte Frau auf Viergespann vor oder hinter Selene auf ihrem Rosse. 2) Pyxis der Sammlung Sabouroff, *Furtwängler* Taf. 63, danach unter Helios Bd. 1 Sp. 2007 und Mondgöttin Bd. 2 Sp. 3142, jetzt Berlin nr. 2519: beide



2) Nox an der Trajanssäule in Rom.

Figuren wie in Nr. 1 und aufserdem der aufsteigende Helios, nach *Furtwängler* Eos, Selene, Helios, nach *Robert* Nyx, Selene, Helios, da Selene nicht zwischen Eos und Helios eingeschoben sein könne. Nyx treibe ihr Gespann zur Eile an, während Selene wie auf dem pergamenischen Altar sich scheu nach Helios umblicke. 3) Vase des Neapler Mus., *Heydemann, Raccolta Cumana* 157, abgeb. *Fiorillo, Vasi Cumani* 6. *Bullet. Nap.* n. s. 5, 10, 9: Vor Helios fährt eine Flügelfigur her, hinter der die Sterne ins Meer tauchen, vor ihr selbst fährt Selene voraus. Ist bei diesen dreien meines Erachtens wirklich Nyx zu erkennen, so ist diese ausgeschlossen bei 4) Innenbild der Berliner Vase 2293 (ob. Bd. 2 Sp. 3135 und Bd. 1 Sp. 1277), wo durch die Mondscheibe über Selene jeder Zweifel an der Deutung unmöglich wird. Bei nr. 2 ist namentlich zu beachten der Pfeiler, der die Flügelfigur von Helios trennt. Helios zieht von hier aus, vor ihm her ziehen Selene langsamer, Nyx eilender fliehend. Der trennende Pfeiler markiert den Anfang des Aufzugs, der ohne diesen das falsche Bild eines ununterbrochen fortlaufenden Vorgangs böte. In derselben Reihenfolge begegnen uns Helios, Selene, Nyx (Sol, Luna, Nox) auf einem Sarkophag der Villa Medici in Rom (*Robert*, *Die antiken Sarkophagreliefs* 2 S. 15 Taf. 5 nr. 11); vgl. Fig. 1. Die Eckfigur des Ostgiebels vom Parthenon, die manche für Nyx erklären wollen, kann, da Flügelspuren fehlen, nur als Selene gedeutet werden. In der pergamenischen Gigantomachie wird jetzt als Nyx die stattliche Frauengestalt in der Mitte der Nordseite des Frieses erklärt, die in reicher wallender Gewandung, mit flatterndem kurzem Schleier und geknüpften Binden auf dem Kopf, weit ausschreitend, mit der Linken nach dem Schildrand eines gestürzten Giganten greift, und mit der Rechten ein von einer Schlange umwundenes bauchiges Gefäfs schwingt. Dieses soll ein Symbol des grofsen Sternbildes der Hydra sein, das die Nacht im Kampfgewoge ergriffen habe. S. *Puchstein, Beschr. d. perg. Bildwerke* S. 30. *Overbeck, Griechische Plastik*[4] 2, 274 Fig. F. Anders *Roscher, Jahrb. f. kl. Philologie* 1886 S. 225ff. und 1887 S. 612ff. Nimmt man jedoch auch keinen Anstofs daran, dafs die Nyx hier ohne Flügel gebildet wäre, so wäre doch ihre Kennzeichnung durch das Schlangengefäfs, das die Hydra symbolisieren soll, höchst seltsam und unverständlich. Als sichere Darstellung der Nyx wird man daher selbst hier im Zusammenhang mit Sternbildern und Gorgonen diese Figur nicht ansprechen dürfen. Dagegen kann an der von *v. Duhn* aufgestellten Deutung der rechten oberen Eckfigur des oben erwähnten Sarkophagreliefs Medici (Fig. 1) als Nox trotz ihrer mangelhaften Erhaltung nicht gezweifelt werden, da sie, wie auf der Pyxis Berlin nr. 2519 (oben nr. 2), in Verbindung mit Luna und Sol erscheint, und in unserem Relief unmöglich Eos bedeuten kann. Zur Gewissheit wird diese Darstellung der Nox durch Vergleichung mit der Nox an der Trajanssäule (*Froehner, La colonne Trajane* pl. 181); s. Fig. 2. Eine zweite Darstellung der Nox kehrt an derselben Säule wieder, *Froehner* pl. 62. Weitere vermeintliche Darstellungen der Nyx verzeichnet *Gerhard, Arch. Ztg.* 20, 273 (Endymionsarkophag; vgl. *Robert, Die ant. Sarkophagreliefs* III, 1 S. 56 u. 70 Fig. 51, 66, 71[2], 83; der in der hinter Endymion erscheinenden weiblichen Gestalt mit Adlersflügeln ebenso wie *Gerhard* Nyx erkennt). *G. Krüger* ebenda 21, 27. *Helbig, Führer in Rom* nr. 446 (Prometheussarkophag). Vgl. auch *Helbig, Wandgemälde* nr. 1951. 1953. *Schirlitz, Über die Darstellung der Nacht bei Homer. Verh. der 35. Versamml. deutsch. Phil.* Stettin 1880 S. 62—70. [Weizsäcker.]

Oado (*Οαδο*), Name eines Windgottes auf Münzen des Turuškakönigs Kanerki (Kanishka); der Gott ist dargestellt, eilends nach l. laufend, mit flatterndem Haar und in beiden Händen die Enden seines weit hinter ihm flatternden Gewandes haltend, *v. Sallet, Die*

Nachfolger Alexanders d. Gr. in Baktrien und Indien 197. *Lassen, Indische Alterthumskunde* 2, 842. *Gardner, The coins of the greek and scythic kings of Bactria and India in the Brit. Mus.* 135, 61 pl. 27, 6. *Introd.* p. 63. *G. Hoffmann, Abhandlgn. für d. Kunde des Morgenlandes* 7 (1879), 3, 145, der bemerkt, dafs den heimischen (mazdajaçnischen) Gottheiten von den griechischen meist entlehnte Bestandteile ihres Kostüms, jedoch nach ihrer Eigenart komponiert, verliehen sind. S. auch *M. Aurel Stein, Zoroastrian deities on Indo-Scythian coins [Extr. Babylonian and Oriental Record]* 1887 und vgl. *Spiegel, Eran. Alterthumskunde* 2 S. 104 u. 134. [Höfer.]

Oamutha (*Ωαμουϑα*). In einer Beschwörungsformel gegen Hagel (*Kaibel, Inscr. Graec. Sic. et Ital.* 2481. 2494) finden sich die Worte *κελεύει ϑεὸς ωαμουϑα, καὶ σὺ συνέργει, Ἀβρασάξ. Froehner, Philol. Suppl.* 5, 45 vergleicht den syrischen Sonnengott *Αὔμος* (*Αὔμου*), *Ζεὺς ἀνίκητος Ἥλιος Αὔμος Le Bas* 3, 2392 ff. 2441. 2455 ff. Über den mit angerufenen Abrasax (Abraxas) s. *Riefs* bei *Pauly-Wissowa* Abrasax und die daselbst verzeichnete Litteratur. [Höfer.]

Oaninda (*Οανινδα*) oder **Oanindo** (*Οανινδο*), eine der griechischen Nike gleichende Göttin mit Kranz und Szepter auf Münzen des Turuškakönigs Ooerki (Huvishka), *v. Sallet, Die Nachfolger Alexanders d. Gr. in Baktrien u. Indien* 203 f. *Gardner, The coins of the greek and scythic kings of Bactria and India in the Brit. Mus.* 146, 94. 147, 95 pl. 28, 13 *Introd.* p. 63. Der Name bedeutet nach *G. Hoffmann, Abhandl. für die Kunde des Morgenlandes* 7 (1879), 3, 149 im Zend = Siegesstern. [Höfer.]

Oannes-Ea.

Die Oannes-Legende.

Berosos, Priester des Bel-Merodachtempels zu Babylon (s. Bd. 2 Sp. 2351 f.) zur Zeit Alexanders des Grofsen, erzählt in seiner *χαλδαϊκὴ ἀρχαιολογία* (*Frgm.* ed. *Fr. Lenormant* nr. 1 aus *Alexander Polyhistor* = *Frgm. Hist. Gr.* ed. *Müller* 2 p. 496 *frgm.* 1, 3): In Babylon*) hatten sich eine grofse Menge stammverschiedener Menschen, welche Chaldäa bevölkerten, zusammengefunden, die ordnungslos, wie die Tiere lebten. Im ersten Jahre (scil. nach der Schöpfung) sei aus dem Erythräischen Meer (d. i. der Persische Meerbusen), dort, wo es an Babylonien grenzt, ein unmenschliches (*ἄφρενον*? — oder ist *ἔμφρενον*, „ein vernunftbegabtes" zu lesen?) Wesen namens *Ὠάννης* erschienen**); es hatte einen vollständigen Fischleib, unter dem Fischkopf aber war ein anderer, menschlicher Kopf hervorgewachsen; sodann Menschenfüfse, die aus seinem Schwanze hervorgewachsen waren, und eine menschliche Stimme. Sein Bild wird bis jetzt aufbewahrt. Dieses Geschöpf, so sagt man, verkehrte den Tag über mit den Menschen, ohne Speise zu sich zu nehmen, und überlieferte ihnen die Kenntnis der Schriftzeichen und Wissenschaften und mannigfacher Künste, lehrte sie, wie man Städte bevölkert und Tempel errichtet*), Gesetze einführt und das Land vermifst, zeigte ihnen das Säen und Einernten der Früchte, überhaupt alles, was zur Befriedigung der täglichen Lebensbedürfnisse gehört. Seit jener Zeit habe man nichts darüber Hinausgehendes erfunden**). Mit Sonnenuntergang sei dieses Wesen Oannes wieder in das Erythräische Meer getaucht und habe die Nächte in der See verbracht, denn es sei amphibienartig gewesen. Später seien noch andere dem ähnliche Wesen erschienen (ebenfalls aus dem Erythräischen Meer, wie *Syncellus* in einem anderen Berichte hinzufügt), über die er in der Geschichte der Könige berichten wolle. Oannes aber schrieb ein Buch über *γενεά καὶ πολιτεία* und übergab dieses Buch den Menschen."***)

Ein zweites Fragment (*Lenormant* nr. 9 = *Müller* nr. 5) läfst *Berosos* erzählen (nach *Eusebius*, der es aus *Polyhistor* entnommen hat): Unter dem vierten König von Babylon, Ammenon, *bellua quaedam, cui nomen Idotioni, e Rubro mari emersit, forma ex homine et pisce mixta.* Darauf noch zwei Erscheinungen:

unter Davonus: *monstra quatuor rursus e Rubro mari eadem hominis itemque piscis figura;*

unter Edoranchus: *Odacon, aliud quiddam simile piscis et hominis* (*frgm.* nr. 9).

Abweichend davon berichtet ein anderes *Berosos*-Fragment bei *Eusebius* (*Len.* nr. 11 = *Müller* nr. 5, von *Eusebius* aus *Abydenos*†)

*) Für die Merodachpriester existierte Babylon, die Stadt ihres grofsen Gottes, seit Anbeginn der Welt: auch nach einer Recension der aus babylonischen Priesterkreisen stammenden Schöpfungslegende (s. Bd. 2 Sp. 2362) wurde Babylon im Anfang geschaffen.

**) „Wie auch Apollodor erzählt", fügt *Alexander Polyhistor* hinzu (*Frgm. Hist. Gr.* 1 p. 438 *Müller*). *Apollodor* schrieb eine Chronik von der Zerstörung Trojas bis 144/143, wie *Diodor* bezeugt. Es kann sich also hier nur um ein Citat aus *Pseudo-Apollodor* handeln (d. h. einer späteren Ergänzung der Chronik des *Apollodor*), das *Alexander Polyhistor* bona fide zur Bestätigung für sein eigenes Excerpt mit Berosus in seine Berosiana aufnahm. Vgl. übrigens auch *Gruppe, Die griech. Culte u. Mythen* 1, 318 ff. *Susemihl, Gesch. d. griech. Litt. in d. Alexandrinerzeit* 2, 33 ff. u. 605 ff. *Schwartz* bei *Pauly-Wissowa* 1, 2861 f. und *Wachsmuth, Einl. i. d. Studium der Alten Geschichte* S. 370.

*) S. unten Sp. 586 Anm. *.

**) Wenn es wirklich eine praesemitische (sumerische) Kultur in Babylonien gegeben hat, so wäre dies Berosusfragment der einzige Schein eines litterarischen Zeugnisses für die Übernahme einer fremden Kultur durch die Babylonier (s. meine Ausführungen in *Theol. Lit.-Ztg.* 1898 nr. 19).

***) Man nimmt an, dafs hier der Kern der Legende steckt: es soll sich um die Entstehung eines Offenbarungsbuches handeln (*περὶ γενεᾶς καὶ πολιτείας*); die der Königszeit angehörigen Ungetüme, die Tetras der *Ἀννήδωτος* und *Ὠδάκων*, von denen die folgenden Fragmente reden, wären dann die priesterlichen Kommentare des alten heiligen Buches: *τούτους δέ φησι πάντας τὰ ὑπὸ Ὠάννου κεφαλαιωδῶς ῥηϑέντα κατὰ μέρος ἐξηγήσασϑαι* (so [mit *Movers*] *Gelzer, Africanus u. die byzantinische Chronographie* 2 S. 26).

†) *Abydenos* hat aufser *Alexander Polyhistor* höchst wahrscheinlich eine zweite ursprüngliche Quelle (einen Konkurrenten des Berosus? oder König Juba?), wie aus den Abweichungen des *Abydenos* von *Polyhistor* zu schliefsen ist, z. B. Xisuthros bei *Eusebius* — Sisithros bei *Abyden.* welch letzteres sich näher an das keilinschriftliche [Ha]sisatra anschliefst; vgl. *v. Gutschmid* zu *Eusebius* ed. *Schoene.*

entnommen: Unter dem dritten König von Babylon, Almelon, erschien aus dem Meere *secundus Anidostus Oanni similis.* Darauf noch zwei Erscheinungen:

unter Davonus: *quatuor biformes Iotagus, Eneugamus, Euebulus, Anementus;*
unter Edoreschus: *Anodaphus.**)

Helladius (bei *Photius,* s. *Migne, Patrologia graeca* Bd. 103) berichtet: Ein Mann, namens *Ὠής*, der einen Fischleib, jedoch Kopf und Füfse und Arme eines Menschen hatte, sei aus dem Erythräischen Meere aufgetaucht und habe Sternenkunde und Litteratur gelehrt; es sei jedoch auch abweichend behauptet worden, dafs dieser *Ὠής* aus dem ersten Ei (*ἐκ τοῦ πρωτογόνου ᾠοῦ*) hervorgegangen sei, wovon sein Name zeuge; der sei ganz Mensch gewesen und scheinbar nur Fisch, da er sich mit einer Walfischhaut bekleidete.

Hyginus (*Fabulae* ed. *Schmidt,* Jena 1872, *fab.* 274: *quis quid invenerit*) erzählt: *Euadnes***), *qui in Chaldaea de mari exisse dicitur, astrologiam interpretatus est.*

Einen Nachklang des Mythus findet *W. Anz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus****) S. 96 in der bei den heidnischen Haraniern erhaltenen Sage von dem Gott des Wassers, der nach Indien auswanderte, aber alljährlich einmal wiederkommt (vgl. *Chwolson, Szabier* 2 S. 40 f.).

Als Überleitung zum folgenden sei noch erwähnt *Damascius,* der *de primis principiis* cap. 125 (ed. *Kopp* S. 384) erzählt: „Was die Barbaren anlangt, so wissen die Babylonier offenbar nichts von der Einer-Herkunft aller Menschen. Statt dessen nehmen sie als Urwesen das Paar *Ταυϑή καὶ Ἀπασών* an, und zwar machen sie den *Ἀπασών* zum Gemahl der *Ταυϑή*, welch letztere sie die Göttermutter nennen. Von ihnen sei als einziggeborener Sohn *Μωϋμῖς* gezeugt worden, der aus den beiden Grundstoffen die unsichtbare Welt schafft. Des weiteren seien eben dieser Verbindung entsprossen *Λαχής* und *Λαχός* (so zu lesen statt *Δαχής* und *Δαχός*), schliefslich als dritte Geburt *Κισσαρή* und *Ἀσσωρός*, von denen wiederum drei Kinder gezeugt wurden: *Ἀνὸς καὶ Ἴλλινος καὶ Ἀός*. Aus der Verbindung des *Ἀὸς* und der *Δαύκη* stamme ein Sohn, *Βῆλος*, den sie als *δημιουργός* bezeichnen.†)

*) Fragment *Len.* nr. 10 ist eine konfuse Kombination des *Syncellus* aus den beiden zuletzt erwähnten Fragmenten des *Eusebius.* — Die Namen der Theophanieen versucht *Lenormant, Magie* S. 377 f. vergeblich mit keilschriftlichen Beinamen als Oannes zu identifizieren.

**) Die ältere Ausgabe von *Bunte* hat Euhadnes. Woher aber stammt *Lenormant*'s (*Magie und Weissagekunst der Chaldäer* S. 377) Lesung Euhanes, aus der seine Erklärung Êa ḫan „Ea der Fisch" abgeleitet ist? *Jensen, Zeitschr. f. Keilschrift* 1 S. 311 Anm. acceptiert die Lesung (nach *Lenormant*?) und erklärt EA-HA-AN, „Ea der Fischgott". Zur richtigen Lesung stimmt das nicht.

***) Die Ausführungen des Buches (vgl. auch *Kessler* in *Realencykl. für Prot. Theol.*[2] Art. Mandäer) finden durch die vorliegende Monographie weitere Bestätigung.

†) Über das Verhältnis dieser Stelle zur babylonischen Göttergenealogie der keilschriftlichen Weltschöpfungslegende s. *Jensen, Kosmologie* S. 270 f. und *Delitzsch, Das babyl. Weltschöpfungsepos* (Sep.-Ausg. aus *Kgl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften.* 17. Bd., *phil.-hist. Kl.* nr. 2 S. 94 u. 95 Anm.) — *Ἀνός, Ἴλλινος, Ἀός* entsprechen der babylonischen Göttertrias Anu, Bel (geschr. Inlil bezw. Illil) und Ea; der *δημιουργὸς Βῆλος* ist der babylonische Bel-Marduk, Sohn des Ea und der Damkina (*Δαύκη*).

Gelzer (*Africanus und die byzantinische Chronogr.* 2 S. 26) hält die Oannes-Theophanien für die „absolut sterile Phantasie" eines babylonischen Priestergehirns. Wir werden sehen, dafs sie in fast allen ihren Zügen begründet ist in der keilschriftlich bezeugten babylonischen Mythologie. Schon *Layard,* der geniale Wiederentdecker von Nineveh, hat wiederholt in seinen Ausgrabungsberichten (*Layard, Nineveh und seine Überreste,* deutsch von *Meifsner* S. 424. *Nineveh und Babylon* S. 261 ff.) darauf hingewiesen, dafs die Schilderung der mythologischen Wesen bei *Berosos* durch die Monumente bestätigt wird. *Lenormant* (*Magie und Weissagekunst der Chaldäer* S. 376 ff.) hat zuerst gezeigt, dafs Oannes identisch ist mit dem babylonischen Gott Ea, nachdem er vorher in seiner Ausgabe der *Berosos*-Fragmente irrtümlich Anu zum Vergleich herangezogen hatte.

1) Basrelief, je zweimal an Thürpfosten in Kujundschik. Oberer Teil von *Layard* nach Fig. 2 ergänzt.

Der babylonische Ea.

Auch bei dieser Gottheit bietet die Lesung des Namens Schwierigkeit; die Namen sind ja



2) Assyrischer Cylinder aus Achat (nach *Layard, Nineveh und Babylon* Taf. VI).

die Schmerzenskinder der Assyriologie. Der Gottesname wird meist E-A, in einzelnen Fällen auch A-E geschrieben*) (unzweifelhaft in der Zusammenstellung Anu Bêl u ilu A-E, Belegstellen bei *Delitzsch, Das babyl. Weltschöpfungsepos* S. 94 Anm. 2). Die griechische Wiedergabe durch *Ἀός* bei *Damascius* macht es wahrscheinlich, dafs A-E gesprochen wurde. Umgekehrte Schreibung (Ea statt Aĕ) kommt

*) Der Name A-E bezeichnet anderwärts (mit Nana) zusammen, unzweifelhaft Nebo, den Enkel Ea's, s. *V. Scheil* in *Recueil de Travaux relatifs à la Philol. et à l'Archéol. égypt. et assyr.* Vol. XX (S.-A. S. 11).

im Babylonischen auch sonst vor. Der Name bedeutet „Gott der Wasserwohnung“. Dafs Aë bez. Ea und Oannes sprachlich zusammenhängen, wagen wir nicht zu behaupten. Die Namenformen bei *Damascius* ('Αός) und *Helladius* ('Ωής) bieten eine gewisse Vermittelung.*)

In der ersten babylonischen Göttertrias, die im Himmel, auf Erden und im Ocean ihren Sitz hat (s. Bd. 2 Sp. 780), nimmt Ea meist die dritte Stelle ein (*King, Magic* 62, 17 heifst es ausnahmsweise: Ea, Anu, Bel): er ist der **Gott des Oceans.** Diese Göttertrias stellt nicht einen späteren Ausgleich dar, sondern ist uralt, schon in den ältesten uns überlieferten Inschriften kommt sie vor. Die Ekliptik schon kennt einen Weg des Anu, des Bel, des Ea. Wie sich diese kosmologische Theologie zu den Lokalkulten des Anu (in Erech), des Bel (in Nippur), des Ea (besonders in Eridu) verhält, ist vorläufig nicht zu sagen. Die Verehrung des Ea, die im folgenden dargestellt wird, bezieht sich teilweise auf seine Stellung in der Göttertrias, teilweise auf seine Lokalkulte. Wie naiv die Vorstellungen von den Wirkungsstätten der drei Götter sind, zeigt das Gilgameš-Epos. Istar steigt von Erech zum Vater Anu in den Himmel empor, als sie Rache üben will an den Helden. Als der babylonische Noah in Verlegenheit ist, wie er den Ältesten und dem Volke von Surippak gegenüber seinen Archenbau auf trocknem Lande verteidigen soll, mufs er auf Eas Befehl antworten: „Weil mich Bel hafst, will ich nicht mehr bleiben, will auf Bels Wohnplatz mein Haupt nicht mehr niederlegen, zum Ocean will ich gehen, bei dem Gott (Ea!), der mein Herr ist, will ich mich niederlassen.“ Darum heifst er „König des Oceans“ (I R 27 nr. 1, 3; II R 55, 23 f.; IV R 48, 8 b; *King, Babylon. Magic* 12, 87; vgl. 5, 18 u. o.). Als Gott des Oceans ist er zugleich der „Flufsgott, der Gott der Kanäle, der Gott der Brunnquellen“.**)

Der südbabylonische Ea-Kultus.

Der „Ocean“, die Wohnung Eas, ist für die Babylonier zunächst das „Erythräische Meer“, der Persische Meerbusen. Südbabylonische Städte, am Euphrat und in alter Zeit nahe an der Meeresküste gelegen***), waren die Kultorte des Ea: Eridu (II R 61, 46), Surippak (II R 60, 20; vgl. die Sintflutgeschichte Bd. 2 Sp. 796 ff.), Girsu (s. u.), Erech (s. u.). Die Ruinen von Eridu beschreibt *Taylor, Journ. of the Royal Asiat. Soc.* 15, 1885 S. 404 ff.; vgl. *Hommel, Geschichte Babyloniens und Assyriens* S. 198 f., wo auch die Ruine des vermutlichen Ea-Tempels abgebildet ist.

Die ältesten Erwähnungen des Ea finden wir in den Inschriften von Tell Loh. Ur-ninâ von Lagaš baut dem Ea (in den alten Texten der südbabylonischen Stadtkönige heifst er EN-KI „Herr des Unterirdischen“ und „König von Eridu“) als Tempelheiligtum einen grofsen und einen kleinen „Ocean“ (*Keilinschr. Bibl.* 3, 1 S. 12 f.). Dafs diese Ea-Heiligtümer irgendwie mit dem Chaos-Ungeheuer Tiâmat in Verbindung stehen, beweist die Inschrift des Agumkakrimi (Bd. 2 Sp. 2369 f. Anm. bitte ich hiernach zu modifizieren). Dieser Umstand dürfte Licht empfangen durch die Beobachtung, dafs auch Ea mit dem Meerungeheuer in Verbindung steht: Tiâmat säugt die von ihm im Ocean erschaffenen Wesen (s. u. Sp. 586).

Ur-Bau von Lagaš, dem „Ea Verständnis*) verliehen“, baut ihm, „dem König von Eridu“, einen Tempel in Girsu (der Kultusort des Ningirsu, s. Bd. 3 Sp. 251 f.), s. *KB* 3, 1 S. 8 ff.

Auch in den in Nippur gefundenen Inschriften des Lugal-zaggisi, Königs von Uruk (Erech) wird Ea (En-ki) angerufen (vgl. unt. Rim-Sin) neben Anu und Bel. — Ebenso in den Inschriften des Gudea**). — Rim-Sin von Ur aber sagt: Bel und Ea hätten ihm die uralte Stadt Uruk (der Kultort des Anu!) anvertraut (*KB* 3, 1 S. 94); in derselben Inschrift wird sein Name mit Eridu in Verbindung gebracht.

Der Kultus von Eridu.

Der Hauptsitz des Ea-Kultus ist Eridu (das ptolemäische Rata, das heutige Abu-Schahrein) am Euphrat und zwar in alter Zeit in der Nähe der Einmündung beider Ströme in den Persischen Meerbusen gelegen. „An der Mündung beider Ströme“ wird nach den Beschwörungen heiliges Wasser geholt. Damit ist Eridu gemeint oder die Insel der Seligen, nach der im Gilgameš-Epos der babylonische Noah samt seinem Weibe auf Ea's Fürbitte hinversetzt wird: „in der Ferne, an der Mündung der Ströme sollen sie wohnen“ (s. Bd. 2 Sp. 799). Der Fährmann, der den Helden des Epos zur Seligeninsel bringt, heifst Arad-Ea, woraus zu erkennen ist, dafs die Insel mit dem Lebensquell und Lebensbaum***) mit dem Ea-Kultus in Verbindung steht. Surippak, die Heimat des babylonischen Noah, war ja nach II R 60, 20 ein Kultort des Ea (vgl. auch oben und Sp. 588 Z. 22 ff.), und Ea ist der Herr und Schutzgott des babylonischen Noah. Eridu selbst aber ist ein paradiesisches Heiligtum,

*) Die wohl von *Jensen* zuerst aufgestellte Vermutung, dafs 'Ωάννης mit dem babylonischen ummânu (Uvvannu = Ummanu), „Künstler“ zusammenhängen, ist kaum annehmbar. Eher dürfte *Fr. Hommel* Recht haben, wenn er in dem unten Sp. 587 Anm.* erwähnten Aufsatz den 4. Urkönig 'Αμένων als Ummuânu erklärt.

) Vgl. Sp. 589 und daselbst Anm. *.

***) Vgl. meinen Artikel „Euphrat“ in der *Realencykl. für Prot. Theologie*[3]. Die Flüsse Euphrat und Tigris strömten in alter Zeit getrennt ins Meer. Eridu lag noch am Meeresstrande „an der Mündung der Ströme“.

*) Vgl. mit dieser Weisheit Ea's die Weisheit von griechischen Meergöttern wie Nereus und Proteus.

**) Vgl. *Transact. of the IX Congr. of Orient.* London 1893 S. 219. Der Erklärung des Gottesnamens als „der Gute“, die *Fr. Hommel* hier giebt, können wir uns nicht anschliefsen.

***) Vgl. damit die griechischen Vorstellungen vom Göttergarten, von den Inseln der Seligen (Elysion), vom Paradies am westlichen Okeanos, wo auch die Quellen des Nektars und der Ambrosia strömen (*Roscher, Nektar und Ambrosia* 29 f.). Auch der Hesperidengarten mit dem von einem Drachen bewachten Wunderbaum scheint hierher zu gehören.

dessen Mittelpunkt eine heilige Palme bildet, auf deren Pflege die südbabylonischen Priesterkönige bedacht sind. Am Schlusse einer Eridu-Beschwörung, in dem der Feuergott den Ea, den weisen Sohn von Eridu, um seine Vermittelung bittet*), heifst es:

> In Eridu wächst eine dunkle Palme an einem reinen Ort,
> ihr Wuchs ist glänzend, wie Uknu-Stein, sie überschattet den Ocean,
> der Wandel Eas ist in Eridu, voll von Überflufs;
> seine Wohnung ist der Ort der unteren Welt**);
> sein Wohnplatz ist das Lager der Bau;
> in das Innere des glänzenden Hauses, das schattig ist, wie der Wald, darf niemand eintreten.

Man sieht, die Existenz des Ea ist amphibienartig, wie *Berosus* sagt: er wohnt im Ocean und im Heiligtum an der Meeresküste.

Über die „heilige Palme" wissen wir nichts Näheres. Der Charakter des Ea-Kultus macht es wahrscheinlich, dafs es sich um einen „Baum des Lebens" handelt, ähnlich dem Wunderbaum auf der Seligeninsel, den Gilgameš mit Hilfe des Arad-Ea aussucht (dafs es ein Baum ist, scheint mir wahrscheinlich nach dem Zusammenhang) und von dem er die Wunderpflanze (Zweig?) pflückt: „als Greis wird der Mensch verjüngt"***).

Eine hervorragende Rolle spielt im Kultus von Eridu das Wasser des Lebens (vgl. Bd. 2 Sp. 2356 f.). In den Beschwörungen von Eridu, die meist gegen die sieben bösen Geister, die „Feinde des Ea" (IV R 2) gerichtet sind und bei denen das liturgische Gespräch zwischen Ea und seinem Sohne Marduk, das Bd. 2 Sp. 2353 f. besprochen wurde, regelmäfsig wiederkehrt, wird häufig „Wasser, an der Mündung der Ströme (Euphrat und Tigris) geschöpft", als Heilmittel genannt. Unter der Bezeichnung: „an der Mündung der Ströme", kann nur der Ocean gemeint sein†). Aber auch Euphrat und Tigris sind selbst heilige Wasserströme, an deren Quellen man opfert (*Salm. Stierkol.*), an deren Ufern man heilige Waschungen vornimmt (Bd. 2 Sp. 792), eine Vorstellung, die noch in den Alexandersagen sich widerspiegelt. So heifst es IV R 22:

*) Auch hier wird der geheimnisvolle „Name" erwähnt, über dessen Zauber Ea und in seinem Auftrage Merodach verfügt (vgl. *Lenormant, Magie* S. 44 f. und meine *babyl.-assyr. Vorstell. vom Leben n. d. Tode* S. 70). Zum Text IV R 15*; vgl. *Hommel, Geschichte Babylon. u. Assyr.* S. 197.

**) Ähnliche Beziehungen zwischen Elysion und Hades lassen sich bekanntlich auch in der griechischen Mythologie nachweisen.

***) S. Bd. 3 Sp. 40. Für das Verständnis des „Lebensbaumes" im biblischen Paradies ist die Stelle sehr wichtig. Schon *Budde* hat erkannt, dafs der „Baum des Lebens" *Gen.* 2, 9, vgl. 3, 2 erst später aus nicht-israelitischen Vorstellungskreisen eingetragen wurde (vgl. *Spr.* 3, 18; 11, 30; 13, 12; 15, 4). Vgl. auch *H. Zimmern, Archiv f. Religionswissensch.* 2 S. 167 ff. Ein anderes babylonisches Heiligtum mit einer Wunder-Ceder schildert die V. Tafel des babylonischen Epos (s. Bd. 2 Sp. 789).

†) Nicht „der Ort wo die beiden Hauptströme sich vereinigen" (so *Anz* a. a. O. S. 102), denn die Flüsse strömten im Altertum getrennt ins Meer.

„Gehe, mein Sohn Marduk, nimm den ...... einer ....., hole Wasser an der Mündung der beiden Ströme, in dieses Wasser thue deine reine Beschwörung und reinige mit deiner reinen Beschwörung, besprenge [mit selbigem Wasser] den Menschen, das Kind seines Gottes." IV R 25, col. IV lesen wir: „Glänzende Wasser brachte er hinein; Ea, der grofse Juwelier des Anu, hat dich mit seinen reinen Händen in Obhut genommen; Ea nahm dich weg an den Ort der Reinigung, an den Ort der Reinigung nahm er dich, mit seinen reinen Händen nahm er dich, zu (?) Honig und Milch nahm er dich, Wasser der Beschwörung that er dir in den Mund, deinen Mund öffnete er mittels Beschwörungskunst: 'wie der Himmel sei hell, wie die Erde sei rein, wie das Innere des Himmels glänze'.*) Ein andermal heifst es (IV R 14 nr. 2): „Reine Wasser [......], Wasser des Euphrat, das am [......] Orte, Wasser, das im Ocean wohl geborgen ist, der reine Mund Eas hat sie gereinigt, die Söhne der Wassertiefe, die sieben, haben das Wasser rein, klar, glänzend gemacht". Diese „Wasser Eas" (vgl. auch II R 58 nr. 6) sind vor feindlichen Mächten gesichert: wer sich an dieselben heranwagt, den soll „die Schlinge Eas" erfassen (IV R 16, 23 ff. a). Wie die Lebenspflanze, so dürfte auch die Heilquelle am Ufer der „an der Mündung der Ströme" gelegenen Seligeninsel, zu welcher der Fährmann Arad-Ea den Gilgameš bringt (s. Bd. 2 Sp. 801) mit Ea in Verbindung stehen. — Schon früher (Bd. 2 Sp. 2356) haben wir darauf hingewiesen, dafs das korbartige Gefäfs, das auf den Reliefs die genienartigen Gestalten in den Händen tragen, Lebenswassergefäfse sind. IV R[2] 57, 16 b (vgl. 60, 21 a) heifst es: „das Gefäfs des Marduk spendet Gnade auf Befehl des Ea, des Königs des Oceans, des Vaters der Götter"**).

Mit dem Kultus von Eridu hängt überhaupt ein gut Teil der babylonischen Magie und Zauberkunst zusammen. „Ea kennt alle Beschwörung", heifst es in der Sintflutlegende.***) Der Zauberspruch von Eridu ist hochberühmt. Auf den Zauberschüsseln ist Ea's Name eingeschrieben. Der „Sohn von Eridu", Silig-mulubi, d. i. Marduk, ist der Vermittler der magischen Ea-Weisheit. Aus den bisher gesammelten Serien *Maqlu*†) und *Šurpu* führen

*) *Br. Meifsner* (*Babylonische Leichenfeierlichkeiten* in *Wiener Zeitschr. für die Kunde des Morgenlandes* 12 S. 60 f., vgl. jedoch schon meine *babyl.-assyr. Vorstellungen vom Leben nach dem Tode* S. 104 f.) hält den Text für das Gebet eines Priesters beim Leichenbegängnis. Eher dürfte es eine Totenbeschwörung sein. Keinesfalls beziehen sich die ersten Zeilen, wie *Meifsner* annimmt, auf die Erschaffung des Menschen.

**) Dafs auch die letztgenannten Texte ursprünglich wenigstens mit den Traditionen von Eridu zusammenhängen, beweist die Bezeichnung des Marduk als „Mann bezw. Sohn von Eridu". Marduk = Mar-Urudug, Sohn von Eridu, ist doch wohl eine Priester-Etymologie, was ich zu Bd. 2 Sp. 2342 nachtragen möchte.

***) Oder ist mit *Haupt* šipru zu lesen statt šiptu „Beschwörung?" Dann vgl Sp 589 unten.

†) *Tallqvist*, der Herausgeber (in den *Acta Societatis scientiarum Fennicae* Tom. XX), hält Ea irrtümlich mit *C. P. Tiele* für den „Gott des kosmischen, schaffenden Feuers, das sich am strahlendsten in der Sonne offenbart".

wir einige Stellen an, die von der magischen Gewalt Ea's reden. In den erstgenannten gegen Hexenmeister und Hexen gerichteten Beschwörungen sagt der Magier: „der grofse Herr Ea hat mich gesandt, seinen Zauberspruch hat er in meinen Mund gelegt.“ Er nennt Ea den mašmaš, d. i. Obermagier der grofsen Götter, und sagt, dafs er die Hexerei brechen und mit Wasser abwaschen kann (mit dem „reinen Quellwasser, das in der Stadt Eridu vorhanden ist“, wird die Reinigung vollzogen, *Maqlu* 7, 116). In den Verbrennungsbeschwörungen *Šurpu* (herausgegeben von *Zimmern* in der *Assyriolog. Bibliothek* von *Delitzsch* u. *Haupt* Bd. 12) heifst das Kohlenbecken, das zur Verbrennung gebraucht wird, Kind Ea's. „Wie diese Zwiebel“ wird der Bann durch die Beschwörung Ea's abgeschält, sagt der Magier, und ein andermal ruft er: „Ea löse, der König des Oceans, der Ocean löse, das Haus der Weisheit, Eridu, löse, das Haus des Oceans löse.“ Die Beschwörungsmittel sind allenthalben Wasser, Feuer (vgl. *Jes.* 6, 5—7), der geheimnisvolle Name, und gelegentlich auch das Öl (s. *Maqlu* 7, 34 und unt. Sp. 587).

Ein besonders wichtiger Text zum Verständnis des Ea-Kultus ist der bereits oben Bd. 2 Sp. 2351 f. erwähnte V R 51. Die kultische Handlung ist für den Gottesdienst des assyrischen Königs zurecht gemacht. Aber schon das „Gewand aus Linnen von Eridu“, das der Priester trägt, vor allem die aufgeführten Priesterklassen zeigen, dafs Eridu-Kultus zu Grunde liegt. Am Schlusse wird bei Aufzählung der Opfergaben auch das Fischopfer genannt. Der Priester tritt dem König an der Schwelle des „Hauses der Reinigung“ entgegen und begrüfst ihn mit dem dreiteiligen a. a. O. übersetzten Segensspruche. Dann heifst es: Diejenigen, welche sich die grofse heilige Botschaft (s. unt. Sp. 590 f.) des Ea zur Richtschnur nehmen, deren Thaten haben auf Erden Bestand; die grofsen Götter Himmels und der Erde werden ihm zur Seite treten, in den grofsen Tempelheiligtümern Himmels und der Erde treten sie ihm zur Seite; jene Gemächer sind rein und glänzend; es baden sich in seinem (d. i. Ea's) reinen, glänzenden Wasser die Annunaki, die grofsen Götter selbst reinigen darin ihre Angesichter“ (s. hierzu *Joh. Jeremias* in *Beitr. z. Assyriol.* 1 S. 283). Hierauf werden Priester von Eridu aufgeführt, die im Hause der Besprengung und bei Ea für den König ein Leben in Herzensfreude erflehen.

Ea von Eridu als Menschenbildner.

Der Mensch wird in den babylonischen Legenden aus Lehm geknetet, wie der biblische Adam (s. meine *Babyl.-assyr. Vorstellungen vom Leben nach dem Tode* S. 36) und der erste Mensch der Prometheussage (vgl. auch die ägyptische Sage von dem Töpfer und Menschenbildner Chnum: Bd. 2 Sp. 1254). Darum klagt Istar bei der Sintflut: die Menschen, die sie geschaffen habe, seien wieder zu Lehm geworden. Wer ist der Schöpfer der Menschen? Alle grofsen Götter werden nach babylonischer Anschauung dazu fähig sein (so in der „kuthäischen Legende“, s. u.). In der Weltschöpfungslegende (s. u.) scheint auch die letzte Schöpfungsthat, die Bildung der Menschen, dem Marduk zuzufallen. Wenigstens heifst es in der Schlufstafel (s. *Delitzsch, Das babyl. Weltschöpfungsepos* S. 112 f.) bei Aufzählung seiner Thaten: „Zu ihrem ..... schuf er die Menschen“ und weiterhin: „Beständig mögen sein, unvergessen seine Thaten im Munde der Schwarzköpfigen, die seine Hände geschaffen.“*) Und doch wird *Berosos* recht haben, wenn er ausdrücklich die Menschenschöpfung vom Werke des Demiurgen Bel-Merodach ausschliefst: er befiehlt einem der Götter dies zu thun. Auch in dem babylonischen Epos ist Marduk vielleicht nur mitbeteiligt an der Menschenschöpfung, deren Schilderung ja leider bisher nicht aufgefunden wurde. Der eigentliche Menschenbildner ist Ea, wie *Jensen, Kosmologie* S. 292 f. mit Recht nachdrücklich hervorhebt. In den magischen Texten (Šurpu, bei *Zimmern* 4, 70) heifst es: es trete auf Ea (var. Gott 60), der Herr der Menschheit, dessen Hand die Menschen geschaffen.“ Er schafft in der „Höllenfahrt der Istar“ zur Befreiung der Göttin den vielköpfigen Götterdiener Uddušunamir. Die Göttin Aruru, die im Gilgameš-Epos den Riesen Eabani aus Thon knetet, handelt offenbar auf Eas Befehl: ihr Geschöpf führt den Namen „Ea schafft“ (Bd. 2 Sp. 784). Hiernach dürfte auch die durch Aruru „mit Marduk“ vollzogene Menschenschöpfung im Fragment *Pinches* (s. *Zimmern* bei *Gunkel, Schöpfung und Chaos* S. 420) zu beurteilen sein als ein Werk, das auf Eas Befehl geschieht. Dazu stimmt, dafs Ea II R 58 nr. 5, 57 „der Töpfer“ genannt ist. Besonders beachtenswert erscheint mir ein kleines Fragment (Rm 982), das vielleicht zu den Weltschöpfungsfragmenten zählt, von der Erschaffung eines Wesens, die Ea im Ocean vollzieht; jemand säugt das Geschöpf.**) Das wichtigste aber (und vielleicht steht das eben besprochene Fragment damit in Verbindung) ist die Erschaffung des Adapa durch Eabani. Schon früher haben wir darauf hingewiesen (Bd. 2 Sp. 2358 f.), dafs man den Adapa als den ersten Menschen anzusehen geneigt ist. Wenigstens deutet darauf die Bezeichnung „Samen (Sprofs) der Menschheit“***) (s. *H. Zimmern* im *Archiv für Religionswissenschaft* 2 S. 167 ff.). Nun hat der Dominikaner *P. V. Scheil* in den *Travaux relatifs à la Philol. et à l'Archéol.* Vol. XX kürzlich (1898) einen in Nineveh gefundenen Text veröffentlicht (*une page des Sources de*

*) In dem sogleich zu erwähnenden Schöpfungs-Fragment *Pinches* heifst es: „die Menschen seien geschaffen um die Götter Wohnungen ihrer Herzensfreude bewohnen zu lassen“. Beachte das religiöse Motiv! *Delitzsch*'s viel angefochtene Erklärung des Ideogramms für Mensch (eine vor der Gottheit auf dem Antlitz liegende Gestalt) wird doch richtig sein.

**) In der kuthäischen Sintflutlegende (s. Art. Nergal Bd. III Sp. 266) säugt Tiâmat die von den Göttern geschaffenen Ungeheuer.

***) Der Ausdruck entspricht der biblischen Bezeichnung für den „andern Adam“ *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* und dürfte für die sprachliche Entwickelung dieses Begriffes von Wichtigkeit sein. Vgl. übrigens auch die Schilderung der Menschenschöpfung im Fragment *Pinches* (s. oben)

*Bérose**) ist der Aufsatz betitelt), aus dem hervorgeht, dafs die Adapa-Schöpfung des Ea sich in Eridu vollzieht. Das Fragment, dessen Inhalt die Vorgeschichte des einen bisher bekannten Adapa-Fragments (Bd. 2 Sp. 2357) bildet, berichtet, dafs Ea seinem Geschöpf (nicht von zwei, wie *Scheil* meint, sondern von einer Kreatur des Ea ist natürlich die Rede) göttliche Vollmacht verlieh, einen weiten Sinn zur Anordnung der Gesetze des Landes, dafs er ihm Weisheit gab — nicht aber gab er ihm ewiges Leben (napištu נֶפֶשׁ, nicht balâṭu steht da) — und ihn, den Machthaber, das Kind von Eridu, zum Hirten(?) der Menschen machte. Weiter erfahren wir, dafs dieser „weise, erzgescheite“ (Atraḫâsis heifst er, wie der babylonische Noah) allerlei priesterliche Funktionen (u. a. als pašišu d. h. „der Salbende“ s. meine *Vorstellungen vom Leben nach dem Tode* S. 97) versieht, dafs er die Bäckerei von Eridu verwaltet, Speise und Wasser von Eridu (es ist sicherlich Lebensbrot und Lebenswasser gemeint) täglich besieht, dafs er „mit seiner reinen Hand“ die (heilige) Schüssel versorgt und dafs er — Adapa, der Sohn von Eridu, täglich, wenn Ea auf seinem Lager sich ausstreckt, Eridu verläfst und auf einem Schiff in jeder Nacht umherfährt (scil. um Fische zu fangen, vgl. die Fortsetzung der Legende Bd. 2 S. 2358f.). Eridu, das Heiligtum Eas, stellt sich also dar als babylonisches Paradies, mit Lebensbaum und Lebenswasser, am Zugang zur Seligeninsel gelegen, und als Schauplatz der Erschaffung des ersten Menschen durch Ea.

Ea von Eridu und Samas von Sippar.

Frühzeitig mufs der Kultus des „heiligen Wassers“, der in Eridu seinen Sitz hat, mit dem Sonnenkultus des benachbarten Sippar, das in alter Zeit ebenfalls am Euphrat lag, verbunden gewesen sein. Wie bei der Beschwörungsscene in der Höllenfahrt der Istar (s. Bd. 3 Sp. 261f.), werden Samas, Ea und Marduk oft zusammen genannt (z. B. IV R² 60); die Beschwörungssammlung V R 50 und 51, deren letzte Sp. 585 besprochen wurde, beginnt mit einem Hymnus auf den Sonnengott, der am Morgen aus dem grofsen Berge im Osten heraustritt, alle Götter um sich versammelt und mit seinen Strahlen alle Dämonen und finsteren Gewalten, die in der Nacht ihr Wesen treiben, verjagt. Sonne (Samas) und Wasser (Ea) und Feuer (Gibil) sind ja die läuternden Elemente aller babylonischen Beschwörungskunst Ein besonders charakteristisches Beispiel für die Verbindung des Samas-Kultus mit dem des Ea und Marduk (in der von Eridu nach Babylon übertragenen Gestalt) bietet die sogenannte „Kultustafel von Sippar“ V R 60f. (bearbeitet von *Joh. Jeremias* in den *Beitr. z. Assyriol.* 1 S. 268ff.). Dort heifst es (wohl von König Nabupaliddin): „Mit der Reinigung Eas und Marduks von Samas im ‘Tempel mit krystallener Umwallung’ am Ufer des Euphrat wusch er seinen Mund und schlug ihm seine Wohnung auf. Näheres siehe im Art. Samas.

Ea im Gilgameš-(Nimrod-)Epos.

Das babylonische Zwölftafelepos weist nach Südbabylonien. Die Verbindung mit dem Kultus des Ea wurde bereits oben wiederholt berührt. Erech und Surippak am Euphrat sind die Schauplätze der Dichtung. Zur „Mündung der Ströme“ mufs der Held wandern, um die Seligeninsel zu finden. Im Anfang der Dichtung erscheint der Held als Liebling der obersten Götter: Anu, Bel und Ea flüstern ihm Weisheit ins Ohr. Aber eine besondere Rolle spielt doch Ea. Der Held stammt aus einem Geschlecht von Surippak. Sein Ahn, der babylonische Noah, ist durch Eas Weisheit einst von der Sintflut gerettet und zu den Göttern erhoben worden. Auch in Erech, der Stadt des Anu und der Istar, ward Ea verehrt. Die Erschaffung des Eabani, des Rivalen und Freundes des Gilgameš, ist, wie der Name bezeugt, im letzten Grunde sein Werk. Nach Besiegung des Himmelsstieres nehmen die Helden Gilgameš und Eabani eine kultische Waschung am Euphrat vor (siehe Bd. 2 Sp. 792). Nachdem der Held durch Innerarabien nach der Mündung der Ströme gewandert ist, kommt er zum Fährmann der Seligeninsel, namens Arad-Ea, der ihn über die Gewässer des Todes fährt. Derselbe Fährmann bringt ihn zum Genesungsquell, der ihn vom Aussatz reinigt, und hilft ihm beim Abpflücken der Zweige vom Lebensbaum. Die Zauberheilung, die „Noah“ und sein Weib mit dem Helden vornehmen, entspricht ganz den Manipulationen, die bei der Magie von Eridu angewendet wurden. Welche Rolle Ea bei der Sintflut und bei der Rettung Noahs (der Schauplatz ist Surippak) zugeschrieben wird, wurde bereits oben erwähnt.

Ea im Kultus des vereinigten babylonischen, des assyrischen und des chaldäischen Reiches.

Die durch Hammurabi bewirkte Vereinigung von Babylonien erhielt durch die Verehrung Merodachs als des „Götterkönigs“ ihre priesterliche Weihe (s. Bd. 2 Sp. 2342f.). Die Priester von Babylon respektierten vor allem den Ea-Kultus von Eridu.*) Eridu ward am Anfang der Welt erbaut, „als im Meere eine Bewegung entstand“, dann erst Esagila und Babel. So sagt ein babylonischer Schöpfungsbericht (Fragment *Pinches*, s. *Zimmern* bei *Gunkel*, *Schöpfung und Chaos* S. 419f.). Auch die grofse Recension der Schöpfungslegende, die ebenfalls in babylonischen Priesterkreisen entstanden

*) Die Identifizierung des Alaparos, des zweiten(!) Urkönigs bei *Berosus* mit Adapa, die *Scheil* für sicher hält (*Ἀδάπαρος* wäre zu lesen statt *Ἀλάπαρος*), haben bereits früher *Zimmern* (mit Vorbehalt, der auch jetzt noch zu Recht besteht, s. *Archiv für Religionswissenschaft* 2 S. 1·8f.) und unabhängig von ihm *Hommel* in *Proc. Soc. Bibl. Arch.* 1893 S. 244: *The ten patriarchs of Berosus!*) ausgesprochen. Wir halten die Konjektur für richtig: *Δ* konnte leicht in *Λ* verschrieben werden. Dafs der Alaparos des *Berosos* an zweiter Stelle steht, ist bei dem Wirrwarr der Überlieferung nicht störend.

*) Die Oannes-Legende des babylonischen Merodachpriesters *Berosus* beweist, dafs dies bis in die spätesten Zeiten so geblieben ist.

ist, nennt Ea den „Herrn der reinen Beschwörung" und den „Gott reiner Besprechung". Schon deshalb mufs auch Ea, sein Vater, im Kultus von Babylon eine Rolle gespielt haben, abgesehen von der Ehre, die ihm als Glied der obersten Göttertrias gebührt. Das Epos bringt diesen Gedanken in origineller Weise zum Ausdruck: Wie Anu dem Besieger der Tiâmat den Oberbefehl gewissermafsen überträgt („du bist der Höchstgeehrte, dein Wort ist Anu") und Bel ihm den Ehrentitel „Weltenherr" giebt, so heifst es von Ea, er habe in seiner Freude über den Sieg ihm seine heilige 50-Zahl verliehen*) und gesagt — „er heifse wie ich Ea, die Summe meiner Gebote, ihrer aller, habe er inne, meine Weisungen insgesamt thue er kund" (*Delitzsch, Weltschöpfungsepos* S. 114). Im Tempel von Esagila besafs Ea eine besondere Kapelle.

In den historischen Inschriften der assyrischen Epoche wird Ea verhältnismäfsig selten erwähnt. Das ist schon deshalb erklärlich, weil Ea der Gott der kabbalistischen Elemente im babylonischen Kultus ist („der Obermagier unter den Göttern"), also weniger Beziehungen zum praktischen Leben hat, als die übrigen Kriegs- und Naturgötter. Aber es hängt auch damit zusammen, dafs der Ocean sein Herrschergebiet ist. Die Babylonier sind kein eigentlich seefahrendes Volk. Als Sanherib eine für die die Verhältnisse der Zeit kühne Meerfahrt zur Unterjochung der elamitischen Küstenländer wagte, wendet er sich an Ea so angelegentlich wie nur möglich: „Ich opferte Ea, dem Stier des Oceans**), reine Lämmer, Schiffchen von Gold und einen Fisch von Gold warf ich ins Meer." Und bei der Einweihung der neuen Wasserleitung für Nineveh opfert Sanherib (*Bavian-Inschr.* 28) u. a. einen goldnen Fisch dem Ea, dem Gott der Quellen***), der Sprudel und der Flur. Und Sargon giebt dem Ea-Thor in der von ihm erbauten Königsstadt den Namen: „Ea ist es, der den Brunnquell der Stadt versorgt." Die babylonischen Handelsleute, die sich zu Schiff nach Cypern und noch weiter hinauswagten, werden den Ea als Schutzgott ebenso eifrig verehrt haben, wie die übrigen Götter in der Heimat auf dem Festland. II R 58 ist ausdrücklich bezeugt, dafs er der Gott der Seefahrer ist.

Ein wertvolles Zeugnis über die Ea-Verehrung in Babylonien während der assyrischen Epoche ist die obenerwähnte (Sp. 588) Kultustafel von Sippar des Nabupaliddin, der ein Zeitgenosse des assyrischen Königs Asurnaṣirpal war.

Die chaldäo-babylonischen Könige haben bei ihrer Vorliebe für den Merodachkultus von Babel (s. Bd. 2 Sp. 2346 ff.) natürlich auch Ea (und neben ihm besonders Samas) verehrt. Dies bezeugen die Inschriften Nabopolossars (s. *KB* 3, 2 S. 4 f. Z. 39) und Nabonids (a. a. O. S. 100 f., Z. 52). Doch wird Ea nur selten erwähnt. Eridu war wohl längst zerfallen. Der Sonnenkultus von Sippar spielt die Hauptrolle neben dem Merodachkultus. Dafs die Merodachpriester noch zu Alexanders des Grofsen Zeit von Ea Kunde hatten, beweist die Oannes-Legende des *Berosus*. Dafs er in den Alexandersagen eine Rolle spielen könnte, wäre an sich nicht unwahrscheinlich; denn das Wunderwasser des Euphrat (also das heilige Wasser Eas) spielt hier eine bedeutende Rolle. *C. F. Lehmann* hat es mir wahrscheinlich gemacht, dafs der Gott Sarapis, der nach den Ephemeriden Alexanders des Grofsen bei dessen letzter Krankheit von den Freunden des Königs mittels Tempelschlafs befragt wurde, der babylonische Gott Ea ist: der Name sei entstanden aus dem Kultbeinamen šar apsî, der allerdings Eas charakteristisches Epitheton ist (s. *Bericht d. Nov.-Sitzung d. Berl. Archäol. Gesellschaft* in *Wochenschrift f. klass. Philologie* 1898 und *Zeitschrift für Assyriologie* 12, 1897 S. 112).

Ea als Gott der Weisheit und Kunst und als Gesetzgeber.

Wenn *Berosos* sagt, Oannes habe den Menschen Wissenschaft und Kunst überliefert und habe Gesetzgebung und Ackerbau gelehrt, so stimmt auch dies zu Ea (vgl. *Fr. Jeremias* bei *Chantepie de la Saussaye*[2] S. 177 f.) Schon *Urbau* sagt, wie wir oben sahen, Ea habe ihm „Verständnis verliehen". Er wird mit Vorliebe „Herr der Weisheit" genannt — so bezeichnet ihn auch im Götterverzeichnis II R 58 eins der Ideogramme. Der Ocean heifst als Sitz Ea's von uraltersher „Haus der Weisheit". Es entspricht also altbab. Anschauungen, wenn er Rm 105 col. I (citiert nach *Delitzsch, Handwörterbuch*) „Herr der Weisheit und Entscheidung, der erfüllt ist mit terêti" genannt wird. *Salmanassar KB* 1, 151) rühmt ihn als „den Weisen, den König des Oceans, der grofs ist in Künsten" (s. *Delitzsch* a. a. O. S. 462 u. f.). Wir wissen, dafs Ea der Schutzgott aller Kunsthandwerke, vor allem der Juweliere, der Gold- und Silberschmiede ist (darum heifst er auch „Gott des prächtigen Goldes"); Belegstellen dafür findet man bei *Delitzsch* a. a. O. 292 a; 506 a; 535 b. Auch ist er Schutzherr der Landwirte (*K* 4349, s. *Delitzsch* a. a. O. S. 58 b). II R 58 wird er nacheinander als „Gott der Weisheit, der Töpfer, der Schmiede, der ...., der Sänger, der Zauberer, der Schiffer, der ...., der Juweliere aufgeführt.

Berosos erzählt, Oannes der Gesetzgeber habe ein Buch über *γενεὰ καὶ πολιτεία* geschrieben und habe den Menschen *τόνδε τὸν λόγον* übergeben. Ich glaube, dafs auch dieser *λόγος* in der Keilschriftlitteratur seine Spuren findet. Zweimal (vgl. aber Sp. 584 Anm.***) ist im Ea-Kultus von einem šipru (bedeutet sonst mündliche oder schriftliche Benachrichtigung) die Rede, als von einer heiligen Anweisung, die Ea gegeben hat, und nach der sich insonderheit

*) Merkwürdigerweise wird Ea gelegentlich auch als Gott der Zahl 60 genannt, z. B. in der Serie Šurpu.

**) Bei *Layard, Monuments of Nineveh.* N. F. Taf. VI finden sich in einer Meeresdarstellung mythologische Gestalten; aufser den schwimmenden Fischmenschen auch ein im Wasser stehender Stierkoloss.

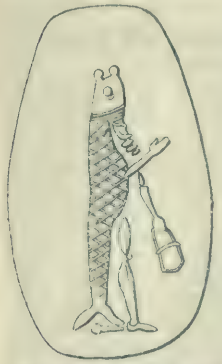
***) Ebenso ist bekanntlich auch Poseidon zugleich Beherrscher des Meeres und der Quellen, Okeanos Stammvater der Meer-, Fluss- und Quellengottheiten.

die Könige zu richten haben. Der einen Stelle begegneten wir oben Sp. 585; in dem kultischen Text V R 51 heifst es: „Wer diese šipru



3) Babylonischer Cylinder im Kais. Museum zu Petersburg (nach *Lajard, Culte de Mithra* XVII nr. 8).

des Ea sich zur Richtschnur nimmt, dessen Thaten (oder Bauten?) haben auf Erden Bestand." In dem merkwürdigen Texte IV R² 48, den die Ausgabe des britisch. Museums richtig als „Tablet with warnings to kings against injustice" bezeichnet, wird im Anfang gesagt: „Der König, der nicht auf das Recht achtet, dem wird sein Volk vernichtet, sein Land verwüstet werden. Wenn der König auf das Gesetz seines Landes nicht achtet, so wird Ea, der Herr der Geschicke sein Geschick ändern, und mit einem widrigen ihn verfolgen. Wenn er auf seine Würdenträger nicht achtet, so werden seine Tage verkürzt werden. Wenn er auf die Weisen nicht achtet, so wird sein Land abtrünnig werden. Wenn er auf Schurken achtet, so wird die Frucht des Landes(?) .... Wenn er auf das **Buch Eas** (*šipir ilu Ea*) achtet, so werden ihn die grofsen Götter zu gerechter Entscheidung und Bestimmung



4) Ea-Oannes. Von einem babylonischen Kegel (in Privatbesitz) (nach *Lajard* a. a. O. XVI nr. 7).



5) Ea-Oannes, eingraviert auf einem babyl. Kegel der Bibliothèque nationale in Paris (nach *Lajard*, *Culte de Mithra* XVII, 1, vgl. 10).



6) Babylonischer Kegel in der französischen Bibliothèque nationale (nach *Perrot et Chipiez, Histoire de l'art* II Fig. 224).

führen."*) Auch in der Weltschöpfungslegende erscheint Ea als der ursprüngliche Gesetzgeber. Als er dem Marduk seinen Namen verleiht (Er wie ich heifse Ea), fügt er hinzu: „Die Summe (?) meiner Gebote, ihrer alle, habe er inne, meine Weisungen insgesamt thue er kund."



7) Von einem babyl. Achat-Kegel (nach *Lajard* a. a. O. XVII nr. 3).

Bildliche Darstellungen.

Die Beschreibung, die *Berosus* von der Gestalt des Oannes giebt (s. ob. Sp. 578) mit dem Zusatz: „sein Bild werde bis jetzt aufbewahrt", findet sich häufig auf den Darstellungen der babylonischen Siegelcylinder. Eines der Gemächer des Palastes von Kujundschik zeigte am Eingange zwei kolossale Basreliefs des Fischgottes. Diese Darstellung (wiedergegeben von *Layard, Nineveh and Babylon* Taf. VI, C, s. Fig. 1) ist in die meisten populären Werke der Assyriologie übergegangen, ohne dafs man bemerkt hat, dafs im Original nur der untere Teil vom Gürtel an erhalten ist, der obere Teil aber von *Layard* nach dem in seinem Besitz befindlichen Fig. 2 wiedergegebenen assyrischen Cylinder ergänzt wurde. Dieses Fischgottbild stimmt nun allerdings genau mit der Oannes-Beschreibung des *Berosos* überein: unter dem Fischkopf ist der Menschenkopf und neben dem ausgespreizten Fischschwanze zeigen sich die Menschenfüfse. Dafs Oannes = Ea ist, dafs also unser Bild eine Ea-Darstellung bietet, dürfte durch die oben gegebenen Ausführungen erwiesen sein. Die grofsen Basreliefe des Fischgottes (Fig. 1) bieten eine frappante Bestätigung durch die beigegebenen dem Ea eigentümlichen Symbole: die Gottheit trägt das Lebenswassergefäfs und das Lebensbrot in den Händen. Das Bild des Siegelcylinders (Fig. 2) zeigt die Gottheit am Lebensbaum. Die Figuren 3—7 zeigen dieselbe Darstellung der Gottheit. Von diesen Götterdarstellungen möchten wir die mythologischen Bilder unterschieden wissen, die einen Gott halb in Menschen- halb in Fischgestalt darstellen (Fig. 8 auf dem Original unter Seetieren im Meere schwimmend, Fig. 9, vgl. auch *Layard, Nineveh and Babylon* Taf. VI, H. J.



8) Von einem Basrelief aus Khorsabad (nach *Layard, Nineveh and its remains* Fig. 88).



9) Von einem babylonischen Kegel, (nach *Lajard* XVII, 2 b).

*) Zu beachten ist, dafs es sich im folgenden um die Bewohner von Sippar, Nippur und Babylon handelt.

auf Siegelcylindern). Diese Figur erinnert an Dagon (s. Art. Dagon), von dem *1. Sam.* 5, 4 bezeugt ist, dafs der untere Teil nur den Fischschwanz zeigte.

G. Hoffmann hat in seiner Studie über *„Neue und alte Götter"*, *Zeitschr. f. Assyriologie* 9, 272 ff. eine grofse Menge Ea-Bilder zu konstatieren versucht. Wir können dem kühnen Fluge nur mit Vorsicht folgen. Sicherlich stellen die beiden Ströme, die aus den Schultern (z. B. Fig. 10) oder aus dem Nabel (so *Menant, Glyptique* Fig. 65 — das sehr undeutliche Bild konnten wir nicht reproduzieren lassen) der Gottheit hervorströmen, den Euphrat und Tigris dar. Fig. 10 deutet die Ströme noch durch Fische an und krönt die Stromdarstellung durch ein Bild des Fischgottes (halb Mensch, halb Fisch). Fig. 11 und 12 bieten wir lediglich als Material. Vielleicht ist die Gottheit mit den Flügeln und den emporschwimmenden Fischen in Fig. 11 Ea. Fig. 12 hält *Hoffmann* a. a. O. S. 277 für ein sehr wichtiges Bild des Ea, und zwar identifiziert er die linksstehende Gottheit mit dem „Quellkrug, dem zwei Ströme entfliefsen" (durch die Fische angedeutet) mit ihm. Sicher gehört das Bild dem Gedankenkreis der südbabylonischen Epen an, vielleicht gehört es zur Adapa-Legende.

In jenem merkwürdigen Keilschriftfragment der Bibliothek Asurbanipals, das babylonisch-assyrische Göttertypen beschreibt (s. *C. Bezold* in *Zeitschrift für Assyriologie* 9 S. 115 ff. u. S. 405 ff.), wird auch Ea erwähnt, freilich in einem Zusammenhange, der zunächst noch unerklärbar sein dürfte. Die von *Bezold* als Beschreibung Ea's aufgefasste Stelle bezieht sich wohl auf eine andere Gottheit, nämlich auf Lahmu. [Alfred Jeremias.]

Oarion = Orion (s. d.).

Oarthros? (*Ὄαρθρος*?), wohl verderbter Name des einen Sohnes der Kleopatra (s. d. 1) und des Phineus, mit der Marginalbemerkung *γρ. Ὠρνιθον*, *Sophokles* im *Schol. Apoll. Rhod.* 2, 178. *Eudocia* 950 p. 702 *Flach.* — *Keil* im *Schol. Apoll. Rhod.* a. a. O. schreibt *Παρθένιος*, andere *Ὤρνιθος* oder *Ὠρείθυιος*. [Höfer.]

Oaxes (*Ὀάξης*), Sohn des Apollon und der Anchiale, Gründer der gleichnamigen Stadt auf Kreta, *Philisthenes* und *Varro* bei *Serv.* ad *Verg. Buc.* 1, 66; vgl. *Vibius Sequester de flum.* p. 14 *Oberlin.* Sowohl der Name Anchiale als der des *Philisthenes* sind nicht ganz sicher überliefert, worüber das Nähere bei *G. Thilo* zu *Servius* a. a. O. S. *Oaxos.* [Höfer.]

Oaxios? (*Ὀάξιος*), Beiname Apollons nach der Vermutung von *Schmidt* zu *Hesych.* s. v. *Θύαξος* *Ἀπόλλων*, der daselbst vermutet *θ' Ὀάξιος*, sodafs Apollon nach der kretischen Stadt Oaxos benannt wäre. [Höfer.]

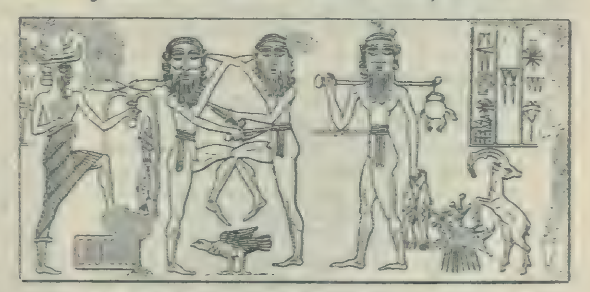
Oaxos (*Ὄαξος*), Sohn der Minostochter Akakallis, Heros Eponymos der Stadt Oaxos auf Kreta, *Xenion* bei *Steph. Byz.* s. v. *Ὄαξος*. *Herodian* 1, 186, 20 *Lentz.* Dafs dieser Oaxos mit Oaxes identisch ist trotz der verschiedenen Genealogie, ist sicher, *Hoeck Kreta* 19. 397. *Oberlin* zu *Vibius Sequester* 150 ff. Die Stadt hiefs statt Oaxos auch Axos, *M. Mayer, Giganten und Titanen* 123. *Eckhel, Doctr. num. vet.* 2, 305. *Skylax* 19 = p. 17 *Fabricius.* Im *Schol. Apoll. Rhod.* 4, 1492 = *Eudocia* 546 p. 430 *Flach* werden als Söhne des Apollon und der Akakallis Naxos, Miletos, Amphi-



10) Babylonischer Siegelcylinder. Musée Blacas (nach *Lajard, Culte de Mithra* Pl. 31 nr. 5).



11) Babylonischer Siegelcylinder (grünschwarzer Jaspis) (nach *Lajard, Culte de Mithra* Pl. 50 nr. 1).



12) Babylonischer Siegelcylinder. Britisches Museum (nach *Lajard, Culte de Mithra* Pl. 35 nr. 7).

themis und Garamas genannt. Man wird sich aber zu hüten haben, *Νάξος* in *Ὄαξος* zu korrigieren: bei den engen Beziehungen zwischen Kreta und Naxos (*Hoeck* 2, 150 ff.) einerseits und den nahen Beziehungen des apollinischen und dionysischen Religionskreises auf Kreta (*Hoeck* 3, 179. *Toepffer* bei *Pauly-Wissowa* s. v. Akakallis) ist gerade die Sage, die den Naxos zum Sohne des Apollon und einer Kreterin macht, recht bezeichnend, vgl. d. Art. Naxos 3; übrigens erwähnt auch *Steph. Byz.* s. v. *Νάξος* einen Ort dieses Namens auf Kreta. S. Oaxes. [Höfer.]

Obana, spanische Göttin auf einer *pro salute et reditu* eines Privatmannes gesetzten Inschrift, *C. I. L.* 2. Suppl. 5849 = *Ephem. epigr.* 1 p. 47 nr. 142. Fundort Celsa im Conventus Caesaraugustanus. [M. Ihm.]

Obarator s. Indigitamenta.

Obeleses, Beiname der Matrae (= Matres) auf einer Inschrift aus Crossillac (Gallia Narbonensis). *Allmer, Revue épigr.* 1 p. 59 nr. 81 (= *C. I. L.* 12, 2672): *Matris Aug(ustis) Obelesibus.* Das *l* soll nach *Allmer* unsicher sein. Vgl. *Bonner Jahrb.* 83 p. 17. 32. 35. [M. Ihm.]

Obila (?). Eine Dacische Inschrift ist geweiht *Obile et Herculi, C. I. L.* 3, 6263. Die Lesart scheint nicht zweifellos. [M. Ihm.]

Obiona (?). Eine in der Gegend von Burgos gefundene Inschrift *C. I. L.* 2. Suppl. 5808 scheint einer sonst unbekannten Göttin *Obiona* geweiht zu sein (*Segontius Obione,* hierauf Buchstaben unsicherer Deutung). Schwerlich identisch mit *Obana* (s. d.). *Bull. épigr.* 4 p. 144. [M. Ihm.]

Obioni (Dativ), Keltische Gottheit auf einer Inschrift von St. Saturnin d'Apt (Gallia Narb.), *C. I. L.* 12, 1094: *Obioni v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito) L. Bullonius Severus..* Vgl. die spanischen *Obana* und *Obiona.* [M. Ihm.]

Oblivio, bei *Hygin. fab. praef.* Tochter der Nox und des Erebus = Lethe (s. d.); bei *Stat. Theb.* 10, 89 erscheint sie mit anderen Daimonen vor der Schwelle des Traumgottes. [Höfer.]

Obodes (*Ὀβόδης*), ein in der nabataeischen Stadt Oboda göttlich verehrter und daselbst begrabener König, *Uranios* bei *Steph. Byz.* *Ὀβοδα.* Bei *Tertullian ad nat.* 2, 8 p. 569 *Migne* wird Obodas neben Dysaules [= Dusares? (s. d.) R.] als arabische Gottheit aufgezählt. [Höfer.]

Obriareos (*Ὀβριάρεως*) = Briareos (s. oben Bd. 1 p. 818 Z. 64 ff.) *M. Mayer, Giganten u. Titanen* 123. 206. Vgl. Obrimos. [Höfer.]

Obrimas (*Ὀβρίμας*), Flufsgott auf Münzen von Apameia in Phrygien, der nebst Maiandros, Marsyas und Orgas um ein der ephesischen Artemis gleichendes Idol gelagert ist, *Mionn.* 4, 236, 259. *Head, Hist. num.* 558 Fig. 317. *Ramsay, Cities ... of Phrygia* 403. 408 ff. [Höfer.]

Obrimo (*Ὀβριμώ*), dasselbe wie Brimo (s. d.), *Tzetz. Schol. ad Hesiod. Op.* 144 und *Lykophr.* 698, vgl. die ähnlichen Bildungen *Ὀβριάρεως* und *Βριάρεως*, *Οἰλεύς* und *Ἰλεύς*, *Ὄαξος* und *Ἄξος* u. s. w., *M. Mayer, Giganten und Titanen* 123. *v. Wilamowitz, Homer. Untersuch.* 324 Anm. Brimo war der Kultname der im thessalischen Pherai verehrten Göttin, der erbarmungslosen Todesgöttin, die nach *Hesych* s. v. *Ἀδμήτου* (= des unerbittlichen Herrn der Unterwelt) *κόρα* war, *v. Wilamowitz, Isyllos von Epidauros* 75. 71 f. *K. O. Müller, Dorier* 1, 380, 4. *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie* 306. *Rohde, Psyche* 369, 1; der Name bezeichnet, mit *βριμοῦσθαι* „vor Zorn schnauben" (*βριμοῦσθαι . . . ὅθεν καὶ ἡ Βριμὼ πεπλασμένον τι δαιμόνιον φοβερόν*, *Eust. ad Hom. Od.* 1395, 53; vgl. *Schol. Apoll. Rhod.* 3, 861 *H. D. Müller, Ares* 38, 2) zusammenhängend, die „Schnaubende, Zürnende, Grimme", *Etym. M.* 213, 49, *Tzetz. Lykophr.* 698; vgl. *Lucian. Nekyom.* 20. *Arnob. adv. nat.* 5, 20 p. 108 b: *ardescit furiis atque indignationibus, spumat, anhelat, exaestuat nec fremitum continere tempestatemque irarum valens ex continua passione Brimo deinceps ut appelletur adsumpsit,* vgl. *ebend.* 5, 35 p. 116 b. *μῆνις . . . τῆς Δηοῦς, ἧς δὴ χάριν Βριμὼ προσαγορευθῆναι λέγεται*, *Clem. Alex. Protr.* 2, 13 *Potter*; vgl. *ebenda* 12 *ὄργια . . ἀπὸ τῆς ὀργῆς τῆς Δηοῦς τῆς πρὸς Δία γεγενημένης*, und zwar erzählt *Arnobius* (vgl. *Clem. Alex. Protr.* a. a. O.), dafs sich ihr Zorn gegen Diespiter, der in Gestalt eines Stieres sie überwältigt hatte, gerichtet habe. Von einem Versuche des Hermes, ihr Gewalt anzuthun, berichtet *Tzetz. Lykophr.* a. a. O., doch habe er, weil Brimo *ἐνεβριμήσατο*, davon abgelassen; als Geliebte des Hermes nennt sie *Propert.* 2, 2, 12: *Mercurioque Sais fertur Boebeidos undis Virgineum Brimo composuisse latus.* Vgl. *B. Stark, Arch. Ztg.* 26 (1868), 55. Von den Alten wird Brimo (*Orph. Argon.* 17. 431) identifiziert: 1) mit Hekate = Artemis *Βριμὼ τρίμορφος*, *Lykophr.* 1176. *Rohde* a. a. O. 375, 1. *Βριμὼ Ἑκάτη Apoll. Rhod.* 3, 1211, *Βριμὼ κουροτρόφος* (vgl. die Hekate *κουροτρόφος*, *Hes. Theog.* 450. 452. *Schol. Arist. Vesp.* 804. *Usener, Götternamen* 124), *Βριμὼ νυκτιπόλος, χθονίη, ἐνέροισιν ἀνάσσα*, *ebend.* 3, 861 f. = *Eudocia* 216 p. 149 *Flach.* Brimo immitis, *Stat. Silv.* 2, 3, 38; vgl. *Polyaen. Strateg.* 8, 43, wo eine Priesterin der thessalischen *Ἐνοδία* erwähnt wird. Im *Schol. vet. Clem. Alex. Protr.* p. 13 *Potter* bei *Migne, Patrolog.* 2 p. 780 heifst es *Βριμὼ Ἑκάτης ἐπίθετον* — 2) mit Demeter, *Clem. Alex.* u. *Arnob.* a. a. O.; auch bei *Hippol. refut. haeret.* 5, 8 p. 164 *Schneidewin* erkennt *Petersen, Griech. Mythologie* bei *Ersch* und *Gruber* (1, 82) 263 l. in dem Festruf des Hierophanten zu Eleusis *ἱερὸν ἔτεκε πότνια κοῦρον Βριμὼ Βριμόν, τουτέστιν ἰσχυρὰ ἰσχυρόν* in der Brimo die Demeter, in Brimos ihren Sohn Iakchos; anders *C. Strube. Studien über den Bilderkreis von Eleusis* 81. Vgl. auch *Rohde* a. a. O. 262, 3. Sollte übrigens in den Worten bei *Hippol.* a. a. O. nicht zu schreiben sein *ἱερὸν τέκε* (ohne Augment) *κ. τ. λ.*? Man hätte dann tadelloses heroisches Versmafs, vielleicht ein episches Fragment. — 3) mit Persephone, *Tzetz. Lykophr. Eudocia Schol. Hesiod Op.* a. a. O. — 4) mit Kybele oder Rhea: *τὰ τῆς Ῥέας ἢ τῆς Κυβέλης ἢ τῆς Βριμοῦς ἢ ὅπως ἂν ἐθέλητε ὀνομάζειν (πολλὴ γὰρ εὐπορία ὀνομάτων, οὐχ ὑποκειμένων πραγμάτων)*, *Theodoret. Graec. affect. curat.* 1, 699 *Schulze* = *Migne, Patrol. Ser. Graec.* 83 p. 796 b.

Wie einerseits die Brimo, die Göttin von Pherai, eine Todesgöttin ist, so erscheint sie andererseits als Schützerin der Rossezucht, gleich wie Hekate, *Hesiod. Theog.* 439; vgl. *Rohde* a. a. O. 370, 4; Münzen von Pherai stellen sie dar mit der Fackel auf eilendem Rosse sitzend, *Mionnet* 2, 23, 167, *Suppl.* 3, 305 f. 252 ff. *Head, Hist. num.* 261. *L. Müller, Descript. des monnaies ant. au Musée Thorvaldsen* 89, 435 und Anm. 2. *Poole, Catal. of greek coins brit. Mus. Thessaly* 47 f. pl. 10, 10. 16, vgl. den Artikel Artemis Bd. 1 Sp. 569. *Immerwahr, Kulte und Mythen Arkadiens* 155. *Wernicke* bei *Pauly-Wissowa* s. v. Artemis 1382. Von Monographieen ist zu nennen *Joh. Pet. Anchersen, Dissert. historico-critica de Brimo,* Hafniae 1722, die das Material ziemlich vollständig enthält. Der Kultus der Göttin von Pherai (Φεραίη, *Kallim. hymn.* 3, 259. *Lykophr.* 1180 und *Schol.*) war auch anderweit verbreitet, in Athen, wohin ihr Kultbild aus Pherai gebracht worden sein sollte, *Paus.* 2, 23, 5; vgl. *Hesych.* Φεραία Ἀθήνησι ξενικὴ θεός. οἱ δὲ τὴν Ἑκάτην, in Argos, *Paus.* a. a. O., in Sikyon, *Paus.* a. a. O. und 2, 10, 7; vgl. die Münzen, *Journ. Hell. stud.* 6 (1885), 79 pl. H, 17 ff. *Odelberg, Sacra Corinthia, Sicyonia* 51 f.; auch in Argos und Sikyon sollte nach *Paus.* a. a. O. das Kultbild aus Pherai stammen. Eine Weihinschrift aus Issa in Dalmatien ist dargebracht Ἀρτέμιδι Φεραίᾳ *C. I. G.* 2, 1837; vgl. *Wentzel,* ἐπικλήσεις θεῶν 7, 15. [Höfer.]

Obrimoderkes (Ὀβριμοδερκής), Beiname der Athene in den neu gefundenen Fragmenten des *Bakchylides* (z. B. *Philologus* 57 (1898), 169); zu dem Beinamen vgl. die ähnlichen Epitheta der Athene bei *Roscher, Nektar und Ambrosia* 97. [Höfer.]

Obrimopatre (Ὀβριμοπάτρη), Beiname der Athene — τὸ τῆς Ἀθηνᾶς ἐμφαίνει ἐξαίρετον, ὅτι πατέρα μόνον ἔχει ὄβριμον, οὐ μὴν καί τινα μητέρα· διὸ οὐκ ἂν καὶ ἡ Ἀφροδίτη ὀβριμοπάτρη οὕτω λεχθείη, *Eust.* ad *Hom. Od.* 1395, 45. *Phavorinos* s. v. Ὀβριμοπάτρη —, *Hom. Il.* 5, 747. *Od.* 1, 101. *Hesiod. Theog.* 587. *Orph. Lap.* 569. *Arist. Equit.* 1178. *Cornutus, de nat. deor.* 21 p. 118 *Osann.* Über die Lesart Ὀμβριμοπάτρη vgl. *Ameis* zu *Hom. Od.* 1, 101 und die dort angeführte Litteratur. Vgl. auch *Usener, Götternamen* 335 und d. Art. Obrimopatris. [Höfer.]

Obrimopatris (Ὀβριμόπατρις), Beiname der Athena, *Anonymos Laurentian.* in *Anecd. var.* ed. *Schoell* u. *Studemund* 1, 269, 23 = Obrimopatre (s. d.). [Höfer.]

Obrimos (Ὄβριμος) **1**) Gigant auf dem pergamenischen Zeusaltar, *Fränkel, Die Inschriften von Pergamon* 116 p. 65; im *Schol. Hesiod. Theog.* 186 heifst ein Gigant Ὄμβριμος oder Ὄβριμος. *M. Mayer, Gigant. u. Titan.* (253. 259. 123) sieht p. 206 in Obrimos nur eine Variante von Obriareos (s. d.). — **2**) Sohn des Aigyptos, Gemahl der Danaide Hippothoe, *Hyg. f.* 170. — **3**) Hund des Aktaion, *Hyg. f.* 181. — **4**) Beiname des Ares, *Hom. Il.* 13, 444. 15, 112. 16, 613. 17, 529. *H. D. Müller, Ares* 57. — **5**) Beiname des Ammon: *C. I. Gr.* 3724. [Höfer.]

Obrimothymos (Ὀβριμόθυμος), Beiname — **1**) des Ares, *Hom. hymn.* 7, 2. *Orph. hymn. prooim.* 10. — **2**) des Dionysos, *Eudocia* 272 p. 213, 10 *Flach. Anth. Palat.* 9, 524, 10. *Brunck, Anal.* 2, 517. — **3**) der Rhea, *Orph. hymn.* 14, 7. — **4**) des Kyklopen Arges, *Hesiod, Theog.* 140 (v. l. ὀμβριμόθυμος), wozu das *Schol.* a. a. O. bemerkt λέγει τὴν ὀξεῖαν ἔξαψιν. — **5**) der personifizierten Podagra, *Luc. Tragod.* 192. — **6**) der Athene, *Orph. hymn.* 32, 4. [Höfer.]

Obsequens (dea). Inschrift aus Aquileia *C. I. L* 5, 814 *Leuce Anspaniae l(iberta) Occusia Venusta mag(istra) Deae Obsequenti d(ant).* Vielleicht ist Fortuna zu verstehen, welche öfters mit diesem Beinamen ausgestattet erscheint. Vgl. *B. Carter, De deorum Romanor. cognominibus* (Lips. 1898) p. 29. 50. [M. Ihm.]

Ocaere (?), wie *Hübner C.I.L.* 2, 2458 vermutet, Name einer sonst nicht bekannten spanischen Gottheit, obgleich die Stellung des Namens *(Anicius ... votum libens Ocaere solvit)* Bedenken erregt. [M. Ihm.]

Occasio, Übersetzung des griechischen Καιρός in dem Epigramm des *Ausonius* 33 (*Peiper*) *in simulacrum Occasionis et Paenitentiae,* s. d. A. *Kairos* u. *Metameleia.* [Höfer.]

Occator s. Indigitamenta.

Ocelus, topischer Beiname des Mars auf einer Inschrift von Carlisle: *Marti Ocelo et numini imp(eratoris) Alexandri Aug(usti) et Iul[iae Mameae ....].* *Haverfield, Classical Review* 8, 1894 p. 228 und *Korrespondenzblatt der Westd. Zeitschr.* 1894 Sp. 50. Der keltische Ortsname Ocelum ist mehrfach vertreten, z. B. in den Cottischen Alpen, Ὄκελον ἄκρον (*Ptolem.* 2, 3, 4, das Vorgebirge Spurnhead an der Mündung des Humber). [M. Ihm.]

Ochemos (Ὄχεμος), Sohn des Kolonos aus Tanagra, Bruder der Ochna (s. d.); *Plut. Quaest. gr.* 40. [Stoll.]

Ochesios (Ὀχήσιος), ein Ätoler, Vater des vor Troja von Ares erschlagenen Periphas, *Hom. Il.* 5, 843. Nach *Nikandros* im *Schol.* z. d. St. war er Sohn des Oineus. [Stoll.]

Ochimos (Ὄχιμος), Sohn des Helios und der Nymphe Rhodos, Bruder des Kerkaphos, Makar, Aktis, Tenages, Triopas, Kandalos und der Elektryone, die als Jungfrau starb und von den Rhodiern als Heroine verehrt ward. Unter den genannten sieben Heliossöhnen auf Rhodos entstand Zwietracht. Makar, Kandalos, Aktis und Triopas töteten den Tenages und wanderten aus nach verschiedenen Orten; Ochimos aber und Kerkaphos (s. d.) blieben in Rhodos zurück. Der ältere Ochimos war König im Lande, heiratete Hegetoria, eine der einheimischen Nymphen, und zeugte mit ihr die Kydippe, welche später Kyrbia (s. d.) hiefs. Kerkaphos heiratete diese und ward des Bruders Nachfolger. Kydippe gebar ihm den Lindos, Jalysos und Kameiros, welche sich in die Herrschaft der Insel teilten und die gleichnamigen Städte gründeten. *Diod.* 5, 56. 57. *Herodian.* ed. *Lentz* 1, 171, 20. *Schol. Pind. Ol.* 7, 131. 132. 135, wo die Namen etwas variieren. *Steph. B.* v. Λίνδος u. Κάμιρος. Nach *Plut. Quaest. gr.* 27 hatte Ochimos die Kydippe dem Okridion (s. d.) verlobt. Kerkaphos aber, der die Jungfrau liebte,

überredete den brautführenden Herold, dafs er ihm sie zuführte, und floh mit ihr aufser Landes; er kehrte erst zurück, als Ochimos alt geworden. Aus diesem Grunde war es bei den Rhodiern Brauch, dafs kein Herold das Heroon des Okridion betreten durfte. *Buttmann, Myth.* 2, 135 ff. *Heffter, Götterd. auf Rhodus* 3, 6 ff. 71. 81 ff. [Stoll.]

Ochlos (Ὄχλος). Dem personifizierten Ochlos = Demos wird eine Statue errichtet, *C. I. G.* 4367. *Corr. Hell.* 2, 255, 11. *Hicks, Journ. of hellenic studies* 8 (1887), 241 ff., vgl. *Papers of the Americ. School.* 2, nr. 50 p. 62 ff. 75, p. 106 ff. Vgl. Demos und dazu jetzt *Waser, Demos die Personifikation des Volkes,* Separatabdruck der *Revue suisse de Numismatique* 7 (1897). [Höfer.]

Ochna (Ὄχνα, Ὄχνη), Tochter des Kolonos aus Tanagra. Da der schöne Jüngling Eunostos ihre Liebesanträge zurückwies, verleumdete sie ihn bei ihren Brüdern (Ochemos, Leon, Bukolos), die ihn erschlugen. Die Brüder gingen flüchtig, Ochna stürzte sich, nachdem sie vorher die Wahrheit gestanden, von einem Felsen herab. *Myrtis aus Anthedon* b. *Plut. Quaest. gr.* 40 s. Eunostos nr. 2. *Murr, Die Pflanzenwelt in d. griech. Mythologie* 64. [Stoll.]

Ochthaios (Ὀχθαῖος), Gigant vom pergamenischen Zeusaltar, *Fränkel, Die Inschr. von Pergamon* 119 p. 66; *M. Mayer, Giganten und Titanen* 253. [Höfer.]

Oclata (= Oculata) heifst die Bona Dea auf der stadtrömischen Inschrift *C. I. L.* 6, 75 'propter lumina restituta'; vgl. *C. I. L.* 6, 68: *Felix ... Bonae Deae agresti ... votum solvit ... ob luminibus restitutis. Pauly-Wissowa, R. E.* 3 Sp. 691 f.) *B. Carter, De deorum Roman. cognominibus* (Lipsiae 1898) p. 28 f. 50. [M. Ihm.]

Ocnus, gräcisierte Form für Aucnus, s. d. Artikel Aucnus von *Steuding,* Bianor nr. 4 von *Schultz,* Manto S. 2328, 62 ff. von *Immisch*; vgl. ferner *Macrob.* 5, 15, 5 p. 306 *Eyssenhardt. Knaack* bei *Pauly-Wissowa* s. v. Aucnus. *E. Meyer, Gesch. d. Altert.* 2, 320 A p. 503. In phantastischer Weise will *Bachofen, Gräbersymbolik der Alten* 342 ff. Aucnus = Ocnus mit dem griechischen Oknos (s. d.) in Zusammenhang bringen. [Höfer.]

Ocrisia oder **Ocresia** (s. unten) ist nach einer in verschiedenen Formen erhaltenen Sage die Mutter des Servius Tullius. **1**) Die offenbar altertümlichere Fassung liegt ausführlich vor bei *Dionys. Halic.* 4, 2. *Plutarch. de fort. Rom.* 10, kürzer bei *Ovid fast.* 6, 627 ff., *Plin. n. h.* 36, 204. *Arnob.* 5, 18 (vgl. *Liv.* 4, 3, 12. *Aelian. var. hist.* 14, 36). Danach kommt nach der Einnahme von Corniculum durch Tarquinius Priscus die Jungfrau (*Plutarch*) Ocrisia als Sklavin in das Haus des Tarquinius. Als sie dort eines Tages der Sitte gemäfs das Speiseopfer am Herde darbringt, streckt sich ihr nach dem Verlöschen der Flamme ein männliches Glied entgegen. Erschrocken teilt Ocrisia die Erscheinung dem Königspaare mit. Tanaquil, die weise Gattin des Tarquinius, erkennt aus diesem Zeichen, dafs von dem Herde des Königshauses ein über die menschliche Natur hinausgehendes Geschlecht herstammen solle (*Dionys*), und heifst Ocrisia sich bräutlich schmücken und in dem Gemache, in dem das Wunder sich gezeigt hatte, eingeschlossen am Herde verweilen. Dort wohnt ihr ein göttliches Wesen, sei es Vulcanus oder der Lar des Hauses, bei (*μιχθέντος δή τινος αὐτῇ θεῶν ἢ δαιμόνων ... εἴτε Ἡφαίστου, καθάπερ οἴονταί τινες, εἴτε τοῦ κατ' οἰκίαν ἥρωος Dionys*; *οἱ μὲν ἥρωος οἰκουροῦ λέγουσιν, οἱ δὲ Ἡφαίστου τὸν ἔρωτα τοῦτον γενέσθαι Plutarch; pater Tulli Vulcanus, Ovid* V. 627), und nach Ablauf der entsprechenden Zeit gebiert sie den Servius Tullius. — 2) In einer offenbar jüngeren Form der Sage ist alles Wunderbare aus derselben entfernt. Ocrisia, die schöne und kluge Frau des im Kampfe gefallenen Königs von Corniculum Servius Tullius, kommt als Sklavin schwanger in das Haus des Tarquinius und bringt dort den Servius Tullius zur Welt (*Dionys. Halic.* 4, 1. *Liv.* 1, 39, 5 f.; vgl. *Aurel. Vict. de vir. ill.* 7, 1. *Zonaras* 7, 9). — **3**) Eine dritte Form der Sage bietet *Plutarch* a. a. O.: *τοῦ γὰρ Κορνικολάνων ἄστεος ἁλόντος ὑπὸ Ῥωμαίων Ὀκρησία παρθένος αἰχμάλωτος, ἧς οὐδὲ τὴν ὄψιν οὐδὲ τὸν τρόπον ἠμαύρωσεν ἡ τύχη, δοθεῖσα Τανακυλλίδι τῇ Ταρκυνίου γυναικὶ τοῦ βασιλέως ἐδούλευσε· καὶ πελάτης τις εἶχεν αὐτήν, οὓς κλιέντης Ῥωμαῖοι καλοῦσιν· ἐκ τούτων ἐγεγόνει Σερούϊος.* — Betreffs der kurzen Angaben des *Festus* S. 174: *Nothum: nisi forte malumus cedere † Oclisiam corniculam captivam † eum* (nämlich Servius Tullius) *susceptum matre servientem* † (d. i. wahrscheinlich *nisi ... credere Ocrisia Corniculana captiva eum ... serviente*), des *Claudius Imp. orat. de civ. Gall. danda* 1, 17 f. (*de Boissieu, Inscr. de Lyon* S. 136. *H. Dessau, Inscriptiones lat. selectae* 1, 212): *Servius Tullius, si nostros sequimur, captiva natus Ocresia,* und des *Zonaras* a. a. O. *τοῦτον δὲ ... Ὀκρισία ... τέτοκεν, ἢ ἐγκύμων οἴκοθεν οὖσα ἢ συλλαβοῦσα μετὰ τὴν ἅλωσιν* läfst es sich nicht entscheiden, auf welche Fassung der Sage sie sich beziehen. Bei *Festus* (sofern Oclisia = Ocrisia), *Arnobius, Dionys* und *Zonaras* liest man mit der mafsgebenden Überlieferung Ocrisia, bei *Ovid, Claudius, Plinius, Aurelius Victor* und *Plutarch* dagegen Ocresia. Der Name hängt wohl mit ocris zusammen, Ocrisia = die Burgjungfrau oder Burgfrau (vgl. *Corssen, Krit. Beitr. z. lat. Formenlehre* S. 475. *Aussprache* 1², S. 394, *Vaniček, Etym. Wörterb. d. lat. Spr.*² S. 5). Vgl. zu der Sage *Hartung, Religion d. Römer* 1, S. 90 f. *Schwegler, Röm. Gesch.* 1, S. 703 f. 713 f. *Preller, Röm. Myth.*³ 2, S. 149. *A. Preuner, Hestia-Vesta,* Tübingen 1864, S. 385 f., 402, Anm. 5. 407. [R. Peter.]

Octavius Herrenus (Hersennus, Herennius?) s. unter Hercules Bd. 1 Sp. 2903 f.

Octocannae (Octocanae, Octocanehae), Beiname der Rheinischen Matronen auf mehreren in der Nähe des Rittergutes Gripswald bei Uerdingen gefundenen Votivsteinen. *Fiedler, Die Gripswalder Matronen- und Mercuriussteine* (*Bonner Winckelmannspr.* 1863). *Brambach, C. I. Rh.* 249—254. *Ihm, Bonner Jahrb.* 83 p. 153 nr. 321 ff. An der Fundstelle befand sich

ein Heiligtum oder ein Tempelbezirk jener Matronen (*Bonn. Jahrb.* 83 p. 51). Der Beiname ist wohl keltisch (vgl. den Ortsnamen *Octodurum*), Deutung unsicher, aber zu Grunde liegt sicher ein Ortsname (*Bonner Jahrb.* 83 p. 26). Vgl. die *Ahveccanae* und die *Matronae Seccannehae.* Die Schreibung mit doppeltem *n* ist die häufigere. Einige Steine sind mit den Bildern der drei Matronen geschmückt. [M. Ihm.]

Odakon (Ὠδάκων), ein ähnliches Fabelwesen wie Oannes (s. d.), der die Lehre und Schriften des letzteren auslegte, *Apollod. frgm.* 67 in *Histor. Graec. frgm.* 1, 439. *Berossus frgm.* 5 *ebend.* 2, 499; vgl. d. A. Dagon u. Oannes. [Höfer.]

Odios (Ὀδίος) = Hodios 1 (s. d.), wo nachzutragen *Apollod. epit.* 3, 35, wo er und sein Bruder Epistrophos Söhne des Mekisteus heifsen. Bei *Eust. ad Dionys. Per.* 767 Ἀλιζῶνες, ὧν ἦρχεν ὁ Δῖος καὶ Ἐπίστροφος, ist für ὁ Δῖος zu lesen Ὀδίος. Bei *Dictys* 2, 35 heifst er Sohn des Minuus. Zur Etymologie der Namen s. d. A. Minuus. [Höfer.]

Odoidokos (Ὀδοιδόκος), Gemahl der Laonome, die ihm den Kalliaros, den Gründer der gleichnamigen Stadt in Lokris, gebar (*Hellanikos* b. *Steph. B.* v. Καλλίαρος), sowie den Oïleus, *Eustath. Il.* 2, 531. *Lykophr.* 1150 [Stoll.]

Odomas (Ὀδόμας), Bruder des Biston und Edonos. Die Mutter war Kallirrhoe, Tochter des Nestos, der Vater nach manchen Paion, der Sohn des Ares. *Steph. B.* v. Βιστονία. *Meineke* vermutet Ὀδόμαντος. [Stoll.]

Odryses (Ὀδρύσης), 1) König der Skythen, der in der Abwesenheit des Königs Byzas dessen Stadt Byzantion belagerte, aber von des Byzas Gemahlin Phidaleia durch Bewerfung mit Schlangen zurückgetrieben wurde; *Hesych. Miles. fr.* 4, 18. 19 (*Müller, fr. hist. gr.* 4 p. 150). — 2) Vater des Thynos und Bithynos, welche auch für Adoptivsöhne des Phineus ausgegeben wurden, *Arrian* b. *Eustath. ad Dion. Per.* 793. *Deimling, Leleger* p. 50 f. [Stoll.]

Odrysos (Ὄδρυσος). Im *Schol. Clem. Alex.* p. 780 *Migne. Patrol. Ser. Graec.* 9 heifst es: Ὄδρυσος βασιλεὺς Θρᾳκῶν, ᾧ ὁμώνυμον τὸ ἔθνος. Nach *Clem. Alex. Protr.* p. 12 *Potter* = p. 73 *Migne* hat Midas παρὰ τοῦ Ὀδρύσου μαθὼν . . . ἔντεχνον ἀπάτην (d. h. die Mysterien) diese bei seinem Volke eingeführt; vgl. das *Schol.* a. a. O. Μίδας . . μαθὼν τὰ Ῥέας μυστήρια παρὰ Ὀδρύσου τοῦ Θρᾳκῶν βασιλέως. Die Notiz bei *Clem. Alex.* a. a. O. kommt mir verdächtig vor, oder vielmehr die Interpretation des Scholiasten: bei *Ovid. Metam.* 11, 92 heifst es *ad regem duxere Midan, cui Thracius Orpheus orgia tradiderat*; also Orpheus, nicht ein sonst fast unbekannter Odrysos, hatte den Midas in die Mysterien eingeweiht. Hält man die Worte des *Ovid* zusammen mit *Theodoret. Graec. affect. cur.* bei *Migne* a. a. O. 83 p. 820 τὰ ὄργια μαθὼν ὁ Ὀδρύσης Ὀρφεὺς εἰς τὴν Ἑλλάδα μετήνεγκε, so ergiebt sich wohl mit Sicherheit, dafs in den Worten bei *Clem. Alex.* παρὰ τοῦ Ὀδρύσου μαθὼν entweder zu schreiben ist παρὰ τοῦ Ὀδρύσου ⟨Ὀρφέως⟩ μαθὼν (bei den zwei mit Ὀ anlautenden Eigennamen konnte der eine nur allzuleicht weggelassen werden), oder dafs unter παρὰ τοῦ Ὀδρύσου Orpheus κατ' ἐξοχὴν zu verstehen ist, vgl. die unmittelbar vorausgehenden Worte bei *Clem. Alex.* a. a. O. ὁ Φρὺξ ἐκεῖνος ὁ Μίδας ὁ παρὰ τοῦ Ὀδρύσου μαθὼν κ. τ. λ., und kurz vorher θηρεύουσι . . οἱ μῦθον Θρᾳκῶν τοὺς βαρβαρικωτάτους, Φρυγῶν τοὺς ἀνοητάτους. Also immer Gegenüberstellung von Φρὺξ und Θρᾷξ (= Ὀδρύσης). [Höfer.]

Odyne (Ὀδύνη), der personifizierte Schmerz, dargestellt als Frau, die sich das Haar rauft, *Kebes, Pinax* 9. 18; auch in der Mehrzahl Ὀδύναι auftretend, *ebend.* 19. *K. K. Müller, Arch. Zeit.* 42 (1884), 125. [Höfer.]

Odyrmos (Ὀδυρμός), die personifizierte Wehklage, dargestellt als mifsgestalteter, magerer nackter Mann, gefolgt von seiner Schwester Ἀθυμία, *Kebes, Pinax* 9. 17. *K. K. Müller, Arch. Zeit.* 42 (1884), 125. [Höfer.]

Odysseia (Ὀδύσσεια), Personifikation des homerischen Gedichtes auf dem Relief des Archelaos von Priene, abg. Bd. 2 Sp. 3265 f. Vgl. *Kaibel, Inscr. Graec. Sicil.* 1295, woselbst weitere Litteraturangaben. [Höfer.]

Odysseus (über den Namen s. u.), neben Achill, dem er als Titelperson eines besonderen homerischen Epos noch voransteht, der gefeiertste Held des griechischen Altertums, „ja wohl der populärste von allen" (*Preller*).

I. Der homerische Odysseus.

Houben, Qualem Homerus in Odyssea finxerit Ulixem, Trier 1856. 1860; *Qualem Homerus in Iliade finxerit Ulixem,* Trier 1869.

Er ist der einzige Sohn des L a e r t e s (π 119), der, gleichfalls als einziger Sohn (120), von Arkeisios abstammt (vgl. auch ω 270. 517), und der A n t i k l e i a (λ 85), der Tochter des am Parnafs wohnenden schlauen A n t o l y k o s (τ 395) und der Amphithea (416). Von Schwestern des Od. wird nur die jüngste, Ktimene, erwähnt (ο 363 f.). Sein Vaterland ist I t h a k a (ι 21). Bei Eidam und Tochter hier auf Besuch, benennt der Grofsvater Autolykos auf Bitten der Amme Eurykleia (τ 482 f.), weil er selbst vielen grollt (τ 407; vgl. *Ameis' Anhang* zu τ 406), das neugeborene Knäblein (τ 400) Ody(s)seus, den G r o l l e r, und lädt ihn für später, wenn er erwachsen sei, unter reichen Versprechungen zu sich ein. Eine sinnige Scene aus der K i n d h e i t vergegenwärtigt ω 337 f. Zum J ü n g l i n g herangereift, tötet er als Gast der Grofseltern, bei einer J a g d a u f d e m P a r n a f s allen voraneilend, einen Eber (τ 428 f.), wird aber von dessen Hauer so schwer über dem Knie verwundet, dafs ihn an der Narbe noch nach Jahrzehnten die greise Schaffnerin erkennt (467 f.). In Od.' Jugend fällt auch seine R e i s e n a c h M e s s e n e, wohin ihn Laertes sendet, um von messenischen Männern, die Schafe aus Ithaka entwendet haben, Vergeltung zu fordern (φ 15 f.). In L a k e d a i m o n erhält er von seinem Gastfreund I p h i t o s, den er in Messene getroffen hat, gegen ein Schwert und eine Lanze den berühmten Bogen des Eurytos zum Geschenk,

mit dem er nachmals die Freier tötet (φ 11 f.). Ferner geht er nach Ephyra (nach *Nitzsch* zu α 259 dem thesprotischen in Epeiros, nach *Ameis' Anhang* dem in Elis), um sich von Ilos Pfeilgift geben zu lassen, das ihm dieser jedoch aus Scheu vor den Göttern verweigert (α 259 f.; vgl. auch β 328); doch erhält er es von Anchialos auf Taphos (α 264, vgl. auch 180 f.). Als er ein Mann geworden ist, übernimmt er von Laertes die Königsherrschaft, die er wie ein Vater seines Volkes ausübt (β 46 f., 234; δ 689 f.; ε 12). Ebenso herzlich ist sein Verhältnis zu den Dienern seines Hauses (ξ 137 f.; τ 467 f.; ω 397 f.). Seine Unterthanen, mit dem Gesamtnamen Κεφαλλῆνες benannt (Β 631; Δ 330; υ 210), bewohnen die Inseln Ithaka, Zakynthos, Same (oder Samos, d. i. Kephallenia), zwar nicht auch, wie es nach α 245 f. und ι 24 scheinen könnte, Dulichion, dessen Herrscher Meges mehr Schiffe als Od. gegen Troja führt (Β 625 f.), wohl aber das benachbarte Festland (Β 635; ξ 97), namentlich von Elis (δ 635). Od. baut dann sein Haus neu (ψ 189 f.) und heiratet die kluge (περίφρων α 329) und reiche (πολύδωρος ω 294) Penelope, die Tochter des Ikarios (δ 840; ρ 562). Der Reichtum des jungen Königs von Ithaka an Land und Herden ist sehr ansehnlich (ξ 96), wie er denn nach eigener Versicherung stets auf Erwerb bedacht ist (τ 283 f.). Dennoch wird seine Gastfreiheit gerühmt (α 176 f.; τ 314 f.), besonders aber seine Gottesfurcht (α 59 f.; δ 763 f.; ρ 240 f.; τ 365 f.), die auch Zeus anerkennt (α 65 f.) und namentlich Athene durch ihren dauernden Schutz und Segen reichlich vergilt. Des glücklichen Königspaares einziger Sohn Telemachos ist noch ein Säugling, als Od., von Agamemnon und Menelaos mit Mühe zur Teilnahme am Kriege bewogen, mit gegen Troja zieht (δ 112; λ 447; ω 116), wobei ihm der Seher Halitherses voraussagt, er werde erst nach vielen Leiden und dem Verlust sämtlicher Gefährten von allen unerkannt im zwanzigsten Jahre heimkehren (β 172 f.). Der Gattin empfiehlt er die Pflege seiner Eltern und, wenn er im Kriege umkomme, Telemach aber herangewachsen sei, eine neue Vermählung, vor der aber Penelope zurückschaudert (σ 258 f.). Schon vor dem eigentlichen Ausbruch des Krieges hat er sich mit Menelaos nach Troja begeben, um die geraubte Helena zurückzufordern (Γ 205 f.; Λ 140), und sodann mit Nestor den Achill in Phthia angeworben (Λ 767 f.), ähnlich wie er später dessen Sohn Neoptolemos aus Skyros abholt (λ 508 f.). Doch veruneinigt er sich, wohl in Lemnos (vgl. Θ 230 f.; Β 722), unter bittern Worten mit Achill (ϑ 75 f.), überwindet aber König Philomeleides auf Lesbos im Ringkampf (δ 342 f.; ρ 133 f.). Im Schiffslager vor Ilion nehmen seine zwölf Fahrzeuge (Β 637; ι 159) gerade die Mitte ein, sodafs sich Ausrufer und Redner der Achäer, um am besten gehört zu werden, in Od.' Schiff stellen (Θ 222 f.; Λ 5) und sich hier Versammlungsstätte und Richtplatz sowie die Altäre der Götter befinden (Λ 806 f.). Vor Troja fällt ihm nun die Rolle des klugen Beraters, wohlmeinenden Vermittlers und beredten Gesandten zu, indem er auf Agamemnons Wunsch (Α 145) die Chryseis zu ihrem Vater zurückbringt (Α 310 f.; 439 f.), thatkräftig den übereilten Aufbruch der durch Agamemnon auf die Probe gestellten und damit irregeleiteten Griechen verhindert (Β 169 f.; 278 f.), den Thersites unter allgemeinem Beifall zum Schweigen bringt (Β 244 f.), im Verein mit Agamemnon den Waffenstillstand mit den Troern schliefst (Γ 268), für den Zweikampf zwischen Menelaos und Paris mit Hektor den Kampfplatz ausmifst und die Kampfordnung bestimmt (Γ 314 f.), auf Nestors Vorschlag (Ι 168 f. 180) mit Phoinix und dem grofsen Aias eine Gesandtschaft zur Versöhnung Achills übernimmt, als deren Führer dem Peliden zuerst (Ι 225 f.), freilich erfolglos (308 f., 678 f.) zuredet, auch verwundet zur Volksversammlung hinkt (Τ 48), dem endlich versöhnten Helden vor der Wiedereröffnung des Kampfes, im Bewufstsein seiner reicheren Lebenserfahrung (218), weisen Rat erteilt (154 f. 215 f.) und ihm schliefslich Agamemnons Sühngaben feierlich übergiebt (247 f.). Wie als Mann des Wortes und des Rates, so erscheint er aber auch als Held der That und des Kampfes, wenn er sich auf Hektors Herausforderung neben acht andern Fürsten zum Zweikampf erbietet (Η 168), bei dem Wiederbeginn der Feindseligkeiten sich in das Kriegsgetümmel mischt (Δ 329), wozu es der beleidigenden Vorwürfe des übellaunigen Agamemnon (339 f.) wahrlich nicht bedarf, und nach zorniger Gegenrede (349 f.), die Agamemnon zu einer begütigenden Antwort nötigt (356 f.), die Tötung seines Genossen Leukos durch die Erlegung von Priamos' Sohn Demokoon blutig rächt, sodafs die Troer und sogar Hektor zurückweichen (505); wenn er ferner, nach der Anfeuerung seiner Mannen (Ε 519 f.), mit eigener Hand sieben Lykier tötet, bis diesmal umgekehrt Hektor ihm Einhalt gebietet (Ε 677 f.), sowie dann wieder den Pidytes mit der Lanze durchbohrt (Ζ 30). Als später bei der allgemeinen Flucht der Achäer auch deren beste Helden das Weite suchen (Θ 78 f.), mag Od., zumal Zeus mit Blitz und Donner für die Troer Partei nimmt (75 f.), nicht länger standhalten und überläfst die Rettung des schwergefährdeten Nestor (80 f.) dem ihn deshalb heftig scheltenden Diomedes (92 f.). Seinen Kampfesmut bewährt indes Od. bald von neuem: Agamemnons ἀριστεία (Λ) gestaltet sich zugleich zu einer solchen des Od., indem dieser, nach dem Rückzug des verwundeten Atriden (Λ 272 f. 284), erst Diomedes durch ermutigenden Zuruf (312 f. 345 f.) zur Aufrechterhaltung der Schlacht und zu tapferer Gegenwehr bestimmt, der von Od.' Hand mehrere Troer zum Opfer fallen (321 f. 335), dann den schwerverletzten Freund deckt (396 f.) und, nunmehr allein (401 f. 470), bald wie ein Eber unter Hunden und Jägern (414 f.), in den Reihen der Troer wütet und aufser andern namentlich den Sokos erlegt (420 f., 447 f.), bald, von diesem vorher in die Seite getroffen und durch Athene kaum vor dem Tode bewahrt (437 f. 661), von den Feinden wie ein Hirsch von Schakalen sich umdrängt sieht (474 f.) und nun erst von

Menelaos sich aus der Schlacht führen läſst (487f.). Teilt er also auch mit Agamemnon und Diomedes das Schicksal schwerer Verwundung (Ξ 28f., 379f.; Π 25f.), so widersetzt er sich doch finsterblickend dem Vorschlag des ersteren, den Krieg aufzugeben (Ξ 82f.), nimmt vielmehr bereits am nächsten Tage, als das griechische Schiffslager von Hektor bedroht ist, mit Rat und That wieder am Kampfe teil (378f.), und wie bisher den Feinden gegenüber in offener Feldschlacht, so stellt er seinen Mann auch bei den Leichenspielen zu Ehren des Patroklos: zuerst erlangt er, im Ringkampf der überlegenen Stärke des groſsen Aias mit List begegnend, den gleichen Preis wie dieser; dann aber trägt er im Wettlauf, allerdings unter Mitwirkung seiner Schutzgöttin, die den schon dem Ziele nahen kleinen Aias zu Fall bringt, den Sieg davon, wofür er als „frischer Greis" und als bester Läufer nächst Achill gepriesen wird (Ψ 740—792). Bei anderer Gelegenheit nennt er sich selbst den besten Bogenschützen vor Troja nächst Philoktet (ϑ 219f.). Die von Od. hierbei bethätigte Verschlagenheit zeigt sich noch deutlicher in der — später entstandenen — Doloneia (*K*), wo, nach einem nächtlichen Kriegsrat der Geronten, im Morgengrauen Od. und Diomedes auf Kundschaft nach dem feindlichen Lager ausziehen, den ihnen entgegengesandten troischen Späher Dolon gefangen nehmen und nach strengem Verhör niedermachen, ebenso den thrakischen König Rhesos nebst anderen Helden im Lager töten und endlich die berühmten Rosse des Rhesos als Beute ins griechische Lager entführen.

Nach dem Tode Achills, dessen Leiche er mit verteidigt (ε 309f.), gewinnt er dessen Waffen im Streit mit dem Telamonier Aias (λ 544f.) und holt dann von Skyros den Neoptolemos (508f.). Mit selbstgegeiſselten Striemen bedeckt, in Lumpen gehüllt und in Knechtsgestalt schleicht er sich als Spion nach Troja, zieht hier bei Helena, die ihn allein erkennt und gastfrei bewirtet, Erkundigungen ein, tötet vor seiner eiligen Rückkehr noch viele Troer und bringt den Griechen wertvolle Kunde zurück (δ 244f.). In dem von Epeios erbauten hölzernen Pferde (ϑ 493; λ 524) ist Od. Führer der versteckten Schar (ϑ 502, vgl. 494), verwahrt die Thür (λ 524f.) und verhütet, daſs sich die Genossen durch Helenas Neckerei zum Selbstverrat verführen lassen (δ 271f.). Dem Rosse entstiegen, eilt er mit Menelaos zur Wiedergewinnung der Helena zuerst nach dem Hause des Deiphobos, den er nach schrecklichem Kampfe tötet (ϑ 517f.). Als sich nach Ilions Zerstörung, die ihm ausdrücklich zugeschrieben wird (α 2; χ 230), die Atriden wegen der Heimfahrt entzweien, bricht Od. zuerst zwar mit Menelaos auf, kehrt aber mit anderen dem Agamemnon zu Gefallen in Tenedos wieder um und nach Troja zurück (γ 130f.). Nach der zweiten, endgiltigen Abfahrt wird er vom Winde zur Kikonenstadt Ismaros getrieben, wo ihm der Apollopriester Maron einen Schlauch köstlichen Weines schenkt (ι 196f.), verliert aber, nach deren beutereicher Verheerung, bei einem nächtlichen Überfall der Kikonen 72 Gefährten (39f.). Nach zweitägiger Fahrt will er um das Vorgebirge Maleia biegen (80f.), wird aber vom Nordwind, an Kythera vorbei, verschlagen und gelangt neun Tage später zu den Lotophagen. Drei auf Kundschaft entsendete Gefährten werden von diesen mit süſsem Lotos bewirtet und müssen, da sie über der lieblichen Speise die Heimat vergessen, von Od. mit Gewalt zur Weiterfahrt gezwungen werden (82f.). Sie kommen zur Ziegeninsel, wo sie reichen Mundvorrat gewinnen; von hier fährt Od. auf seinem Schiffe, während die elf andern zurückbleiben (172f., vgl. 159), hinüber zum Kyklopenlande; mit den zwölf tapfersten Gefährten betritt er, jenen Schlauch herrlichen Weines auf der Schulter, die Höhle des Kyklopen. Der Aufforderung der Genossen, Käse, Lämmer und Ziegen zu nehmen und davonzusegeln, fügt sich Od. nicht. Der mit seiner Herde heimkehrende gewaltige, einäugige Polyphemos (s.d.), dessen Anblick die Fremdlinge entsetzt, beantwortet Od.' Mahnung, sie als Gäste und Schützlinge des Zeus zu achten, höhnend damit, daſs er zwei Gefährten zerschmettert und verschlingt, was sich nach der Nachtruhe des Unholds sowie Tags darauf nach seiner abermaligen Heimkehr von der Weide wiederholt. Od. aber, der ihn mehrmals schlau täuscht (282f. 366f.), macht ihn mit ismarischem Weine trunken, blendet ihn und entkommt, mit den sechs noch übrig gebliebenen Gefährten sich unter den hinausziehenden Schafen verbergend, aus der Höhle und zu seinem Schiffe. Dieses entgeht zwar den Felsblöcken, die der von Od. laut verhöhnte Kyklop in ohnmächtiger Wut schleudert; um so verhängnisvoller wird das Gebet des Geblendeten zu seinem Vater Poseidon, Od. solle nie oder erst spät und allein auf fremdem Schiffe heimkehren und im Hause Elend antreffen (526f.): denn von nun an hält ihn der Meerbeherrscher Jahre lang von der Heimat fern. Zunächst verschlägt ihn die Irrfahrt zur Insel des „Schaffners der Winde", Aiolos (κ 1f.), der einen Monat Od. und die Seinen bewirtet, ihm in einem Schlauch einen Wind verschlossen mitgiebt und einen günstigen Hauch zur Heimfahrt wehen läſst. Schon nahe der heimatlichen Küste, öffnen am zehnten Tage, während Od. schläft, die Gefährten den Schlauch, in dem sie Gold und Silber vermuten (28f.); der herausstürzende Sturm treibt die Schiffe wieder an die Insel des Aiolos; doch dieser weist die Fremdlinge, die er von der Rache der Götter verfolgt wähnt, streng von sich (54f.). Nach sechs Tagen erreicht Od. das in einer Wundergegend gelegene Land der menschenfressenden, riesigen Laistrygonen (s.d.), landet, während die andern Schiffe eine Bucht aufsuchen, mit dem seinigen seitab und entsendet drei Männer auf Kundschaft (80f.). Von der Tochter des Königs, die sie am Brunnen treffen, geführt, kommen sie in den Palast des Antiphates; doch seiner und der herbeieilenden übrigen Laistrygonen Raubgier fallen sämtliche Insassen der im Hafen geborgenen Schiffe zum Opfer; nur Od. entkommt mit seinem Fahrzeug (80—134).

Auf der Insel Aiaie verwandelt die Zauberin Kirke die als Späher zu ihr geschickten Gefährten bis auf ihren entkommenen Führer Eurylochos in Schweine. Von ihm benachrichtigt und von Hermes mit dem Zauberkraut Moly versehen, schützt sich Od. erst selbst vor Kirkes Künsten und erzwingt dann die Rückverwandlung seiner Genossen (135—465). Ein ganzes Jahr lebt hier Od. mit den Gefährten herrlich und in Freuden (467 f.) und giebt Kirkes Liebeswerbungen nach (347, 480, 497; vgl. μ 34); mit ihr das Lager teilend, bittet er sie endlich auf das Drängen der Gefährten (471 f.), ihn nach Hause zu entlassen, wird aber zu seinem Entsetzen von ihr verpflichtet, vorerst das Schattenreich aufzusuchen und dort wegen seiner Heimkehr die Seele des Sehers Teiresias zu befragen (490 f.). Für diese Reise von Kirke mit Ratschlägen versehen, gelangen sie am Ende des Ozeans in das finstre Land der Kimmerier und an den Eingang zur Unterwelt (503 f.; λ 1 f.). Nachdem die vorgeschriebenen Opfer dargebracht sind, erscheinen die Schatten vieler Verstorbenen, zuerst derjenige von Od.' jüngstem in Kirkes Palast tödlich verunglückten Gefährten Elpenor (51 f.; vgl. κ 551 f.). Der heranschwebenden Seele seiner Mutter verbietet er vom Opferblute zu trinken, bevor er mit Teiresias gesprochen habe. Dessen Schatten warnt den Od., sich mit seinen Gefährten an Helios' Rindern auf der Insel Thrinakia zu vergreifen; andernfalls weissagt er ihm die Erfüllung von Polyphems Fluche, zugleich aber seine einstige Rache an den Freiern Penelopes. Nach dem Vollzug dieser Strafen solle er mit einem Ruder Menschen aufsuchen, die von Meer und Seefahrt nichts wüfsten, und dort dem Poseidon opfern; inmitten glücklicher Völker werde ihm schliefslich in hohem, behaglichem Alter ein sanfter Tod aufserhalb des Meeres (ἐξ ἁλός) kommen (λ 90 f.). Aus dem Gespräch mit Antikleia (152 f.) erfährt er sodann, wie vor deren Hinscheiden die Verhältnisse daheim gelegen haben: Telemachs Herrschaft im Hause (das erst später, drei Jahre vor Od.' Heimkehr, von den Freiern belästigt wird: β 89, 106 f.; ν 377), Penelopes Gram um den Gatten, namentlich aber Laertes' Trauer um den Sohn (λ 187 f.), der sie selbst erlegen sei (197 f.; vgl. ο 357 f.). Wichtiger als der Anblick vieler uralter Heroinen ist Od. die Begegnung mit den Schatten der einstigen Kampfgenossen Agamemnon, Achilleus, Patroklos, Antilochos sowie mit dem des grofsen Aias, dessen Groll wegen des Waffenstreits Od. vergeblich zu begütigen sucht (λ 543 f.), und endlich, nachdem er den Totenrichter Minos und mehrere von Strafen geplagte Schatten geschaut, die Unterredung mit Herakles, der ihn sogleich wiedererkennt (615 f.). Nach Aiaie zurückgekehrt, läfst Od. den Elpenor seiner Bitte gemäfs bestatten. Die Weissagungen, die ihm Kirke über die künftigen Reiseabenteuer erteilt, erfüllen sich auf der Weiterfahrt: sie passieren, die Warnungen der Göttin genau beachtend, die Insel der beiden Seirenen (μ 158 f., vgl. 39 f.), sowie die Plankten (μ 61 f.; ψ 327); während sie aber den Strudel der Charybdis unversehrt meiden, entrafft ihnen das Ungeheuer Skylla sechs Gefährten (μ 201—259). Od.' Verbote und ihrem eigenen Eide zum Trotz schlachten die überlebenden Genossen, unter denen Eurylochos Unwillen und Widerspruch gegen den Fürsten erregt, auf Thrinakia die besten Rinder des Helios, was Od., aus dem Schlafe erwacht, nicht mehr verhüten kann (260—373). Zur Strafe sendet Zeus, bei dem Helios die Frevler verklagt, den Griechen auf ihrer Weiterfahrt ein Unwetter: beim Scheitern des Schiffes rettet Od. allein mühsam sein Leben und erreicht, auf den Trümmern des Fahrzeugs nochmals der Charybdis entronnen, nach neuntägiger Irrfahrt Ogygia, die Insel der Nymphe Kalypso (374 f.; vgl. η 244 f.). Sie nimmt den Schiffbrüchigen auf, hält ihn sieben Jahre bei sich zurück (η 259), vermag aber, um seine Liebe werbend, auch mit dem Versprechen der Unsterblichkeit und ewigen Jugend seine Sehnsucht nach der Heimat nicht zu bezwingen (α 13 f.; ε 13 f.; η 244 f.; δ 555 f.; ι 29 f.; ψ 333 f.). Im achten Jahre befiehlt der Nymphe auf Athenes Antrag die Götterversammlung durch Hermes Od.' Entlassung (η 261 f.; ε 2 f.; vgl. α 48 f.). Nach nochmaligem Beilager (ε 227) hilft sie ihm ein Flofs bauen, auf dem er, von ihr reich mit Vorräten versorgt, schliefslich abfährt (228 f.). Schon kommt ihm nach siebzehn Tagen die Phaiakeninsel Scheria in Sicht, da gewahrt ihn Poseidon nnd zertrümmert im Sturm sein Fahrzeug (278 f.). Doch bewahrt ihn der Schleier, den ihm Ino-Leukothea zuwirft, vor dem Versinken, sodafs er sich beim Untergang des Flosses drei Tage später schwimmend ans Land rettet (333 f.). Durch Mädchengeschrei geweckt und aus dem Waldesdickicht hervorgelockt, findet er die Königstochter Nausikaa (s. d.) mit ihren Genossinnen beim Ballspiel am Meeresstrande; er wird von ihr auf seine rührenden Bitten erfrischt, bekleidet und in ihr Elternhaus nach der Stadt eingeladen (ζ). Allenthalben erfährt er hierbei Athenes Schutz und Förderung. Die Göttin verschafft dem noch Unbekannten bei dem freundlichen Königspaar Alkinoos und Arete gastliche Aufnahme, ist auch, als ihn diese zum Eidam begehren (η 311 f.), auf die Heimsendung des Vielumgetriebenen bedacht (ϑ 7 f.). Bei den Wettspielen phaiakischer Jünglinge zur Beteiligung aufgefordert und dadurch in seinem Selbstgefühl gereizt, thut er mit dem Diskos einen Meisterwurf (ϑ 100 f., 186 f.); darob stumme, aber hohe Verwunderung der Phaiaken, die auf eine Fortsetzung der Kämpfe verzichten (234 f.). Anfangs erfreut über den Tanz der jungen Leute sowie über das Lied des Sängers (264 f., 367 f.), wird er doch, so oft dieser vom trojanischen Kriege singt (75 f., 499 f.), zu Thränen gerührt (83 f., 92 f., 521 f.). Deshalb fragt Alkinoos ihn endlich nach seinem Namen (550 f.); er giebt sich mit edlem Stolze zu erkennen (ι 19 f.) und erzählt seine Irrfahrten (ι—μ). Nun rüstet Alkinoos zu des Helden Heimsendung ein Schiff aus; da er während der Fahrt nach Ithaka eingeschlafen ist, heben ihn dort die Phaiaken ans Land und lassen

ihn mit den ihm gebliebenen Ehrengeschenken allein zurück (ν 1—125). Nach zwanzigjähriger Abwesenheit (β 175; ρ 327; τ 222, 484; φ 208; ψ 102, 170; ω 322; nur Ω 765 dauert allein der Krieg zwanzig Jahre wegen eines in *Stasinos' Kyprien* beschriebenen Feldzuges gegen Mysien, vgl. u.) erkennt er beim Erwachen das Vaterland nicht, glaubt sich betrogen und jammert laut (ν 187f.), bis sich Athene, die er zuerst über seine Herkunft zu täuschen sucht (256f.), seiner annimmt, ihn über das Treiben der Freier in seinem Hause aufklärt und als greisen Bettler zu Eumaios weist (402f.). Unerkannt findet er hier die liebevollste Aufnahme (ξ 33f., 72f., 413f.; ο 300f.), bemüht sich aber vergebens durch erdichtete Erzählungen von sich (ξ 191f., 462f.) die Hoffnung des trauernden Alten auf die Rückkehr des Herrn zu beleben. Denn dafs Od. tot sei, glauben Telemach (α 161f., 241f, 354, 396, 413; ο 268), Penelope (β 96; δ 724, 814; τ 313; ψ 67f.), Eumaios (ξ 167, 371; ρ 312), Eurykleia (β 365f.), die Freier (182f., 238, 333; υ 333) und Laertes (δ 111; λ 195f., ω 289f.) mit gleicher Bestimmtheit. Als Telemach von seiner durch einen Anschlag der Freier bedrohten Rückfahrt aus Pylos und Sparta heimlich bei Eumaios einkehrt, trifft er hier Od. (π 1f.), der sich ihm, während jener in die Stadt geht, in seiner ihm von Athene zurückgegebenen wahren Gestalt (über die Haarfarbe vgl. u.) zu erkennen giebt (186f.) und mit ihm die Rache an den Freiern verabredet (245f.). Am nächsten Morgen geht Od., zurückverwandelt und wieder in Bettlertracht, mit Eumaios nach der Stadt (ρ 182f.), wird unterwegs von dem Ziegenhirten Melantheus gemifshandelt (212f.) und beim Eintritt in sein Haus nur von dem alsbald verendenden Hunde Argos wiedererkannt (291f.). Die Freier, die er bettelnd oder mit erdichteter Erzählung (409f.) auf die Probe stellt, haben ihn zum besten, beschenken ihn aber; doch wird er von Antinoos mit einem Schemel geworfen (409f., 462f.). Zu Penelope entboten, verspricht er Abends zu kommen (544f.). Vorerst besiegt er den Bettler Iros im Faustkampf (σ 1—106), warnt umsonst den edelmütigsten der Freier, Amphinomos, (124f., vgl. 411f.), erfährt vielmehr von der Magd Melantho neue Schmach (321f., vgl. τ 65f.); ebenso höhnt ihn deren Buhle Eurymachos und schleudert eine Fufsbank nach ihm (σ 348f., 393f.). Mit Telemach trägt er bei Anbruch der Nacht alle im Hause vorhandenen Waffen in die obere Kammer (τ 4f.), sucht dann, immer noch unerkannt bei Penelope im Saale sitzend (100f.), die trauernde Gattin auch hier wieder als Kreter (172f.; vgl. ν 256f.; ξ 199f.) unter dem Namen Aithon (τ 183), mit einer erdichteten Geschichte (185f.) sowie durch herzlichen Zuspruch (220f.) und die Deutung ihrer Träume (546f.) zu trösten und verhütet, dafs ihn Eurykleia, von der er beim Fufsbad an der Narbe erkannt wird, voreilig aus Freude verrät (390f., 467f.). Auch während der Nacht, wo er im Vorsaal ruht (υ 1f.), wie am folgenden Tage hält er, als ihn Mägde, Diener und Freier beschimpfen, ja Ktesippos mit einem Kuhfufs wirft (177f., 287f.), standhaft an sich (17f., 183f., 301f.). Erst als sich während der von Penelope veranstalteten Bogenschufsprobe, bei der er sich den Hirten Eumaios und Philoitios entdeckt (φ 188f.), die Freier mit der Spannung des Bogens vergebens abmühen, läfst er sich diesen reichen (281f., 378f.) und schiefst durch die zwölf Beilöhre (404f.; vgl. *Ruppersberg, Jahrb. f. cl. Phil.* 1897 S. 225f.): alsbald wirft er die Bettlerlumpen und damit die Maske der Verstellung ab (χ 1f.) und beginnt mit Telemach und den wenigen Getreuen, auch von der in Mentors Gestalt erschienenen Athene ermutigt (205f.), das blutige Rachewerk, dem die wehrlosen Freier, wie dann auch die ungetreuen Diener zum Opfer fallen. Bei aller Härte, namentlich in der Aufknüpfung der zwölf buhlerischen Mägde (468f.), verlassen ihn doch nach dem Siege Vorsicht und Mafshaltung nicht: Eurykleia verbietet er es als sündhaft, über Erschlagene zu jauchzen (412); aber in der Befürchtung, die Angehörigen der Freier möchten diese rächen, ordnet er, um vorläufig den Schein zu wahren, ein lautes Fest im Hause an (ψ 130f.). Am schwersten fällt es Penelope, in dem Ankömmling den Gatten zu erkennen (164f.). Nach Ablauf der Nacht, die dem wiedervereinigten Paare von Athene verlängert wird (241f., 344f.), eilt Od. zu Laertes auf das Land (359f.; ω 205f.). Unter Thränen sieht er, wie der greise Vater den Garten bestellt (232f.); nur mit schonender Vorsicht und nach mancher erdichteten Erzählung (242f.) giebt er sich ihm zu erkennen (318f.); nachher auch den Knechten (386f.). Als racheheischend die Väter und Verwandten der getöteten Freier nahen, rüstet er seine wenigen Mannen (490f.) und beginnt mit ihnen unter den Feinden ein wildes Morden, anfangs unterstützt von Athene, die jedoch, wieder in Mentors Gestalt, bald dem Blutbad ein Ende macht und zwischen Od. und seinem Volke Frieden stiftet (516f.). Einen Ausblick auf Od.' weitere Schicksale gewährt uns Teiresias' schon erwähntes Orakel, wonach ihn unter glücklichen Völkern im hohen Alter ein sanfter Tod hinwegnehmen werde (λ 134f.).

Von einer völligen Einheitlichkeit im Wesen des Od. zu reden, verbietet schon der augenfällige Widerspruch in der Angabe zweier verschiedener Haarfarben: denn bei seiner ersten Verwandlung in einen greisen Bettler tilgt ihm Athene die blonden Haare (ν 431, vgl. 399), bei der Rückverwandlung dagegen ist das Haar (allerdings seines Bartes) dunkelfarbig, stahlblau (π 176), was sich, trotz künstlicher Vermittlungsversuche, nicht vereinigen läfst (vgl. *Bonitz, Ursprung d. hom. Gedichte* 31f. 88; *Ebeling, Lex. Hom.* s. κυάνεος). Man könnte dies zu ziemlich weittragenden Folgerungen ausbeuten, namentlich auch innere Widersprüche im Wesen des Od. vermittelst höherer Textkritik beseitigen wollen. In der That stimmen ja zu dem Gesamtbild seines Charakters gewisse Züge nur wenig. So fällt die bei *Homer* nur α 261f. erwähnte Benutzung von Pfeilgift, wenn sie auch nur in einem

fingierten Bericht der Athene erscheint, doch dem Od., sogar unter erschwerenden Umständen (262f.), zur Last; ferner ist sein Verkehr mit Kirke und Kalypso sowie mit einer Konkubine im Lager vor Troja (als eine solche, nämlich Kyknos' Tochter Laodike, wird „des Od. Ehrengeschenk" erklärt *Schol. Α* 138; *Cramer, Anecd. Paris.* 3, 125, 10), selbst nach *homerischer* Anschauung, vermöge deren an Nebenweibern höchstens die eifersüchtige Gattin Anstofs nimmt (*Ι* 448f.; *α* 433, vgl. *λ* 421f), mit seiner allenthalben gerühmten Gattenliebe und ehelichen Treue schwer vereinbar. Auch wirkt es zunächst befremdlich, dafs er bei seiner sprichwörtlichen Anhänglichkeit an die Heimat (*Ov. Pont.* 4, 14, 35), ja seinem schmerzlichen Heimweh (s. o.) gleichwohl das Vaterland in den Liebesbanden auf Aiaie vergifst und erst nach Jahr und Tag von den Genossen an Aufbruch und Rückkehr gemahnt werden mufs (*κ* 467f., 471f.). Dagegen wird seine Neigung zu Trug und Hinterhalt, die vielleicht mit seinem sonstigen Edelmut in Widerspruch zu stehen scheint, fast immer durch die gefahrvolle Lage bedingt, die Hinschlachtung der ziemlich wehrlosen Freier durch ihre grofse Zahl reichlich aufgewogen, so manche Täuschung als Akt der Notwehr oder als eigentliche Kriegslist entschuldigt; und auch wenn ein gewisses Übermafs im Lügen anstöfsig wirkt, wie nach seiner Heimkehr in den viermal wiederkehrenden erdichteten Erzählungen über seine Herkunft (s. o.), oder wenn er immer wieder, bis zur Ermüdung, über die unabweislichen Forderungen des Magens klagt (*η* 216; *ο* 344; *ϱ* 286f.; *σ* 53; vgl. *Athen.* 10, 412b), so wird allein das kritisch-ästhetische Messer, nicht aber der moralische Mafsstab das richtige Mittel zur Beurteilung sein; überhaupt auch nur aus poetischen Gründen Od. reinzuwaschen, möchte nur der sich unterfangen, der in ihm das allseitige, vollgiltige Ideal des Helden erblicken wollte. Allerdings zeichnet sich ja Od. durch ungewöhnlich reiche und hohe Vorzüge des Körpers wie des Geistes und des Herzens aus. Zwar steht er im Äufseren hinter Agamemnon zurück und erinnert den Priamos bei der Mauerschau nur an einen dickwolligen Widder (*Γ* 193f., vgl. auch *ζ* 230).*) Immerhin verfehlen Od.' Gestalt und Aussehen auf das Kennerauge Kalypsos und Kirkes, auf das wollüstige Verlangen der Seirenen und auf die jungfräuliche Neugier Nausikaas ihre Wirkung nicht, und namentlich wenn Athene ihn mit Anmut umgiefst, findet seine edle Erscheinung gerechte Bewunderung (*ϑ* 134f.). Zugleich liegt in jenem Vergleich mit dem Widder der Begriff urwüchsiger Leibesstärke, die, gepaart mit rascher Gewandtheit, von ihm schon in der Jugend auf der Eberjagd bethätigt, dann aber von Freund und Feind vor Ilion (s. o.), auf der langjährigen Wanderfahrt von den Genossen (*μ* 279f.) wie von den Phaiaken (*ϑ* 134f.), endlich nach seiner Heimkehr von Dienern und Freiern oft genug mit freudiger Bewunderung, aber auch mit Schrecken anerkannt wird. Dieser rüstigen, beweglichen Körperkraft entspricht seine männliche Tapferkeit und Unerschrockenheit, wie sie im blutigen Streit wie im friedlichen Wettkampf, bei ernster Gefahr zu Wasser und zu Lande fast ausnahmslos hervortritt; jedoch auch Ausnahmen, wie seine Teilnahme an der fast allgemeinen Flucht vor Hektor (*Θ* 78f.) oder sein anfängliches Entsetzen vor dem heimkehrenden Polyphem (*ι* 236) erklären sich in dem einen Falle aus kluger Erkenntnis der feindlichen Übermacht, in dem andern aus rein naiver Empfindung, die erst von Euripides (s. u.) um des dramatisch-theatralischen Reizes willen in das Gegenteil verkehrt worden ist (*Cycl.* 198f.). Als Kriegs- und Seeheld demnach den besten Männern seines Volkes ebenbürtig, ja den meisten überlegen, übertrifft er sie alle an vorsichtiger Klugheit und verschlagener List (*β* 279f.; *γ* 121f.; *δ* 267f.; *ι* 282f., 302, 345f.; *ν* 291f.; *π* 242; *ψ* 125), an Beredsamkeit und diplomatischem Geschick (*Α* 311, 430f.; *Β* 185f., 244f., 278f., 335; *Γ* 205f., 268; *Ι* 192, 223f., 624f., 657; *Λ* 140, 767f.; *Τ* 154f.; *δ* 240f.; *ζ* 149f.; *ι* 259f.). Zwar retten diese Geistesgaben ihn oft selbst vor dem Tode, er stellt sie aber noch öfter uneigennützig in den Dienst der gemeinsamen Sache. Denn auch reiche Herzenstugenden zieren ihn. Allenthalben bekundet er kindliche Ehrfurcht vor den Göttern und Vertrauen namentlich auf den Schutz des Zeus und der Athene. Rührend ist seine Pietät gegen die Eltern, sprichwörtlich sein Eheglück, mustergiltig sein Verhältnis zum Sohne, vielgerühmt seine Liebe zu Heimat und Vaterland. Dem treuen Gesinde ist er ein milder, dem treulosen ein unerbittlich strenger Gebieter, den Unterthanen ein wahrer Vater, den Kampfgenossen ein hilfreicher Freund und thatkräftiger Ratgeber, den Reisegefährten ein aufopfernder Führer, den Fremdlingen ein freigebiger Gastfreund. Eine solche Fülle von Vorzügen findet verdienten Lohn in der Achtung und Verehrung, die er bei den Seinen geniefst, und in dem Ansehen, dessen er sich bei allen Wohlgesinnten erfreut, soweit nicht deren Urteil, wie bei dem Telamonier und Eurylochos, durch Neid und Nebenbuhlerschaft, oder den Troern, durch Nationalhafs getrübt wird. Die Anerkennung für Od., die bei *Homer* wohl am nachdrücklichsten Penelope ausspricht (*δ* 724f.; *σ* 204f.), findet endlich einen lauten, wenn auch nicht mehr völlig reinen, unverfälschten Widerhall in der späteren Litteratur.

*) Andere zoologische Vergleiche beziehen sich vielmehr auf sein inneres Wesen oder auf vorübergehende Handlungen und Lagen; *Κ* 297: Od. und Diomedes gehen durch die Nacht wie zwei Löwen; *ψ* 48: Od. blutbesudelt, und *ζ* 130: hungrig wie ein Löwe; *Λ* 324f.: Od. und Diomedes umdrängt wie zwei Eber von Jagdhunden, ebenso 414f.: Od. in gleicher Lage; ähnlich 474f: wie ein Hirsch von Schakalen angegriffen; *τ* 548f. und *ω* 538f.: kampfesmutig und rasch wie ein Adler; *υ* 14f.: um die Seinen ängstlich besorgt wie um die Jungen eine Hündin; *μ* 433: über der Charybdis am Feigenbaum hangend wie eine Fledermaus.

II. Der nachhomerische Odysseus.

J. O. Schmidt, Ulixes Posthomericus. Part. I, Diss. Leipzig 1885. *De Ulixis in fab. satyr.*

persona. Commentat. Ribbeck. 99f. *Ulixes Comicus, Jahrb. Suppl.* 1888, 361f.

Der Stammbaum, der bei Homer väterlicherseits über Odysseus' Grofsvater Arkeisios, sowie über die Eltern der Mutter Antikleia, Autolykos und Amphithea, nicht hinaufreicht, wird in der nachhomerischen Sage zurückgeführt bis auf Zeus (vgl. *Nikolaos* bei *Walz, Rhet. Gr.* 1, 355), der mit Euryodeia den Arkeisios zeugt; dieser und Chalkomedusa sind Eltern des Laertes: *Schol.* π 118; *Eustath.* p. 1796, 34. Die Genealogie Iuppiter—Arcesius—Laertes, ohne Angabe der Frauen, steht auch *Ov. Met.* 13, 144f.; demnach:

Zeus—Euryodeia
Arkeisios—Chalkomedusa
Laertes—Antikleia
Odysseus

Zwischen Zeus und Arkeisios schiebt sich anderwärts Hermes mit dem Sohne Kephalos und dem Enkel Kileus ein: *Schol. B* 173; also: Hermes—Kephalos—Kileus—Arkeisios—Laertes—Odysseus. Nur angedeutet wird Laertes' Abstammung von Hermes bei *Eustath.* p. 197, 22. Über andere abenteuerliche Ableitungen der Herkunft des Arkeisios s. d. — Gewöhnlich erscheint dagegen Hermes, bei *Homer* nur der Schutzgott des Autolykos (τ 396f.), bei späteren sogar als dessen Vater, demnach als Od.' Ahnherr mütterlicherseits: *Apollod.* 1, 9, 16, 8; *Hygin. f.* 200; *Ov. Met.* 13, 146f.; unsicher ist die Überlieferung über die Mutter des Autolykos (s. d.; aufser den dort aufgezählten Heroinen, Philonis, Chione, Telauge, wird auch Stilbe genannt: *Schol. K* 266). Der Ehe des Autolykos entspringt aufser Antikleia auch Aisimos, der Vater des Sinon: *Tzetz. Lycophr.* 344, sodafs Od. und Sinon Geschwisterkinder sind: *Serv. Aen.* 2, 79. Demnach ergiebt sich folgender Stammbaum:

Hermes—Chione (oder Stilbe)
Autolykos—Amphithea
Aisimos | Antikleia—Laertes
Sinon | Odysseus

Eine Schwester des Od. ist Kallisto oder Phake: *Mnaseas* bei *Athen.* 4, 158d; *Eustath.* p. 1572, 53. — Nach *Silenos von Chios* (*Müller fr. h. Gr.* 3, 100 not.) gebiert Antikleia den Od. beim Berge Neriton auf Ithaka, vom Regen überrascht; daher die Etymologie: ἐπειδὴ κατὰ τὴν ὁδὸν ὗσεν ὁ Ζεύς, vgl. *Eust.* p. 1871, 19; *Schol.* α 75; *Etym. M.* s. Ὀδ., *Tzetz. Lyc.* 786.

Höchst seltsam ist die *Homer* (vgl. λ 593f.) und auch dem epischen Kyklos noch fremde, aber gewifs sehr alte Sage (vgl. *Ulix. Posth.* 1, 47 not. 1), nach der als Od.' Vater Sisyphos gilt: *Aisch. fr.* 175 *Nck.*²; *Soph. Ai.* 190 u. *Schol.*; *Philoct.* 417. 448. 623f. u. *Schol.*; 1311; *fr.* 142 *Nck.*²; *Eur. Cycl.* 104; *Iph. Aul.* 524. 1362; *Istr. fr.* 52 (*Müller, fr. h. Gr.* 1, 426); *Schol. K* 266; *Lyc. Alex.* 344. 1030; *Hygin. f.* 201; *Ov. A. A.* 3, 313; *Met.* 13, 31; *Serv. Aen.* 6, 529; *Schol. Stat. Ach.* 2, 76; *Plut. d. aud. poet.* 3; *Suid.* s. Σισ.; *Eustath.* p. 1701, 60; *Tzetz. Lyc.* 344; vgl. auch *Macar.* 6, 20 (*Paroemiogr.* 2, 191). Unter diesen Stellen bietet *Schol. Soph. Ai.* 190 folgende Fassung der Sage: Antikleia wird von ihrem Vater Autolykos, zur Verheiratung mit Laertes, aus Arkadien nach Ithaka gesandt, aber in Korinth von dem dortigen König Sisyphos, dem sie der eigene Vater zur Besänftigung wegen eines Viehdiebstahls überläfst, geschändet und kommt nun erst zu ihrem Verlobten Laertes. Nach *Istros* bei *Plutarch* (a. a. O.), wo sie sich dem bei ihrem Vater als Gast weilenden Sisyphos daheim ergiebt, gebiert sie sodann auf der Reise nach Ithaka, bei Alalkomenai in Boiotien (*Lyc. Al.* 786), den Od., der später nach seinem boiotischen Geburtsort eine Stadt auf Ithaka benennt, vgl. *Steph. Byz.* s. Ἀλαλκομεναί. Gleichwohl heiratet Laertes sie nun, da er für seine Braut dem Vater Autolykos viel bezahlt hat: *Schol. Soph. Phil.* 417. Übrigens haben die *Sisyphos* betitelten Satyrspiele der drei grofsen Tragiker und des *Kritias* sowie die Atellana des *Pomponius*, nach ihren Resten zu urteilen, Od. nicht berücksichtigt. — Nach *Liban.* ἐγκ. Ὀδ. 4, 925 *Reiske* „vernachlässigte Od. in der Jugend seine Bildung nicht, sondern war einer der Jünger des Cheiron", dessen Schüler, speziell in der Jagd, er auch *Xenoph. Ven.* 1, 2 genannt wird. Über *Kratinos' Χείρωνες* und *Pherekrates' Cheiron*, wo auf Od. zwar Bezug genommen, aber ein andrer Zug der Sage behandelt wird, vgl. *Ulix. Com.* 375f. — Od.' Verwundung auf der Eberjagd lokalisierte man später am delphischen Gymnasium: *Paus.* 10, 8, 8. — Als zahlreiche Helden um Helena warben (zuerst nachweisbar bei *Stesichoros, fr.* 26 *Bgk*⁴, wohl aber schon in *Hesiods Katalog* erwähnt), schlägt Od., einer der Freier (*Accius' Arm. iudic.*, gedichtet nach *Aisch.' Ὅπλ. κρίσ.*, vgl. *Ribbeck, R. Tr.* 370; *Soph. Ai.* 1111f.; *Phil.* 72f.; *fr.* 144 *Nck.*²; *Apollod.* 3, 10, 8; *Hygin. f.* 81; *Ail. Arist.* πρεσβ. πρὸς Ἀχ. 2, 592 *f. Dindorf; Liban.* ἐγκ. Ὀδ. 4, 925f. *Reiske*), Helenas Vater Tyndareos vor, er möge alle Freier durch einen Eid verpflichten, dem von Helena Erwählten gegen etwaige Feindseligkeiten beizustehen, wogegen Tyndareos verspricht, für Od. bei seinem Bruder Ikarios um Penelope anzuhalten; vgl. auch *Alexis'* Ἑλένης μνηστῆρες und *Ulix. Com.* 387f. So lädt Od. sich und anderen die Verpflichtung auf, später am Trojanischen Krieg teilzunehmen. — Während nach *Apollodor.* 3, 10, 9 Tyndareos zum Danke für jenen klugen Rat dem Od. Ikarios' Tochter Penelope zu verschaffen sucht, wirbt nach *Pherekydes, fr.* 90 *Müller* Laertes für den Sohn um sie. Ikarios nun veranstaltet für die Freier seiner Tochter einen Wettlauf, in welchem Od. siegt: *Paus.* 3, 12, 1; der Athene stiftet er dafür ein Heiligtum: *Paus.* 3, 12, 4. Den neuen Eidam will jener zum Bleiben in Lakedaimon bewegen und, als dieser es verweigert, die Tochter bestimmen, den Od. allein nach Ithaka ziehen zu lassen; beide aber brechen, von Ikarios verfolgt, zusammen auf. Als Od. schliefslich der Penelope die Wahl über-

läfst, entscheidet sie sich durch schamhafte Verhüllung des Gesichts für den jungen Gatten; Ikarios weiht deshalb an Ort und Stelle der Schamhaftigkeit ein Denkmal: *Paus.* 3, 20, 10f. — Wohl schon vor seinem Aufbruch gegen Troja wird Od., wie andre berühmte Helden der Sage, in die Mysterien zu Samothrake eingeweiht, was ihn nachmals aus allen Gefahren errettet: *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 917. Bei *Homer* von Agamemnon und Menelaos in den Krieg abgeholt, womit *Schol.* ω 119 und *Quint. Smyrn.* 5, 194 übereinstimmen, nur mit dem Zusatz, Od. habe sich vor den Werbern versteckt, sucht er sich zuerst in *Stasinos' Kyprien* (nach *Proklos*) durch verstellten Wahnsinn der Teilnahme zu entziehen (gegen *Welcker, Kykl.* 2², 121, der Od.' Wahnsinn schon bei *Homer* annimmt, aber auch gegen *Cic. Off.* 3, 26, 97, der ihn erst für eine Erfindung der Tragiker hält). Dieser Wahnsinn, einst Hauptgegenstand von *Sophokles' Ὀδ. μαινόμενος*, wird beschrieben *Hygin. f.* 95; *Ov. Met.* 13, 36f.; *Lactant. ad Stat. Achill.* 1, 94; *Schol. Soph. Phil.* 1025; *Append. Narrat. in Westerm. Mythogr.* 378; *Tzetz. Lyc.* 818; *Liban.* ἐγκ. Διομ. 4, 937; ἐγκ. Θερσ. 944 *Reiske; Nikephoros* und *Georgios* bei *Walz, Rhet. Gr.* 1, 429. 433. 552; bildliche Darstellungen werden erwähnt: *Plin. N. H.* 35, 129; *Plut. d. aud. poet.* 3; *Lucian. dom.* 30; als Lüge wird die Erzählung bezeichnet: *Philostr. Heroic.* 10, 2; *Tzetz. Anteh.* 307f.; eine apologetische Tendenz ist auch enthalten in *Schol.* ω 119; *Ov. Met.* 13, 301. Nach diesen Berichten pflügt Od. mit Zugtieren verschiedener Gattung, nach *Serv. Aen.* 2, 81 säet er Salz. Er wird aber entlarvt von Palamedes, der nach *Stasinos* (wie bei *Proklos* aus dem Zusammenhang zu schliefsen ist, vgl. *Welcker, Kykl.* 2², 99f.) von Menelaos und Nestor, nach *Hygin.* a. a. O. von den beiden Atriden begleitet wird. Um Od. auf die Probe zu stellen, versetzt nämlich Palamedes den kleinen Telemach in Todesgefahr, indem er ihn entweder dem Vater vor den Pflug legt (so schon *Stasinos* nach *Proklos: Παλαμήδους ὑποθεμένου τὸν υἱὸν Τηλέμ. ἐπὶ κόλουσιν*, dann *Hygin.*, *Serv.*, *Nikeph.* und *Georg.* a. a. O., vgl. auch *Welcker* 2², 100 und *Ulix. Posth.* 1, 7), oder mit gezücktem Schwerte bedroht (*Lucian. dom.* 30). — Zum Ratgeber giebt Laertes seinem Sohne den Myiskos mit in den Krieg: *Ptolem. N. H.* in *Westerm. Mythogr.* 184. — Als Begleiter des Menelaos geht er nach Delphi und befragt den Gott über den bevorstehenden Zug gegen Ilion: *Schol.* γ 267; *Eustath.* p. 1466, 56. Einmal für die gemeinsame Sache gewonnen, betreibt Od. nun selbst die Werbungen und entlarvt den unter den Töchtern des Königs Lykomedes auf Skyros verborgenen Achilleus. Nach einem irrigen Zusatz von späterer Hand *(D)* zu *Schol. Ven.* *T* 326 war diese Sage schon erzählt παρὰ τοῖς κυκλικοῖς (widerlegt von *G. Hinrichs*, vgl. auch *Ulix. Posth.* 1, 11f.); vielmehr ist sie erst ein Motiv der Tragödie, wohl zuerst in *Sophokles' Skyriai* (vgl. ebenda 1, 56, not.) und *Euripides' Skyrioi,* bildlich dargestellt schon von Polygnot (*Paus.* 1, 22, 6) sowie von Athenion (*Plin.* 35, 134). Eine Komödie *Σκύριαι* des *Antiphanes* nimmt *Meineke* (*hist. crit.* 312) an. Nach dem zitierten *Homerscholion* kommt Od. nach Skyros mit Nestor und Phoinix, nach *Tzetz. Anteh.* 177 mit Nestor und Palamedes, nach *Philostr. iun. Imag.* 111 und *Stat. Achill.* 1, 538f. 675f. 700f. mit Diomedes; ob bei *Ov. Met.* 13, 164 der Telamonier in Od.' Begleitung zu denken ist, bleibt zweifelhaft; allein erwähnt wird Od. bei *Apollodor.* 3, 13, 8; *Nikephoros* bei *Walz, Rhet. Gr.* 1, 429; *Quint. Smyrn.* 5, 256f.; *Eustath.* p. 782, 48; p. 1187, 16; *Lycophr.* 276 mit *Tzetz.; Append. Narrat.* in *Westerm. Mythogr.* 365. Zuerst in Phthia von Peleus abgewiesen, ermitteln die Gesandten, bei *Hygin. f.* 96 nur allgemein oratores genannt, mit Kalchas' Hilfe Achills Aufenthaltsort. Den Töchtern des Lykomedes legt Od. Waffen und Wollkörbchen mit Webgeräten vor; die Mädchen greifen nach letzteren, Achill nach den Waffen (so *Schol. T* 326; *Ov.* und *Philostr. iun.* a. a. O.); bei *Apollodor* a. a. O. stöfst Od. in eine Trompete, bei deren Klang sich Achill verrät; bei *Hygin* und *Statius* (*Achill.* 1, 841f. 875f.; vgl. 1, 6) sind beide Züge der Sage vereinigt. — Als Werber kommt Od. mit Talthybios auch nach Cypern und bestimmt den Kinyras wenigstens zu einer Beihilfe für den Feldzug: *Apollodor. ep.* 3, 9 p. 190 *Wagner;* vgl. *Λ* 20 u. *Eustath.* p. 827, 34. Die bereits von *Homer,* allerdings nur *Ω* 765 erwähnte, zwanzigjährige Dauer des Trojanischen Krieges (vgl. *Welcker, Kyklos* 2², 263f.) deutet hin auf einen zuerst in den *Kyprien* erzählten ersten Feldzug der Griechen, der in Mysien endigt. Bei deren Einfall wird Telephos, der König des Landes, von Achill schwer verwundet, die Griechen selbst aber zur Umkehr genötigt und in die Heimat zurückverschlagen: dorthin folgt ihnen Telephos auf ein apollinisches Orakel hin, durch dessen Deutung Od. die Heilung und Teilnahme des Unglücklichen am Kriegszug vermittelt (während nach λ 519f. sein Sohn Eurypylos in den Reihen der Troer fällt). Dies schon die Erzählung der *Kypria* (*Ulix. Posth.* 1, 8f.), der *Aischylos* und *Accius, Euripides* und *Ennius,* vielleicht auch *Agathon, Iophon, Kleophon* und *Moschion* in ihren *Telephos* betitelten Tragödien, sowie ferner seit *Deinolochos* mehrere Komiker bis auf den Phlyakographen *Rhinthon* herunter (*Ulix. Com.* 364. 388) gefolgt sind. Od.' Mitwirkung wird bestimmt bezeugt von *Hygin. f.* 101; *Ov. Met.* 13, 171f. (wo sich Od. sogar selbst die Verwundung des Telephos zuschreibt); *Plin. N. H.* 35, 71 (Bild des Parrhasios); *Dict. Cret.* 2, 6. — Als die griechische Flotte, zum zweiten Male in Aulis versammelt, wegen des Zorns der Artemis vor Windstille nicht absegeln kann, dringt Od. auf die Opferung der Iphigeneia (s. d.). Nur in *Eur.' Iph. Aul.* wird die Jungfrau durch ein Schreiben Agamemnons, das ein Sklave überbringt, in das griechische Lager entboten, nach den übrigen Berichten mit oder ohne die Mutter Klytaimnestra (s. d.) von Od. (*Ov. Met.* 13, 193f.; *Dict. Cret.* 1, 20; *Nonn. Dionys.* 13, 110; *Tzetz. Anteh.* 194) oder von ihm und Diomedes

(*Hygin. f.* 98) oder endlich von ihm und Talthybios (*Apollodor. epit.* p. 195 *Wagner*) unter dem Vorwand einer Hochzeit mit Achill aus Argos herbeigeholt. Alle drei großen griechischen Tragiker sowie *Ennius*, der dem *Euripides* folgte (*Ribbeck, R. Tr.* 94f.), haben den Gegenstand behandelt; während die Reste von *Aischylos'* Drama keinen Anhalt gewähren, bezeugt *Euripides* nachdrücklich Od.' Mitwirkung (*Iph. Aul.* 106f. 524f. 1362f.; vgl. auch *Iph. Taur.* 24f.); bei *Sophokles* trat er sogar persönlich auf, nach *fr.* 284 *Nck.*[2], wo er die Klytaimestra zu dem glorreichen künftigen Schwiegersohn heuchlerisch beglückwünscht. *Rhinthons* Hilarotragödie mag sich dem vorhandenen Sagenstoff angeschlossen haben. Übrigens wird Od.' Anwesenheit und teilnehmende Ergriffenheit beim Opfer selbst auch durch die Bildwerke (schon seit Timanthes, vgl. *Plin. N. H.* 35, 73; *Quintil.* 2, 13, 12, vgl. *Cic. Orat.* 22, 74; *Val. Max.* 8, 11 ext. 6) veranschaulicht. — An die Stelle des bei *Homer* erwähnten (s. o.) siegreichen, aber ehrlichen Ringkampfes mit dem König Philomeleides von *Lesbos* tritt bei *Hellanikos* (*Schol.* δ 343, vgl. *Eustath.* p. 1498, 65) hinterlistige Ermordung durch Od. und Diomedes. — Die bei einem Gastmahl in Tenedos (wohl Seitenstück zu dem Mahle auf Lemnos ϑ 75f.; Θ 230f.) in Streit geratenen Fürsten Agamemnon und Achill werden, wahrscheinlich schon in den *Kyprien* (*Ulix. Posth.* 1, 9f., gegen *Welcker, Kyklos* 2[2], 108) sowie in *Sophokles'* Satyrspiel *Ἀχαιῶν σύλλογος* oder *Σύνδειπνοι*, von Od. wieder versöhnt (vgl. *de Ulix. in fab. satyr. pers.* in *Commentat. Ribb.* 110f.). Den hierbei oder bei einem Opfer auf dem Inselchen Chryse (s. d.; vgl. *Soph. Phil.* 270. *Lemn. fr.* 353 *Nck.*[2]) oder auf Imbros oder Lemnos (*Eustath.* p. 330, 1f. 10f.) von einer Natter gebissenen und wegen des Geruchs der Wunde unerträglichen Philoktetes (s. d.) setzen die Griechen auf den Rat des Od. in Lemnos aus, was dieser selbst als sein Verdienst in Anspruch nimmt: *Soph. Phil.* 5; *Eur. Phil.* nach *Dio Chrys. or.* 59, 3; *Ov. Met.* 13, 313f., vgl. 45f. sowie *Apollodor. epit.* p. 196 *Wagner*; *Hygin. f.* 102. Od. tötet auch die Schlange: *Dict. Cret.* 2, 14. — Schon bald nach dem Raube der Helena haben sich Palamedes, Od. und Menelaos nach Troja begeben und die Rückkehr der Geraubten verlangt: *Dict. Cret.* 1, 4; bei *Tzetz. proleg. Alleg. Iliad.* 405 überbringen sie außerdem einen Brief Klytaimestras an die entführte Schwester. Jetzt, bereits gegen Ilion unterwegs, schicken die Griechen, von Tenedos aus (*Schol.* Γ 201. 206), abermals Gesandte (vgl. *Herodot.* 2, 118). Bei dieser *ἀπαίτησις Ἑλένης* ist (wie bei *Homer* Γ 205f.; Λ 139f.; s. o. und die neugef. Fragm. v. Bakchylides XV Kenyon) wohl auch in den *Kyprien* und in *Sophokles'* so betiteltem Drama (ein gleichnamiges schrieb *Timesitheos*) Od. der Begleiter des Menelaos; so auch: *Ov. Met.* 13, 196f.; *Aelian. H. A.* 14, 8; *Apollodor. epit.* p. 196 *Wagner*; *Philostr. Heroic.* 2, 14; *Liban. λόγ. πρεσβ. πρὸς Τρῶας* 4, 1 *Reiske*; *Pseudoplut. vit. Hom.* 7, 3; *Serv. Aen.* 1, 242; sonst variieren die Angaben; bei *Dict. Cret.* 2, 20 gesellt sich Menelaos und Od. noch Diomedes zu; bei *Dar. Phryg.* 16 sind es letztere allein; bei *Tzetz. Anteh.* 154 außer den beiden auch Palamedes und Akamas. Unerwähnt bleibt Od. bei *Parthen. Erot.* 16 in *Westerm. Mythogr.* 169. Od.' Gesandtschaftsrede an die Troer fingiert als rhetorisches Schaustück *Libanios* (4, 15 *Reiske*). Die Reise ist zwar erfolglos; die Art aber, wie namentlich von Od., selbst unter persönlicher Lebensgefahr, die Sache der Griechen verfochten wird, imponiert dem Gegner, und die mit Antenors Hause sowie mit Helena angeknüpften Beziehungen sollen jenen später noch die besten Früchte tragen. — Während der Belagerung Trojas sorgt Od. mit Rat und That für seine Landsleute, schützt das Lager durch einen Graben, legt den Feinden Hinterhalt und tröstet die Verzagten über die lange Dauer des Krieges hinweg: *Ov. Met.* 13, 212f. Zur Abstellung beginnender Hungersnot holt er mit Menelaos Anios' Töchter, die Oinotropen, von Delos (vgl. ζ 162f.) herbei, die durch Handauflegung alles in Lebensmittel zu verwandeln vermögen: so zuerst *Simonides von Keos, fr.* 24 *Bgk.*[4], während in dem früheren Bericht der *Kyprien* Palamedes Gesandter ist: *Ulix. Posth.* 1, 37. 12f. *O. Immisch, Rh. M.* 44, 299f. *Wentzel, Philol.* 51, 46f. *Noack, Hermes* 28, 146f. Einen Fouragierungszug des Od. nach Thrakien erwähnen *Kallimachos* und *Euphorion* bei *Serv. Aen.* 3, 16 (vgl. auch zu *Aen.* 2, 81): nach Ainos, einem dort verstorbenen Gefährten des Od., ist eine von diesem dort gegründete Stadt benannt. Gerade diese Berichte von seinen Verproviantierungsmaßnahmen setzen ihn in einen feindlichen Gegensatz zu Palamedes, durch dessen erfindungsreiche Klugheit er trotz aller Verdienste immer mehr in Schatten gestellt wird. Zum Neide gesellt sich bei Od. nachträgerischer Haß gegen Palamedes wegen der einstigen Entlarvung seines erheuchelten Wahnsinns bei Beginn des Krieges (*Aisch. Palam. fr.* 181 *Nck.*[2]; *Ov. Met.* 13, 58). In den *Kyprien* wird Palamedes beim Fischfang von Od. und Diomedes meuchlerisch ertränkt (*Paus.* 10, 31, 2), womit noch am meisten stimmt *Dict. Cret.* 2, 15: hier lassen ihn die beiden Gesinnungsgenossen zur Hebung eines angeblichen Schatzes in einen Brunnen steigen, den sie dann zuschütten. Die drei großen Tragiker und der jüngere *Astydamas* sowie mit Vorliebe spätere Rhetoren, angeblich schon *Gorgias* und *Alkidamas* in den noch vorhandenen Schulreden (bei *Blaß, Ausg. des Antiphon*), sodann auch *Libanios* und *Philostratos* haben, meist zu Ungunsten des Od., den Stoff weitergebildet: darnach wird Palamedes von Od. als Haupt der Friedenspartei (*Verg. Aen.* 2, 84) des Verrats beschuldigt, seine Bestechung durch die Feinde mit vorher in seinem Zelte vergrabenem und nun wieder aufgedecktem Golde sowie mit einem gefälschten Briefe des Priamos rabulistisch erhärtet und darauf, nach einem Prozeß, der sich zugleich zu einem Redewettkampf zwischen den beiden Hauptgegnern gestaltet, die Todesstrafe durch Steinigung an ihm vollzogen (*Ov. Met.* 13, 60. *Hygin. f.* 105. *Apollodor. epit.* p. 190. 217 *Wagner. Philostr. Heroic.* 10, 7; 11).

Ernste Folgen und Verwicklungen auch für Od. ergeben sich aus Palamedes' Tötung bei dem Erscheinen seines Vaters Nauplios (s. d.) im Lager der Griechen: *Schol. Eur. Or.* 432 (vgl. auch *Apollodor. epit.* p. 217 *W.*; *Schol. Marc.* und *Tzetz. Lycophr.* 384. 1093); wie er die Mörder des Sohnes, namentlich Od., zur Rechenschaft zieht, war vermutlich ausgeführt in *Sophokles' Ναύπλιος καταπλέων.* Mit seiner Klage abgewiesen und unverrichteter Sache heimgekehrt, vergilt er, von der Rache an andern Helden abgesehen (*Apollodor.* a. a. O.), dem Od. seine Frevelthat durch die Verbreitung der Nachricht von seinem Tode, weshalb sich seine Mutter Antikleia erhängt (*Eustath.* p. 1678, 23), Penelope aber sich ins Meer stürzt, aus dem sie jedoch von Seevögeln (*πηνέλοπες*) wieder gerettet wird (*Didymos* bei *Eustath.* p. 1422, 7).

Im Bereich der *Ilias* ist die Ausbeute aus der nachhomerischen Dichtung für Od.' Charakterbild gering, da es die alten Mythographen bei aller Vielgeschäftigkeit weislich unterlassen haben, eine Ilias post Homerum zu schreiben. Od.' „läppische Gesandtschaftsrede an Achill" (*Christ, Gesch. d. griech. Litt.* 599²) von *Ailios Aristeides* sowie *Libanios'* Schulreden verwässern allerdings den homerischen Sagenstoff. Dagegen schliefsen sich Tragödie und bildende Kunst, wenn sie aus den eigentlichen homerischen Gedichten schöpfen, besonders eng an sie an. Zu erwähnen sind hier *Aischylos'* Trilogie: *Myrmidones, Nereides* und *Phryges* oder *Hektors Lösung, Sophokles' Phryges,* im Anschlufs daran *Accius' Myrmidones,* ferner die *Achilleus* betitelten Stücke von *Aristarchos, Iophon, Kleophon, Karkinos d. J., Diogenes, Livius Andronicus, Ennius,* Kaiser *Augustus,* die *Hectoris Lutra* von *Dionysios d. Ä., Timesitheos* und *Ennius,* vgl. auch *Pherekrates' Cheiron* (*Meineke, hist. crit.* 77; *Ulix. Com.* 375). Dem verlorenen *Rhesos* des *Euripides* sowie dem unter dessen Namen erhaltenen gleichnamigen Drama entspricht endlich die *Nyctegersia* des *Accius.* Zu allen genannten Stücken vgl. *Welcker* und *Ribbeck* a. a. O. Dafs Od. den greisen Priamos, der den Leichnam des Sohnes von Achill erbittet, gehöhnt und an die frühere Treulosigkeit der Troer erinnert habe, berichten *Ptolem. N. H.* in *Westerm. Mythogr.* 195 und *Dict. Cret.* 3, 20. — Bei *Dar. Phryg.* 22 ziehen Od. und Diomedes aus und treffen unterwegs den Dolon, der sie ganz friedlich zu Priamos führt, worauf es zu einem dreijährigen Waffenstillstand kommt. Diese seltsame Wendung erinnert fast an die Komödie: einen *Dolon* dichtete *Eubulos.* Im übrigen bieten die Reste der zahlreichen Stücke keine Gewähr für die Annahme wesentlicher Änderungen in Od.' Lebensgeschichte und Charakteristik; gewifs erschien er auch hier als redegewandter Vermittler und streitbarer Held.

Mehr Neues enthielten die kyklischen Epen des *Arktinos* und des *Lesches.* In der *Aithiopis* war erzählt, wie Achill, wegen seiner Liebe zu Penthesileia von Thersites verhöhnt, den „Mund des griechischen Pöbels" mit einem Faustschlag für immer zum Schweigen bringt, Od. aber als erbitterter Feind des ruchlosen Schwätzers (*B* 220) Achills Reinigung von der Blutschuld bewirkt, wovon wohl *Chairemons* Satyrspiel *Thersites* oder *Ἀχιλλεὺς Θερσιτοκτόνος* gehandelt hat. Od. erlegt dann die Priamossöhne Aretos und Echemmon (*Dict. Cret.* 4, 7; anders *P* 494f.; *E* 160). Als über der Leiche des von Paris getöteten Peliden der Kampf entbrennt, wehrt Od. die andrängenden Feinde ab: *Arktinos' Aithiopis* nach *Proklos; Apollodor. ep.* 5, 20 p. 204 *W.*; auch tötet er eine gröfsere Anzahl Feinde: *Quint. Smyrn.* 3, 296 f. Die Bergung des Leichnams, bei *Arktinos* und *Apollodor* Aias' Verdienst, schreibt sich Od. selbst zu in *Soph. Phil.* 373; bei *Ov. Met.* 13, 284 behauptet er aufserdem, auch Achills Waffen gerettet zu haben. Bei *Antisthenes* (*Aiac.* 2 und *Ulix.* 11 f.) bringt Aias die Leiche, Od. die Waffen in Sicherheit. In dem Streit, der sich um sie entspinnt, gewinnt den Preis Od., nach dem Schiedsspruch gefangener Trojaner b. *Arktinos* (*Schol.* λ 547), dem wahrscheinlich *Aischylos* in der *Ὅπλων κρίσις* und *Pacuvius* im *Armorum iudicium* (*Ribbeck, R. Tr.* 218. 220) sowie *Lucian, Totengespräche* 29; *Quint. Smyrn.* 5, 157 f. und *Tzetz. Posth.* 481 f. folgten, nach dem von Athene beeinflufsten Urteil belauschter trojanischer Mädchen in *Lesches' Kleiner Ilias* (*Schol. Ar. Eq.* 1056), nach der Entscheidung der griechischen Fürsten unter mafsgebender Mitwirkung der Atriden in *Soph. Ai.* 445 f.; vgl. 1135 f.; wohl auch in *Accius' Armorum iudicium* sowie in *Ov. Met.* 12, 627 f. Dafs hierbei Lug und Trug im Spiele gewesen sind, betont vor *Sophokles* a. a. O. schon *Pindar: Nem.* 7, 20 f.; 8, 20 f.; *Isthm.* 3, 52 f.; ihm ist offenbar Od.' Charakter widerwärtig, vgl. *G. Grote, Gesch. Griechenl.* 1, 262 d. Übers.; nach *Sophokles: Philostr. Heroic.* 12, 1; vgl. auch den Spott *Iuvenals* 11, 30 f. Zu einem Redewettkampf der beiden Gegner gestalteten den Rechtsstreit die bereits genannten Tragiker, denen sich *Astydamas d. J., Theodektes* und *Karkinos,* sowie *Livius Andronicus, Ennius* und Kaiser *Augustus* mit Dramen anschlossen, in denen Aias zwar die Haupt- und Titelperson war, Od. aber gewifs auch eine hervorragende Rolle spielte. Episch behandeln den Prozefs *Ov.* a. a. O. 13, 1 f. und *Quint. Smyrn.* 5, 1 f.; rhetorisch *Antisthenes* in den Schulreden *Aias* und *Odysseus.* Wird auch von dem selbstbewufsten Telamonier hier überall dem verschmitzten Laertiaden mancher Makel angeheftet, so treten doch zugleich seine Verdienste oft genug in das hellste Licht. Über das tragische Ende des Aias s. d. Allerdings wird die Schuld an dem ganzen Unheil meist, so namentlich bei *Sophokles,* neben den Atriden gerade Od. beigemessen (v. 103 mit *Schol.* 190. 302. 379 f. 572 f. mit *Schol.* 952 f. 971), aber der versöhnliche Edelmut, den er an der Leiche des gefallenen Gegners beweist, dient zu seiner glänzenden Rechtfertigung (v. 1316 f. mit *Schol.* 1374 f. 1381 f.) und findet sogar die Anerkennung des *Philostratos: Heroic.* 12, 3; neu ist hier der Zug, dafs Od. bei der Bestattung auf Aias' Leichnam weinend Achills Waffen legt, unter dem Beifall der Griechen, auch des Teukros, der aber

die Rüstung des Peliden, als Ursache des Todes, lieber entfernt; vgl. auch *Eustath.* p. 285, 35. Ganz anders gestaltete sich Od.' Verhältnis zu Aias' Bruder in *Nikomachos' Teukros*, vgl. *Ribbeck, R. Tr.* 374 f. Teukros findet den entseelten Bruder an einsamer Stelle im Walde und dabei Od. mit blutigem Schwerte. Ihn also klagt jener an, den Gegner getötet zu haben. Bei dem Rechtshandel fällt dem Od. sein notorisches Mifsverhältnis zu Aias als Verdachtsmoment zur Last, und nur mit Mühe vermag er die Beschuldigung zu nichte zu machen.

In der *Kleinen Ilias* des *Lesches* oder doch in ihrem später noch erweiterten Bereiche ist Od. entschieden die Hauptperson. Er fängt aus dem Hinterhalt den troischen Seher Helenos (s. d.) und zwingt ihn die Bedingungen für Ilions Fall zu verkündigen: *Lesches* nach *Proklos; Soph. Phil.* 604 f.; *Ov. Met.* 13, 99. 334 f. Bei *Dict. Cret.* 4, 18 geht Helenos zu den Griechen freiwillig über und liefert sich Od. und Diomedes aus (vgl. auch *Tzetz. Posth.* 571 f. und *Chiliad.* 6, 508 f.). Nach *Apollodor. epit.* 5, 8 p. 205 *Wagner* geht der Einbringung des Helenos die Abholung des Philoktetes von Lemnos voraus, die dagegen nach den übrigen Berichten erst eine der von jenem geweissagten Bedingungen für Trojas Fall ist. Bei *Lesches* (nach *Proklos*, vgl. *Paus.* 1, 22, 6) wird sie erfüllt von Diomedes, dem *Welcker, Kyklos* 2², 239 ohne zwingenden Grund den Od. beigesellt; denn er bleibt auch bei *Philostr. Heroic.* 5, 3 unerwähnt, wo Diomedes und Neoptolemos die Sendung ausführen; hingegen thut dies Od. allein in *Aischylos' Philoktetes* (*Dio Chrys. or.* 52, 5), mit Neoptolemos in *Sophokles'* Drama; mit Diomedes wohl schon bei *Pind. Pyth.* 1, 51 f. (vgl. *Ulix. Posth.* 1, 42 f.), dann bei *Euripides* und *Accius* (*Ribbeck, R. Tr.* 377 f.), sowie bei *Hygin. f.* 102; *Ov. Met.* 13, 333; *Quint. Smyrn.* 9, 335; *Tzetz. Lyc.* 911. In der Komödie ist dieser Stoff vertreten durch Stücke von *Epicharm, Strattis* und *Antiphanes;* die Fragmente weisen auf weinselige Trinkscenen hin und lassen vermuten, dafs Philoktet beim Becher zum Mitziehen bewogen wurde, vgl. *Ulix. Com.* 364 f. Viel ernster ist die Situation in den genannten Tragödien, wo Od. alle Beredsamkeit und List aufbietet, um den grollenden Dulder zu gewinnen; während *Aischylos* jenen noch frei von Schlechtigkeit (*ἀπέχοντα τῆς νῦν κακοηθείας, Dio Chrys.* a. a. O.) zeichnet, tritt diese in zunehmendem Grade bei den folgenden Dichtern hervor. — Zweitens geschieht dem Schicksal Genüge durch die Herbeiholung des Neoptolemos: den Auftrag vollzieht Od. allein bei *Lesches* (nach *Proklos*) und *Tzetz. Posth.* 532; mit Phoinix: *Soph. Phoinix = Dolopes* (*Ulix. Posth.* 1, 57; anders *Welcker, Trag.* 140); *Phil.* 344; *Apollodor. epit.* 5, 11 p. 207 *W.*; mit Diomedes: wahrscheinlich in dem von *Aristot. Poet.* 23 erwähnten Drama *Neoptolemos* (vgl. die gleichnamigen Stücke von *Nikomachos* und *Mimnermos*); dann in *Accius' Neoptolemus* (vgl. *Ribbeck, R. Tr.* 404 f.), sowie bei *Quint. Smyrn.* 6, 64; 7, 169 f. Andre Berichte, die den Od. nicht nennen, s. unter Neoptolemos. Selbstlos überläfst Od. die kaum gewonnenen Waffen Achills dessen jugendlichem Sohne, der nunmehr die Troer glücklich in die Stadt zurückdrängt; vgl. *Lesches* nach *Proklos*. Nur nach *Ptolem. N. H.* in *Westerm. Mythogr.* 192 hat er die Waffen behalten: bei einem Schiffbruch des Od. wird Achills Schild vom Meere hinweg an Aias' Grabmal getrieben. — Zur Bezwingung Trojas zimmern die Griechen darauf das hölzerne Pferd; erbaut hat es auf Athenes Eingebung hin Epeios: *Lesches* a. a. O. *Quint. Smyrn.* 12, 108 f.; erfunden Od.: *Apollodor. epit.* 5, 14 p. 208 *W.; Philostr. Heroic.* 11; *Polyaen. Strateg.* 1, 9; *Tzetz. Posth.* 631. Inzwischen läfst sich Od. von Thoas verstümmeln (*Lesches* nach *Proklos* und *Tzetz. Lyc.* 780) und schleicht sich in Bettlertracht und als Kahlkopf auf Kundschaft nach Troja: nach *Aristot. Poet.* 23 dramatisch behandelt in der *Πτωχεία* (des *Sophokles?* oder = *Φρουροί* des *Ion von Chios?*), vgl. *(Eur.) Rhes.* 710 f. mit *Schol.; Polyaen.* a. a. O. 1, 9 u. 11; *Quint. Smyrn.* 5, 278 f.; vor den Troern spielt er die Rolle des Überläufers: *Rhes.* 504 f. Von der nach Paris' Tode mit Deiphobos verheirateten Helena (*Schol.* ϑ 517) erkannt, bespricht er sich mit ihr über die Einnahme der Stadt (*Lesches* nach *Proklos*). Nach *Plin. N. H.* 35, 138 (Gemälde des Aristophon) ist auch Priamos bei der Unterredung zugegen. Die Verwicklung, wonach Od. von Helena an Hekabe verraten, aber auf sein fufsfälliges Bitten von dieser hochherzig gerettet wird, rührt (nach *Eustath.* p. 1495, 5) erst her von *Euripides: Hec.* 238 f. mit *Schol.*; vgl. *Plaut. Bacch.* 942 f.; *Tzetz. Posth.* 617 f. Nach der Tötung einiger Troer (*Lesches* a. a. O.), wohl der Thorwächter (*Rhes.* 506; vgl. *Ions Φρουροί, Welcker, Trag.* 948 f.), kehrt er zu den Schiffen der Achäer zurück. *Epicharm* behandelte den Gegenstand in dem durch den *Papyrus Rainer* näher bekannt gewordenen *Ὀδ. αὐτόμολος* (= *Τρῶες?*), wo Od., wahrscheinlich zum ersten Male als Kaufmann, und zwar als Schweinehändler auftritt, von Helena reichlich bewirtet wird und, statt durch Blutvergiefsen, sich wohl durch List die Rückkehr ermöglicht (*Ulix. Com.* 367 f.). — Od. hat sich bei seiner Spionage den Weg gebahnt zum nächtlichen Raube des Palladions (*Chavannes, de Palladii raptu*, Diss. Berlin 1891). Od. allein wird als Thäter genannt: *(Eur.) Rhes.* 501 f. 516 f.; *Lycophr. Al.* 658 *Ov.*; *Fast.* 6, 433. Sonst ist Diomedes sein Begleiter: *Lesches* (s. u.); *Apollodor. epit.* 5, 13 p. 208 *W.*; *Verg. Aen.* 2, 162; *Ov. Met.* 13, 99. 337 f. 376. 381 vgl. mit 100; *Dion. Halic. Antiq.* 1, 69; *Sil. It. Pun.* 13, 48 f.; *Appian. Mithr.* 53; *Dict. Cret.* 5, 5 f. 8; *Ptolem. N. H.* in *Westerm. Mythogr.* 186; *Schol.* Z 311; *Suid.* s. *Παλλάδιον*; *Tzetz. Posth.* 514 f. und zu *Lyc.* 658. Beide dringen in die Stadt ein: so *Proklos* nach *Lesches* und *Hesych.* s. *Διομήδειος ἀνάγκη*, bestätigt durch die *Tabula Iliaca*, wo sie gemeinsam aus einer unterirdischen Schleuse heraustreten, vgl. *Serv. Aen.* 2, 166. Hier sind also beide Helden in der Stadt gewesen. Dies ist entscheidend (gegen *Welcker, Kyklos* 2², 243) für *Lesches* als Quelle für *Zenob.* 3, 8, *Apostol.* 6, 15 und *Eustath.* p. 822,

17, wonach Od. auf dem Rückweg aus Neid den Diomedes töten will, aber von diesem überwältigt und gebunden ins griechische Lager gebracht wird (vgl. *Charannes* a. a. O. 45). Bei *Konon* (*Narrat.* 34 in *Westerm. Mythogr.* 139) entführt Diomedes, dem Od. die Mauer erklimmen hilft, das Götterbild allein, sucht, durch Vorzeigung eines falschen Palladions, den Genossen über das wahre zu täuschen, wird aber von jenem als Betrüger entlarvt. Der Streit der beiden Nebenbuhler war in die Stadt verlegt in *Soph.' Lakonerinnen,* wo vermutlich Antenor und sein Weib Theano, die Athenepriesterin, das Götterbild den durch einen Kanal eingedrungenen (*fr.* 338 *Nck.*²) Helden aushändigen und Helena zwischen ihnen vermittelt: *Soph. fr. inc.* 731 *Nck.*²; *Welcker, Trag.* 150. — Ein anderes, weit ernsteres Zerwürfnis wegen des Palladions, aber erst nach der Eroberung der Stadt, entsteht zwischen Od. und dem grofsen Aias, offenbar ein Seitenstück zum Waffenstreit: *Schol.* Z 311; *Suid.* s. *Παλλάδιον.* Als der Prozefs, in dem die Fürsten der Griechen Richter sind, bis zum Abend gedauert hat, übergiebt man das Götterbild dem Diomedes zur Verwahrung während der Nacht. Am Morgen wird Aias ermordet aufgefunden; auf Od. aber fällt der Verdacht der That. Noch seltsamer ist dieser Fall von *Dict. Cret.* 5, 14f. behandelt: auch hier streiten Od. und Aias, der also Trojas Einnahme noch erlebt, um das Palladion, während Diomedes verzichtet; durch den Einflufs der Atriden siegt Od., doch erklärt sich, als Aias tot gefunden wird, das Heer, in Erinnerung an Palamedes' Tötung, gegen Od., der dem Diomedes das Bild überläfst und nach Ismaros entflieht. — Spionage und Palladionraub sind sonderbar vermengt bei *Aristoph. Vesp.* 351f.; *Antisth. Aiac.* 6; *Ulix.* 3. 7; *Apollodor. epit.* 5, 13 p. 207 W.: gegeifselt und in Lumpen gehüllt kriecht Od. (nach *Schol. Ar. Vesp.* 351 durch die Wasserleitung) in die Stadt und entwendet das Heiligtum, vgl. *Ulix. Com.* 376f.; *Noack, Rh. Mus.* 48, 421. — Endlich sei die Sage erwähnt, dafs Diomedes und Od. das Palladion dem Demophon übergeben, der es nach Athen bringt: *Dionys. Rhod.* (*Müller, fr. h. Gr.* 2, 9) bei *Clem. Alex. Protrept.* 4, 14 *Sylb.* — Das unterdes vollendete hölzerne Rofs nimmt aufser andern Helden auch den Od. auf: *Lesches* (nach *Welcker, Kykl.* 2², 536; vgl. *Aristarch* im *Schol. Harleian.* δ 285); *Verg. Aen.* 2, 261; *Hygin. f.* 108; *Apollodor. epit.* 5, 14f. p. 208f. *W.*; *Quint. Smyrn.* 12, 314f.; *Philostr. Heroic.* 11. Dem Antiklos hält Od., als Helena die im Rofs verborgenen Helden durch Nachahmung der Stimmen ihrer Gattinnen neckt, den Mund zu und verhütet so die verfrühte Entdeckung; nach der geschmacklosen Übertreibung bei *Tryphiodor* 454f., 476f. erstickt er ihn sogar, vgl. *Tzetz. Posth.* 647. Sehr skurril und offenbar der Komödie entlehnt ist auch Od.' Aufforderung an Menelaos, aus einem Loche des Rosses den Schenkel hinauszustrecken zur Verwundung durch die Geschosse der Troer; denn wenn Blut fliefse, werde ihnen das hölzerne Pferd als göttlich gelten: *Isaak Porphyrogennetos* in *Polemon. declamat.* p. 71f. *Hink;* vgl. *Krumbacher, Gesch. d. Byz. Litt.*² 525f. Tragödien: *Sophokles' Sinon, Euripides' Epeios, Livius Andronicus'* und *Naevius' Equos Troianus.* Komödientitel: *Phormis' Ἵππος* und *Ἰλίου πόρθησις.* Endlich *Troiae halosis* in *Petron. Satir.* 89.

Ilions Zerstörung, zuerst von *Arktinos* in einem besonderen Epos sowie auch noch in *Lesches' Kleiner Ilias* geschildert, zeigt uns, wie Menelaos und Od. (*Verg. Aen.* 6, 528; *Tryphiodor* 613f.) in Deiphobos' Hause die Helena wieder erobern, vgl. *Accius' Deiphobus* (*Ribbeck, R. Tr.* 411). Die Griechen wollen Helena steinigen; auf Od.' Vermittlung wird sie aber Menelaos unversehrt zurückgegeben: *Dict. Cret.* 5, 13f. Sodann tötet Od. Polydamas' Sohn Leokritos (*Paus.* 10, 27, 1) und verwundet den Pelias (*Verg. Aen.* 2, 436), rettet dagegen Antenors Söhne Helikaon (*Paus.* 10, 26, 7 nach Polygnots Gemälde in Delphi) und Glaukos (*Apollodor. epit.* 5, 21 p. 211 *W.*), vgl *Sophokles'* und *Accius' Antenoriden.* — Wegen des Frevels, den der Oilide Aias an Kassandra verübt, beantragt Od. dessen Steinigung: *Paus.* 10, 31, 2; 1, 15, 2 (gleichfalls nach Gemälden Polygnots), dargestellt nach Art eines Prozesses, in dem Od. als Ankläger auftritt, der Angeklagte aber freigesprochen wird, in *Sophokles' Αἴας Λοκρός.* — Od. bewirkt auch die Tötung des kleinen Astyanax; entweder stürzt er den „künftigen Hektor" eigenhändig von der Mauerzinne: *Arktinos* nach *Proklos* (vgl. auch Od.' bekannte Worte bei *Clem. Alex. Strom.* 6, 265 *Sylb.: νήπιος, ὃς πατέρα κτείνας παῖδας καταλείπει, Welcker, Kl. Schr.* 1, 358), *Ennius' Andromacha* und *Accius' Astyanax* (*Ribbeck, R. Tr.* 136f. 413f.), *Senec. Troad.* 531f. (wo sich indes Astyanax durch freiwilligen Sturz Od.' Hand entreifst): *Serv. Aen.* 2, 457; 3, 489; *Tryphiodor.* 644; *Tzetz. Posth.* 734; oder er dringt wenigstens auf die Hinrichtung des Knaben (*Eur. Troad.* 721f.), die bei *Lesches* (*Paus.* 10, 25, 9; *Tzetz. Lyc.* 1263) Neoptolemos aus Privathafs, anderwärts Menelaos (vgl. *Serv. Aen.* 2, 457) vollzieht. — Polyxenas Opferung ist gleichfalls Od.' Werk: *Eur. Hec.* 132f. 222. 343f.; *Dict. Cret.* 5, 13; *Quint. Smyrn.* 14, 178f.; *Tzetz. Lyc.* 323; vgl. *Sophokles' Polyxene* (nach *Welcker* = *Ἀπόπλους* bei *Aristot. Poet.* 23); gleichnamige Stücke von *Euripides* und *Nikomachos; Ennius'* und *Accius' Hecuba.* Auch auf der *Tabula Iliaca* ist Od. bei Polyxenas Opferung zugegen, neben Kalchas, der sie, statt Od., bei *Serv. Aen.* 3, 322 durchsetzt. — Bei der Verlosung der Gefangenen erhält Od. die greise Hekabe, die ihn einst hochherzig gerettet hat (s. o.) und nun in die Hände ihres Todfeindes fällt (*Eur. Troad.* 277. 282f. 428f. 1285. *Apollodor. epit.* 5, 24 p. 212 *W. Ov. Met.* 13, 485. *Senec. Troad.* 987f.. *Hygin. f.* 111. *Dio Chrysost.* 11 *extr. Dict. Cret.* 5, 13. *Quint. Smyrn.* 14, 21f.). Bei *Lycophr. Al.* 1187, wo sie gesteinigt wird, hebt Od. den ersten Stein auf.

Inwieweit sich *Agias' Nosten* mit Od. beschäftigen, läfst sich etwa schliefsen aus γ 136f., wohl einem hierher verschlagenen Stück jenes kyklischen Gedichts: darnach bricht Od.

zwar mit Menelaos und Nestor heimwärts auf, kehrt aber infolge eines Streites von Tenedos nach Troja zu Agamemnon zurück. Als dieser nunmehr selbst absegelt, begleitet ihn von den griechischen Fürsten allein noch Od. (*Aesch. Ag.* 814 f.), wird aber dann durch Stürme von ihm getrennt. Seine erste Spur finden wir wieder in dem thrakischen Maroneia, der von ihm zerstörten Kikonenstadt Ismaros, wo ihm der Apollopriester Maron den köstlichen Wein schenkt: *Eur. Cycl.* 141. 412. 616; *Propert.* 3, 33, 33. Ein Flüfschen bei der Stadt war nach ihm Ὀδύσσειον benannt: *Eustath.* p. 1615, 10. Hier trifft er mit Neoptolemos zusammen (*Agias* nach *Proklos*), mit dem er, wie *Stiehle* (*Philol.* 8, 68 f.) annimmt, zunächst die Reise fortsetzt (s. u.).

Viel ausgiebigere Weiterdichtungen als die *Ilias* hat die *Odyssee* erfahren. So ist sie Quelle für eine von Od. bei den Phaiaken handelnde Dichtung des *Alkman* (*Bergk, Lyr.* 3[4], 52) sowie für *Sophokles' Nausikaa* = Πλύντριαι (einfache Wiedergabe von ζ; vgl. auch *Philyllios'* Komödie mit demselben Doppeltitel sowie *Eubulos' Nausikaa*) und Φαίακες, wo Od. wohl seine Irrfahrten erzählte (*fr.* 777 *Nck.*[2]) und sich zu erkennen gab mit *fr. inc.* 880 *Nck.*[2] (vgl. ι 19 und τ 407); ähnlich gewifs *Phormis'* Komödie *Alkinoos*. Eine *Phaeacis* schrieb *Tuticanus*, der Jugendfreund *Ovids* (*Pont.* 4, 12, 27. 16, 27); vgl. auch *Priapea* 68, 25 f. — Besonderer Beliebtheit erfreute sich die Polyphemsage, dargestellt schon in *Epicharms* Κύκλωψ = Ὀδ. ναυαγός (vgl. *Ulix. Com.* 369 f.) und *Kratinos'* Ὀδυσσῆς (ib. 370 f.; nach *Platonios* ein διασυρμὸς Ὀδυσσείας): hier berichtet Οὖτις auf Polyphems Frage nach Od., er habe diesen in Paros bei einem Kaufhandel angetroffen (*fr.* 136 *K.*), den man obscön deuten möchte, wenn Od. nicht auch schon in *Epicharms* Ὀδ. αὐτόμολος (s. o.) sowie in *Sophokles' Philoktet* und bei Achills Abholung aus Skyros als Kaufmann erschiene und von *Theophrast* geradezu mit einem phoinikischen ἔμπορος verglichen würde (*Aelian. V. H.* 4, 20). Die Kyklopie ist ferner persifliert in *Ar. Vesp.* 180 f., *Kallias'* Κύκλωπες und *Antiphanes'* Κύκλωψ. Vielleicht gehört einem dieser Stücke das komische Motiv an, wonach Od. in die Höhle zurückkehrt, um sich den vergessenen Hut und Gürtel zu holen: *Plut. Cat.* 9; *Ulix. Com.* 373. Ferner war der Gegenstand behandelt in den Satyrspielen *Kyklops* des *Aristias* und des *Euripides*; bei letzterem erscheint zwar Od. mutiger als bei *Homer* (*Cycl.* 198 f. vgl. mit ι 236 f.), aber auch zweifelsüchtig und von des Gedankens Blässe angekränkelt: 354 f. 606 f.; vgl. *de Ulix.* in *fab. satyr. pers* in *Commentat. Ribbeck.* 102 f. *Timotheos'* und *Philoxenos'* gleichnamige Dithyramben sowie der von *Hor. Sat.* 1, 5, 63; *Ep.* 2, 2, 125 erwähnte Pantomimus bringen Od. bereits in Verbindung mit Polyphems Geliebter Galateia, ib. 105 f.; *Holland, de Polyphemo et Galatea, Leipz. Stud.* 7, 139 f. Über den Ὀδ. ναυαγὸς σολοικίζων des *Oinonas* (*Athen.* 1, 20a; 14, 638b) vgl. *Holland* 178 f. Od. erscheint dabei meist als des Kyklopen sieghafter Nebenbuhler. Farblos dagegen sind die beiden Reden des Od. in der Kyklopenhöhle von *Libanios* 4, 1028 f. *Reiske*. — Den von ihm auf der Insel im Stich gelassenen Gefährten Achaemenides führt in die Sage erst *Vergil* ein: *Aen.* 3, 613 f.; vgl. *Ov. Met.* 14, 161; *Pont.* 2, 2, 25; *Ib.* 417; als Aineias' Begleiter trifft er einen andern Gefährten des Od., den Makareus, bei Caieta an: *Ov. Met.* 14, 159 f. Eines seltsamen Liebeshandels mit Polyphems einziger Tochter, die Od. sogar entführt, gedenkt *Ioannes Antiochenus* (*Müller, fr. h. Gr.* 4, 551). — Bei der Weiterfahrt hat Od. auf der Insel Meligunis heimlichen Liebesumgang mit Aiolos' Tochter Polymele: *Parthen. Erot.* 2. — Gewifs bildete auch in *Aischylos'* Satyrspiel Κίρκη sowie in den gleichnamigen Komödien von *Ephippos* und *Anaxilas* neben der Verwandlung der Gefährten (vgl. auch *Ar. Plut.* 304 f.) und den unvermeidlichen Efs- und Trinkscenen die Liebe ein Hauptmotiv, das auch in der Κίρκη des *Alexander Aetolus* (vgl. *Ov. Remed. Am.* 263 f.) wirksam gewesen sein mag; wegen ihrer Liebe zu Od. weist sie einen andern Bewerber ab und macht ihn wahnsinnig: *Parthen. Erot.* 12; ein von Kirke gesendeter Fisch giebt, gleichsam als Liebespfand, Od.' Schiff das Geleit, vgl. *Meineke, Anal. Alex.* 240; *E. Rohde, Griech. Roman* 104. Hierher gehört auch *Laevius' Sirenocirca* (*Lucian Müllers Ausgabe des Catull* S. 82 f.), sowie *Priapea* 68, 19 f. — In der Unterwelt erhält Od. von Teiresias die Weissagung seines Todes durch einen Rochenstachel bereits bei *Aischylos*: Ψυχαγωγοί *fr.* 275 *Nck.*[2]; vgl. *Valckenaer, Diatr.* 286; *Welcker, Tril.* 485 f. Parodiert war die *homerische* Νέκυια in *Sopatros'* gleichnamiger Hilarotragödie; die Fragmente deuten auf ein Zusammentreffen mit dem Telamonier hin, dem dieses sehr unwillkommen ist (*Ulix. Com.* 389). Auch *Philetas' Hermes* handelte von Od.' Hadesfahrt (*Meineke* a. a. O. 350 f.); vgl. auch *Platon. Republ.* 10, 620c; *Hor. Sat.* 2, 5; *Lucian, Totengespräche* 29 und *Salt.* 46 sowie *Ettig, Acheruntica, Leipz. Stud.* 13, 364. — Den Elpenor, den er in der Unterwelt wiederfindet (Gemälde in der delphischen Lesche: *Paus.* 10, 29, 8), hatte er nach *Serv. Aen.* 6, 107 zum Zweck der Nekromantie selbst erst umgebracht. Das Abenteuer mit den Seirenen (vgl. auch *Hesiod. fr.* 88. 89 *Kinkel*) behandelten im Sinne heitersten Lebensgenusses Komödien von *Epicharm*, *Theopomp* und *Nikophon* (*Ulix. Com.* 368 f.): hierzu steht im Gegensatz *Philostr. Heroic.* 11, wonach die Seirenen an dem stumpfnasigen, alternden Manne keinen Geschmack finden (vgl. jedoch *Ov. A. A.* 2, 123 f.). — Die Skyllaepisode war schon Gegenstand eines Dithyrambos des *Stesichoros* (aus ihm vielleicht *fr.* 70 *Bgk.*[4] bei *Plut. sollert. anim.* 36, 14, wonach Od. auf dem Schild als Wappentier einen Delphin trägt, vgl. auch *Euphorion* bei *Meineke* a. a. O. 142; daher wird Od. δελφινόσημος genannt: *Lyc. Alex.* 658). Aus *Euripides' Skylla* zitiert *Aristot. Poet.* 15 einen θρῆνος Ὀδυσσέως als Beispiel übertriebener Schmerzensäufserung; wohl identisch mit dem θρῆνος Ὀδυσσέως des Dithyrambendichters *Timotheos*, vgl. *Gomperz, Mitteilungen aus Papyrus Rainer* 1, 84.

Od.' Aufenthalt bei Kalypso (s. d.), nach *Homer* (η 259) 7jährig, dauert nach *Hygin. f.* 125 nur 1, nach *Apollod. epit.* 7, 24 p. 233 *W.*: 5, nach *Ov. Pont.* 4, 10, 13: 6, nach *Serv. Aen.* 3, 678: 10 Jahre. Ein alexandrinisches Epyllion dieses Inhalts liegt zu Grunde *Ov. A. A.* 2, 123f.; *Propert.* 1, 15, 9f.; vgl. *E. Rohde* a. a. O. 103f. — Komödie *Kalypso* von *Anaxilas* (*Ulix. Com.* 386). Über Od.' und Kalypsos Söhne vgl. u. Noch aus der Unterwelt erhält Kalypso einen Liebesbrief von Od.: *Lucian. ver. hist.* 2, 29. 35 (vgl. u.). Wesentlich anders als bei *Homer* gestaltet sich ein Teil der Irrfahrten nach *Dict. Cret.* 6, 5f. (vgl. auch *Noack, Philol. Suppl.* 6, 401f. 489): Nach Sizilien verschlagen, findet Od. hier zwei Brüder, Cyclops und Laestrygon, die ihn bedrohen und schädigen und deren Söhne Antiphates und Polyphem ihn mehrerer Gefährten berauben; doch erbarmt sich schliefslich Polyphem seiner (!); als er aber die Königstochter Arene rauben will, wird er vertrieben; seine nächsten Erlebnisse bei Äolus, den beiden Königinnen Circe und Calypso, in der Unterwelt und bei den Sirenen sind kürzer geschildert; durch Scylla und Charybdis büfst er sämtliche Genossen und Fahrzeuge ein, wird aber, auf dem Meere umhertreibend, von Phönikern gerettet und nach Creta zu Idomoneus gebracht. Er nimmt ihn gastlich auf und geleitet ihn (nicht nach Hause, sondern) zu dem Phäakenkönig Alcinous, der ihn nun erst in die Heimat begleitet und mit ihm und Telemach die trunkenen Freier tötet. — Od.' Aufnahme bei Eumaios behandelte irgendwie *Epicharm*, vgl. *fr. inc.* 96 *Ahr.* (wohl nicht zum *'Οδ' ναυαγός* zu ziehen, da dieser mit dem *Κύκλωψ* identisch ist, vgl. o. sowie *Holland* a. a. O. 155f.). Od.' ersten Aufenthalt im eigenen Hause und seinen schmählichen Empfang schilderte *Aischylos'* Satyrspiel *'Οστολόγοι*, dessen ausgelassenem Charakter Eurymachos' unsaubre Wurfgeschosse durchaus entsprechen: *fr.* 179. 180 *Nck.*[2] Derselben Tetralogie des *Aischylos* gehörte wohl *Penelope* an; *fr.* 187 stellt sich Od., wie τ 183, seiner Gattin als Kreter vor. Daher bezieht sich vielleicht auf dieses Drama der herrenlose Titel *'Οδ. ψευδάγγελος*. Das Satyrspiel *Aithon* des *Achaios* wird auf die nämliche Homerstelle zurückgeführt von *E. Müller, de Aeth. satyr.*, Ratibor 1837; anders *Welcker, Nachtr. z. Tril.* 317 und *Urlichs, Philol.* 1, 559f. Vgl. auch *Philokles'* Tragödie *Penelope* sowie die gleichnamige und mit dem *'Οδυσσεύς* identische Komödie von *Theopomp* (*Ulix. Com.* 378f.), endlich *Amphis' 'Οδυσσεύς* (*Kock, Com.* 2, 244). Mit dem letzten Teile der *Odyssee* befafste sich *Ions Laertes.* Einen solchen dichtete auch *Timotheos*, nach dem *Papyrus Rainer*, vgl. *Gomperz* a. a. O. — Statt des für Od. günstigen Ausgleichs zwischen ihm und den Angehörigen der Freier (ω 528f.) bietet eine andere Fassung der Sage *Aristot. 'Ιθακησ. πολ. fr.* 133 (*Müller, fr. h. Gr.* 2, 147): der als Schiedsrichter geholte Neoptolemos spricht Od.' Verbannung von seinen Inseln aus und verhängt über die Hinterlassenen der Freier eine Bufse wegen der Schädigung am Gute des Od. Dieser aber geht nach Italien und überläfst alles seinem Sohne Telemach, der den Eumaios freiläfst. Nach *Apollodor. epit.* 7, 40 p. 237 *W.* wandert dagegen Od., von Neoptolemos verbannt, nach Aitolien aus, heiratet des Königs Thoas Tochter, erzeugt mit ihr den Leontophonos (s. u.) und stirbt alt.

Eugammons Telegonie erzählte: nach der Bestattung der Freier durch ihre Angehörigen opfert Od. den Nymphen und fährt dann zur Besichtigung von Rinderherden (vgl. ξ 100) nach Elis, wo ihn Philoxenos gastlich aufnimmt und mit einem Krater beschenkt. Nach der Heimkehr und der Darbringung der von Teiresias vorgeschriebenen Opfer begiebt er sich zu den Thesprotern, deren Königin Kallidike er heiratet. Auch führt er, von seiner treuen Schutzgöttin Athene unterstützt, die Thesproter im Kriege gegen die Bryger an, die von Ares begünstigt werden. Apollon stiftet schliefslich Frieden. Während sein und Kallidikes Sohn Polypoites nach deren Tode die Herrschaft übernimmt, kehrt Od. nach Ithaka heim. Hier landet Telegonos, Od.' und Kirkes Sprößling, auf der Suche nach dem Vater, der, als jener die Insel verwüstet, bewaffnet herbeieilt, aber von dem ahnungslosen eigenen Sohne getötet wird. Zu spät erkennt dieser den Irrtum und bringt die Penelope zu seiner Mutter Kirke, die sie unsterblich macht; Telegonos heiratet die Penelope, Telemach die Kirke. So *Proklos.* Einiges von dem Vorstehenden war auch enthalten in einer *Thesprotis* (des *Musaios?* vgl. *Clem. Alex. Stromat.* 6, 266 *Sylb.*); darnach gebiert Penelope dem Od. nach seiner Heimkehr einen Sohn: Ptoliporthes (s. u.); nach einer Sage der Mantineer dagegen vertreibt Od. seine auch sonst (*Lycophr. Al.* 768f.) wegen Ehebruchs anrüchige Gattin, weil sie die Freier angelockt habe; sie geht erst nach Sparta, dann nach Mantineia, wo sie stirbt: *Paus.* 8, 12, 6, vgl. auch *Apollodor. epit.* 7, 38f. p. 237 *W.*, wo der Sohn Penelopes Pan genannt wird (s. u.). Gerade zu Arkadien hat damals Od. aber auch selbst Beziehungen: zum Danke für seine Heimkehr baut er der Retterin Athene und dem Ilischen Poseidon einen Tempel zu Asea: ib. 8, 44, 4, ebenso der Artemis Heurippe zu Pheneos für die Wiederauffindung verlorener Stuten: ib. 8, 14, 5. — Od.' Tode voraus geht der Inhalt von *Sophokles' Euryalos*, nacherzählt von *Parthen. Erot.* 3: nach Ermordung der Freier kommt er nach Epeiros, wo er seines Gastfreundes Tyrimmas Tochter Euippe verführt und mit ihr den Euryalos (s. u.) zeugt. Dieser wird später von der Mutter nach Ithaka gesendet und teilt in Od.' Abwesenheit alles der Penelope mit. Aus Ärger und Eifersucht beredet diese den heimkehrenden Gatten, den ihm unbekannten Euryalos zu töten. Die Ermordung des eigenen unehelichen Sohnes findet aber bald darauf ihre Sühne in Od.' Tötung durch einen andern unehelichen Sprofs (s. u.). (Allerdings tötet Telemach, nicht Od., den Euryalos bei *Sophokles* nach Angabe des *Eustath.* p. 1796, 52; vgl. indes *Welcker, Trag.* 249). Hierher gehört auch *Apollodors* Tragödie *Τεκνοκτόνος* (*Welcker* a. a. O. 1046). — Den

eigentlichen Todestag des Od. behandelte dagegen *Sophokles* im Ὀδ. ἀκανθοπλήξ (= Νίπτρα, da die Fufswaschung durch Eurykleia, τ 386 f., hierher verlegt ist), vgl. *Pacuvius' Niptra* (*Ribbeck, R. Tr.* 270 f.). Vom Orakel in Dodona vor seinem „Sohne" gewarnt (vgl. *fr.* 417. 418 *Nck.*[2]), kehrt er, auf der Hut vor Telemach, nachts heim. Als bald darauf der von Kirke entsendete Telegonos Einlafs begehrt, meint Od., Telemach trachte ihm nach dem Leben, und kommt bewaffnet heraus. In dem nun beginnenden Kampfe wird Od. von Telegonos mit einem Rochenstachel, der als Spitze seiner Lanze dient, schwer verwundet. Den herzzerreifsenden Jammer des *sophokleischen* Helden milderte der Römer *Pacuvius* (*Cic. Tusc.* 2, 48). Darauf Wiedererkennung zwischen Vater und Sohn. Ähnlich der Bericht *Hygins, f.* 127; mehrere Einzelzüge finden sich noch bei *Dict. Cret* 6, 14: Od. setzt, von Träumen und Orakeln geschreckt, den Telemach aus Argwohn gefangen; der gelandete Telegonos weifs, dafs er in Ithaka ist (anders sonst), verlangt den „Vater" zu sehen und wird deshalb für den verkleideten Telemach gehalten. Vor seinem Ende freut sich Od. grofsmütig, dafs er infolge der eigenen Ermordung durch einen Fremdling seinen Telemach vor dem Vatermord bewahrt habe, erkennt jedoch endlich den Telegonos und stirbt nach drei Tagen als rüstiger Greis; vgl. aufserdem *Cedren.* p. 133 und *Cramer, Anecd. Paris.* 2, 215. Bei *Philostr. Heroic.* 2, 20 erscheint die Ermordung durch einen Meerrochenstachel als Strafe Poseidons. Das hohe Alter bei seiner Tötung durch Telegonos erwähnt auch *Tzetz. Lyc.* 794: Od. wird deshalb κόραξ genannt. Über die Telegonossage vgl. auch *Oppian. Hal.* 2, 497. *Nicandr. Ther.* 835 f. *Hor. Carm.* 3, 29, 8. *Ov. Ib.* 569 f. *Lucian. ver. hist.* 2, 35. *Serv. Aen.* 2, 44. *Schol.* λ 134. *Eustath.* p. 1676, 44. Tragödien: Ὀδ. ἀκανθοπλήξ von *Apollodor; Telegonos* von *Lykophron.* Komödien: *Niptra* von *Polyzelos;* Ὀδ. ἀπονιπτόμενος von *Alexis.*

Entgegen dem landläufigen Bericht hat die Sage von einer anderen Todesart *Aischylos* begründet (vgl. o.). Teiresias prophezeit dem Od., eine Möve werde den Stachel jenes Seetiers mit ihrem Kote auf sein Haupt herabfallen lassen und er dadurch zu Grunde gehen: *Sext. Empir. adv. gramm.* p. 659 *Bekker,* vgl. *O. Crusius, Rh. Mus.* 37, 310. — Noch phantastischer ist die Erzählung, Od. sei in ein Pferd verwandelt worden: *Sext. Emp.* a. a. O., nach *Serv. Aen.* 2, 44 durch Minerva, nach *Ptolem. N. H.* in *Westerm. Mythogr.* 191 durch Kirkes Dienerin Ἅλς: sie nährt ihn bei sich, bis er als alter „Mann" (!) stirbt. Dieser Fassung liegt wohl ein Mifsverständnis des hier ausdrücklich angeführten Teiresiasorakels λ 134 (ἐξ ἁλός) zu Grunde. —

Am Alter stirbt Od. auch nach der ebenzitierten *Serviusstelle* (zu *Aen.* 2, 44). Dagegen rühmt sich das Zipperlein, es habe wie Priamos, Achill, Bellerophon, Oidipus, Philoktet u. a., so auch den Od. umgebracht: *Lucian. Tragodopodagr.* 261 f., ein Gedanke, der auch einer alten Komödie zur Ehre gereicht hätte (*Ulix. Com.* 366). Endlich berichtet *Theopomp* („wahrscheinlich der Historiker, obgleich auch der Komiker einen Ὀδ. verfafst hat", *Müller-Deecke, Etrusker* 2, 281; umgekehrt *Müller, fr. h. Gr.* 1, 296), dafs Od., als er in Ithaka landete und von Penelopes Lage hörte, wieder abfuhr nach Tyrsenien, sich dort ansiedelte, aber von den Einwohnern getötet wurde (s. u.). Dort soll er in einem Flötenwettkampf gesiegt haben: *Ptolem. N. H.* in *Westerm. Mythogr.* 197; vgl. auch *Lucian. saltat.* 83. Nach *Lycophr.* 805 wurde er auf dem tyrsenischen Gebirge Perge verbrannt, vgl. *Tzetz.* zu der Stelle sowie den Artikel Nanos 2). Seinen Tod und sein Grab in Etrurien bezeugen auch zwei Epigramme des *Aristoteles: Bergk, Lyr.* 2[4], 346 f. — Die Sage beschäftigt sich in Scherz und Ernst auch mit dem verstorbenen Od. Nach *Philostr. Heroic.* 18, 3 fährt Homer nach Ithaka (vgl. auch *Hermesianax. eleg.* 27 f.), beschwört die Seele des Od. von den Toten herauf und bestimmt ihn zur Erzählung seiner Erlebnisse durch das Versprechen, seine Klugheit und Tapferkeit zu verherrlichen, die Geschichte von Palamedes aber wegzulassen, deren Übergehung wiederholt als ein dem Od. von *Homer* erwiesener Gefallen bezeichnet wird: *Heroic.* 2, 5. 19; *vit. Apollon.* 3, 22. Überhaupt sei, bemerkt *Philostratos,* Od. geradezu der Liebling Homers (Ὁμήρου παίγνιον) gewesen, und deshalb müsse man vor dem Glauben an dessen Erzählungen von jenem nur warnen: *Heroic.* 3, 19. — In der Unterwelt selbst trifft den getöteten Od. Lucian (*ver. hist.* 2, 20), sieht, wie er in einem Prozefs seinen Lobredner Homer gegen Thersites verteidigt, dagegen in einem Ringkampf besiegt wird, dann aber mit vielen Berühmtheiten neben Homer beim Mahle liegt, und nimmt schliefslich bei der Rückkehr auf die Oberwelt einen Brief von Od. an Kalypso mit, die seiner noch immer liebend gedenkt (vgl. o.). — Bei *Hygin. f.* 127 wird der Leichnam des von Telegonos in Ithaka getöteten Od. auf Athenes Befehl nach Aiaie, der Insel der Kirke, gebracht und dort bestattet. Nach *Schol. Lycophr.* 805 wird er von ihr zu neuem Leben erweckt, ähnlich wie sie ja in *Eugammons Telegonie* (nach *Proklos*) Penelope und Telemach unsterblich macht, oder wie es Kalypso mit Od. selbst zu machen verspricht: ε 209; η 257; ψ 336; *Heraclit. Incredibil.* in *Westerm. Mythogr.* 318, 32; vgl. auch *E. Rohde, Psyche* 82. 174. Wird dies also auch von Od. nicht ausdrücklich berichtet, so geniefst er doch hie und da göttliche Verehrung. Er hat ein Heroon in Sparta „wegen seiner Ehe mit Penelope" (*Plutarch. Quaest. Gr.* 48), ein Orakel bei den Eurytanen in Aitolien; und gottesdienstliche Ehren werden ihm zu Trampya in Epeiros erwiesen (*Lycophr.* 799 f.; *Aristoteles* und *Nikandros* bei *Tzetz.* zu der Stelle); denn in der Nähe hat er die Stadt Buneima gegründet, vgl. *Steph. Byz.* s. Βούνειμα. Unter Opfern, die man mehreren homerischen Helden oder ihren Nachkommen in Tarent darbringt, werden auch solche zu Ehren der Laertiaden genannt: *Ps.-Aristot. Mirab. Auscult.* 106. Ein Altar des Od.

(fraglich, ob von ihm oder ihm zu Ehren errichtet) findet sich auf Meninx vor der kleinen Syrte: *Strab.* 17, 834. Über andre Tempel- und Städtegründungen des Od. vgl. u. Od.' Chlamys und kleinen Brustharnisch bewahrte man als Reliquien im Apollotempel zu Sikyon auf: *Ampel. lib. memor.* 8, 5. In Engyion auf Sizilien, einer angeblich kretischen Kolonie, waren unter andern Weihgeschenken auch Waffenstücke des Od. zu sehen, mit der Aufschrift *Οὐλίξου*: *Poseidonios* bei *Plut. Marc.* 20. Bei Circei, wo ein Heiligtum der Kirke und ein Minervatempel standen, ward eine *φιάλη* des Od. gezeigt: *Strab.* 5, 232; Schilde und Schiffsschnäbel von ihm sah man im Athenetempel der Stadt *Ὀδύσσεια* in Hispania Baetica (*Poseidonios* und *Asclepiades Myrleanus* bei *Strab.* 3, 157, vgl. 149).

Der stattlichen Ahnenreihe des nachhomerischen Od. (s. o.) entspricht seine ansehnliche Nachkommenschaft. Erstens erzeugt er mit Penelope, außer Telemach, den Arkesilaos: nach *Eugammons Telegonie* (*Eustath.* p. 1796, 50), bei seiner Heimkehr den Ptoliporthes: nach der *Thesprotis* (*Paus.* 8, 12, 6). Auch Pan (s. d.), sonst häufig bezeichnet als Sprößling der Penelope und ihrer sämtlichen Freier (*Duris von Samos, fr.* 42, b. *Müller, fr. h. Gr.* 2, 479. *Schol. Theocr.* 1, 3. *Serv. Aen.* 2, 44) oder wenigstens des einen Freiers Antinoos (*Apollodor epit.* 7, 38 p. 237 *W.*), oder des Apollon und der Penelope (*Pindar. fr.* 100 *Bgk.*[4], *Euphorion fr.* 164 in *Mein. Anal. Alex.* 158) oder des Hermes und der Penelope (*Herod.* 2, 145. *Cic. Nat. deor.* 3, 55. *Hygin. f.* 224. *Lucian, Göttergespräche* 22, 2. *Nonn. Dion.* 14, 92. *Plutarch. Moral.* 419 d), aber einer andern Penelope (*Tzetz. Lyc.* 772), nämlich einer arkadischen Nymphe, erscheint vereinzelt als Sohn von Od. und Penelope: *Schol. Theocr.* 1, 123; vgl. *Roscher, Geburt des Pan, Philol.* 53, 362 f.; 56, 61. Zweitens sind besonders zahlreich Od.' Kinder von der Kirke (s. d.): vor allen Telegonos (er oder Teledamos wird irrtümlich Sohn der Kalypso genannt: *Eustath.* p. 1796, 47). *Hesiod*, der, wie aus *Eustathios* zu schliefsen, den Telegonos noch nicht kennt (*Theog.* 1014 ist erst späteres Einschiebsel, falls überhaupt das Ende der *Theogonie* echt ist), erwähnt dagegen als Od.' und Kirkes Kinder Agrios (? vgl. *Rzach* zu der Stelle) und Latinos: *Theog.* 1013; nur Latinos (s. d.) wird Sohn jenes Paares auch genannt: *Ps.-Skymn.* 227. *Steph. Byz.* s. *Πραίνεστος*. *Solin.* 2, 9. *Serv. Aen.* 12, 164. *Eustath.* p. 1379, 20 und zu *Dion. Perieg.* 350 (dagegen als Sohn von Od. und Kalypso bezeichnet: *Apollodor. epit.* 7, 24 p. 233 *W.*); ferner Auson (s. d.), der aber bisweilen (*Schol. Apoll. Rhod.* 4, 553. *Ps.-Skymn.* 229) gleichfalls Sohn des Od. von Kalypso genannt wird (vgl. u.); sodann die drei italischen Gründungsheroen Romos, Anteias und Ardeas (s. d.): *Xenagoras* bei *Dion. Hal.* 1, 72; *Steph. Byz.* s. *Ἄντεια* und *Ἀρδέα*; nur eine andre Benennung für Romos ist Romanos, der, obwohl Sohn von Od. und Kirke, aller mythischen Chronologie zum Trotz, Roms Gründer genannt wird: *Plut. Romul.* 2, 2; ferner Kasiphones (s. d.); endlich als einzige Tochter Kassiphone (s. d. und Artikel Kirke). Drittens: Von Od. und Kalypso stammen (abgesehen von den fälschlich genannten Söhnen Telegonos oder Teledamos, Latinos und Auson, vgl. o.) ab: Nausithoos (infolge einer Verwechselung nach *Hygin. f.* 125 Sohn der Kirke) und Nausinoos: *Eustath.* p. 1796, 49. Viertens: Von Od. und der Thesproterin Kallidike: Polypoites (*Eugammons Telegonie* nach *Proklos*). Fünftens: Von Od. und Euippe, einer Doppelgängerin Kallidikes: Leontophron oder Doryklos (*Lysimachos* bei *Eustath.* p. 1796, 51), bei *Sophokles* unter dem Namen Euryalos Titelheld der erwähnten Tragödie (s. o., *Parthen. Erot.* 3). Sechstens: Von Od. und der Tochter des aitolischen Königs Thoas: Leontophonos (s. o., *Apollodor. epit.* 7, 40 p. 237 *W.*). Vgl. unten die Übersicht.

Unter vielen späteren Nachkommen verdienen der Kuriosität halber Erwähnung: Homer, als Sohn von Telemach und Nestors Tochter Polykaste, nach einem von der Pythia dem Kaiser Hadrian erteilten Orakel: *Certam. Hom. et Hes.* in *Westerm. Mythogr.* 34, 22. 35, 3. *Suid.* s. *Ὅμηρος*; dann der attische Redner Andokides, als Nachkomme von Telemach und Nausikaa: *Hellanikos* bei *Suid.* s. *Ἀνδοκίδης*, vgl. *Plut. Alcib.* 21 (*Müller, fr. h. Gr.* 1, 52); vgl. *Töpffer, Att. Geneal.* 84 f., endlich die römische *gens Mamilia*, die ihren Ursprung herleitete von Mamilia, einer Tochter von Telegonos, dem angeblichen Gründer von Tusculum: *Liv.* 1, 49; *Dion. Hal.* 4, 45; *Fest.* p. 130 s. Mamil.; vgl. auch die Münzen mit der Inschrift C. Mamilius Limetanus und dem Bilde des Od. und seines Hundes Argos: *Eckhel, D. N.* 5, 242 f.; *Mommsen, Röm. Münzw.* 602.

Übersicht.

1) Penelope:	2) Kirke:
Telemachos, Arkesilaos, Ptoliporthes, Pan.	Telegonos (= Teledamos?), Agrios, Latinos, Auson, Romos (= Romanos), Anteias, Ardeas, Kasiphones, Kassiphone. [Nausithoos].
3) Kalypso:	4) Kallidike:
Nausithoos, Nausinoos; [Telegonos] [Latinos] [Auson].	Polypoites.
5) Euippe:	6) Thoas' Tochter:
Leontophron (= Doryklos?) (= Euryalos?).	Leontophonos.

Typischer noch denn als Stammvater ist Od. als Seefahrer und Städtegründer. Die Schauplätze seiner Wanderungen zu ermitteln, überhaupt die Rätsel mythologischer Geographie zu lösen, ist natürlich dieses Ortes nicht. Einige alte Philosophen warnen vor einer solchen Forschung: der Kyniker *Diogenes* (*Mullach, fr. ph. Gr.* 2, 307), der Kyrenaiker *Bion* (ibid. 2, 423) und der jüngere *Seneca* (*epist.* 88), vgl.

Ulix. Com. 363. Dennoch gilt es, wenigstens zu einigen Fragen Stellung zu nehmen. Auf eine Irrfahrt im Osten, am Pontos Euxeinos, deutet, wie *v. Wilamowitz* (*Homer. Unters.* 167) vermutet, fast allein noch der von *Pherekydes* (*Schol.* μ 257) überlieferte Name des durch die Skylla vertilgten Gefährten Sinopos hin, den man von der Stadt Sinope nicht werde trennen wollen. Indes dieser bloſse Name erscheint zu wenig beweiskräftig, wenn man erwägt, daſs er oder der Name der Stadt in der Bedeutung trunksüchtig (vgl. *Hekataios* in *Schol. Apoll. Rhod.* 2, 946. *Etym. Magn.* p. 713) den ionischen Griechen geläufig sein konnte, bevor er auf die pontische Stadt bei ihrer Kolonisierung durch die Milesier als Eigenname übertragen ward.

Auch auf die Verwandtschaft, die zwischen Aiaie und Aie, den Namen der Kirkeinsel und des Zieles der Argonautenfahrt, obwaltet, ist kaum mit *v. Wilamowitz* (a. a. O. 165) viel Wert zu legen; denn beide Wörter bedeuten Land, und diese Bezeichnung konnte als Benennung eines bestimmten Landes in ganz verschiedenen Gegenden festwachsen. Ebensowenig kommen die allerdings auch am Schwarzen Meere seſshaften Kimmerier hier in Betracht, weil die *homerischen* ausdrücklich im Westen angesetzt sind (λ 14 f.). Da ist es gewiſs weit eher statthaft, die Symplegaden des Argonautenzuges und die Plankten der Odyssee zu identifizieren: beide Namen bedeuten dasselbe (*G. Curtius, Philol.* 3, 3), ihr Wesen wird ungefähr gleich geschildert, und namentlich wird die Durchfahrt durch die Plankten von Iason wie nachmals von Od. bezeugt: μ 69 f.; ψ 327. Daher schon die Gleichsetzung von Plankten und Symplegaden bei *Strab.* 3, 170; *Plin. N. H.* 6, 32; *Eustath.* p. 1711, 56 f.; vgl. *Kirchhoff, Homer. Odyssee* 288. Doch wie wenig die Identifizierung, selbst wenn sie unanfechtbar wäre, für den Standort am Schwarzen Meere beweist, erhellt gerade aus *Strabo*, der zwar, wie gesagt, Plankten und Symplegaden gleichsetzt, aber sie fern im Westen an den Säulen des Herakles lokalisiert, wie ja auch sonst die Argonautensage (s. d.) sich nicht auf den Pontos Euxeinos beschränkt, sondern sich über das adriatisch-ionische Meer, selbst nach Italien und Libyen hin ausdehnt. Eine Ansetzung des Odysseusmythus am Schwarzen Meer ist daher unmöglich. Wenn ferner *v. Wilamowitz* 162 eine ursprüngliche Überlieferung annimmt, nach der Od. zu Lande, quer durch die Balkanhalbinsel, nach Hause oder doch nach Epeiros gelangt sei, so unterliegt auch dies ernsten Zweifeln. Nach dem Abzug von Troja finden wir ihn ja zuerst in dem thrakischen Maroneia wieder (vgl. o.): hier trifft er mit Neoptolemos zusammen, der auf dem Landwege nach Molottien weiterzieht (*Agias' Nosten* nach *Proklos*). Daſs nun Od. ihn begleitet habe, ist unerweislich. Denn wenn er auch später der Penelope in erdichteter Erzählung berichtet, er sei dort gewesen, so erklärt sich dies aus dem jeweiligen Verkehr zwischen Ithaka und dem nahen Festland, auf das sich ja sogar Od.' Herrschaft erstreckte (s. o.) und zu dem sich ja seine Beziehungen auch nach der Heimkehr so vielfach erneuerten, daſs ihm daraus sogar nachmals Kultstätten bei den aitolischen Eurytanen und in Epeiros erwuchsen (s. o.). So bleibt gewiſs schon nach der ältesten Fassung der Sage nur der Weg zur See für die Heimkehr übrig, und wir lenken damit zugleich in die *homerische* Überlieferung ein. Wo mag man sich nun nach ihr den Schauplatz der Odysseusabenteuer zu denken haben? Ausdrücklich wird bezeugt, Od.' Irrfahrten seien zuerst von *Hesiod* in der Gegend um Sizilien und Italien und im Tyrrhenischen Meere angesetzt worden: *Strab.* 1, 23. *Schol. Apoll. Rhod.* 3, 311. Daraus ist aber gewiſs nicht zu schlieſsen, daſs man vor *Hesiod*, also etwa *Homer* selbst, sich die Abenteuer in den griechischen Meeren gedacht habe; denn wenn auch gelegentlich Kirkes Grab in die Bucht von Eleusis auf eine der Pharmakusen verlegt wird (*Strab.* 9, 395) oder die Insel der Kalypso (s. d.) nach der einen Auffassung in der Nähe von Kreta lag, so fehlt doch für andere Orte ein Anhalt, als seien auch sie im östlichen Meere zu suchen, durchaus; für sie ist hier gleichsam kein Raum. *Hesiod* hat demnach für die *Odyssee* und ihren Schauplatz nicht eine ganz andre Gegend angenommen, sondern die *homerische* Erzählung nur an gewissen Lokalen des Westens festgelegt und damit die mythische Geographie für immer in eine hellere Beleuchtung gerückt. Gleichwohl bleiben noch genug Zweifel übrig; ja es wird stets bei dem Ausspruch des *Eratosthenes* (*Strab.* 1, 24. *Eustath.* p. 1645, 64) sein Bewenden haben: φησὶ τότ' ἂν εὑρεῖν τινα, ποῦ Ὀδυσσεὺς πεπλάνηται, ὅταν εὕρῃ τὸν σκυτέα τὸν συρράψαντα τὸν τῶν ἀνέμων ἀσκόν. Vgl. *Hergt: Quam vere de Ulixis erroribus Eratosthenes iudicaverit*, Diss. Erlang. 1877. Selbst wenn wir aber diesen Verzicht in der Bescheidenheit zu weitgehend finden und mit *Hesiod* Od.' Abenteuer im Westen ansetzen, dürfen wir doch den uralten Streit, ob sich jene Irrfahrten über die Säulen des Herakles hinaus auf den Ozean ausgedehnt (*Krates von Mallos* bei *Gell. N. A.* 14, 6) oder auf das Mittelländische Meer beschränkt haben (*Aristarchos: Gell.* a. a. O.; *Kallimachos: Strab.* 1, 44; *Polybios:* ib. p. 20), auf sich beruhen lassen (vgl. *Ukert, Bemerkungen zu Homers Geographie* 5 f. 27 f. *Berger, Gesch. d. wissenschaftl. Erdkunde d. Griech.* 3, 117 f. 122 f.). Gehen wir lieber den von den Alten bezeichneten Spuren des Od. nach. Bei der Fahrt um das Vorgebirge Maleia wird er vom Nordwind an der Insel Kythera vorüber zu den Lotophagen (s. d.) getrieben. Seine Anwesenheit bei ihnen in Libyen wird bezeugt für Leptis Neapolis: *Dion. Perieg.* 205 f. oder für die groſse Syrte bei Kyrene: *Strab.* 3, 157, vgl. 17, 829; *Eustath.* p. 1616, 40, aber auch für die Insel Meninx vor der kleinen Syrte, wo der schon erwähnte Altar des Od. stand: *Strab.* 17, 834. Andere Lokalisierungen der Lotophagen weisen schon auf Sizilien hin, wo sie bei Akragas oder Kamarina wohnen sollten: *Schol.* κ 1; *Eustath.* p. 1644, 40. Diese Insel galt aber

auch als Heimat der Kyklopen (s. d.), weshalb hier namentlich *Euripides'* Satyrdrama spielt: 20. 95. 114. 366. 703. Möglich, daſs *Homer* (falls er überhaupt eine bestimmte Örtlichkeit im Sinne hatte) unter dem einäugigen Polyphem mit seinen steinschleudernden Wutausbrüchen den Ätna verstand, der ihm aus den Erzählungen der Schiffer bekannt sein konnte. — Sizilien kommt noch mehrmals als Schauplatz der Abenteuer des Od. zur Geltung. Sein südliches Vorgebirge war angeblich nach dem Gefährten Pachynos benannt, hieſs aber auch geradezu Odysseuskap: *Lycophr. Al.* 1029. 1182. Hier sollte auch der Held zur Versöhnung der von ihm einst gemiſshandelten Hekabe ein Kenotaph mit Totenspenden gestiftet haben: ibid. 1181. Andere Zeugnisse seiner Anwesenheit wies man in einem Tempel zu Engyion auf Sizilien: *Poseidonios* bei *Plut. Marcell.* 20 (vgl. o.). Von einem Schiffbruch des Od. bei Mylai (*πρὸς Μύλας* Lesart *Scaligers*) berichtet *Ptolem. N. H.* in *Westerm. Mythogr.* 192: er habe dabei Achills im Waffenstreit gewonnenen Schild verloren, der vom Meere weit hinweg zur Sühne an Aias' Grabmal getrieben worden sei (s. o.). Die im Altertum herrschende Ansicht, die Insel *Θρινακίη* sei Sizilien (vgl. dagegen *Völcker, Homer. Geogr.* 119 f. *Hergt* a. a. O. 35 f.), spezialisiert *Appian* (*bell. civ.* 5, 116) dahin, daſs er „die Rinder des Helios und den Schlaf des Od." in dem Städtchen Artemision bei Mylai ansetzt. Endlich werden auch die Laistrygonen (s. d.), die manche wegen der kurzen Nächte im hohen Norden suchten (vgl. *Krates* in *Schol.* κ 86. *Eustath.* p. 1649, 27. *Gemin. elem. astronom.* 5. *Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde* 1, 5 f. *H. Martin, les longs jours et les courtes nuits du pays des Laistrygons suivant Homère, Annuaire de l'association pour l'encouragement des études Grecques en France,* 1878 p. 22 f.; *v. Wilamowitz* a. a. O. 168), in Leontinoi auf Sizilien angesetzt: *Strab.* 1, 20; *Eustath.* p. 1649, 15. Doch fanden die römischen Schriftsteller sie lieber bei Formiae in Italien: *Cic. ad Att.* 2, 13, 2; *Ov. Met.* 14, 233 f. Die Meerenge zwischen der Insel und dem italischen Festland hielt man seit Alters für den Sitz von Skylla und Charybdis; daſs Od. sie passiert, bezeugt *Thukydides:* 4, 24, 5. Als die Aiolosinsel wird bald Strongyle (j. Stromboli, vgl. *Strab.* 6, 276), bald Lipara (ib. 1, 20) genannt. Letzteres ist identisch mit Meligunis, wo Od.' Liebesabenteuer mit Aiolos' Tochter Polymele spielt: *Parthen. Erot.* 2 (s. o.). Unter den Orten des Festlandes von Italien ist zunächst der von Od. in Bruttium errichtete Minervatempel zu nennen: *Solin.* 2, 8. Bei Temesa (Tempsa), schon α 184 erwähnt, wird Polites, einer der von Kirke in Schweine verwandelten Gefährten des Od. (κ 224), von den Bewohnern des Landes wegen eines Ehebruchs erschlagen: *Strab.* 6, 255; *Paus.* 6, 6, 7. Über eine Kultstätte des Od. und andrer homerischer Helden in Tarent (*Ps.-Aristot. Mirabil. Auscult.* 106) vgl. o. Am lacinischen Vorgebirge suchte man auch die Wohnung der Kalypso: *Skylax* 13, die aber auch in Kampanien am Avernersee angesetzt wird: *Dio Cass.* 48, 50. Ein förmliches kampanisches Itinerar des Od. giebt *Lykophron: Al.* 688 f. Von den Laistrygonen her gelangt er, auf ein einziges Schiff angewiesen (κ 132), zur Insel Pithekussa (j. Ischia): *Lycophr. Al.* 691. Nach seinem Steuermann Baios, den er auf dem nahen Festlande begräbt, hat Baiae den Namen: ibid. 694; *Strab.* 1, 26; 5, 245; *Beloch, Campanien* 181; ebenso wie nach seinem Gefährten Misenos das Kap Misenum: *Strab.* 1, 26; 5, 245. Hierhin verlegte man aber auch den Eingang in die Unterwelt. Daſs Od. hierher zur Befragung des Totenorakels gekommen sei, erzählt *Strab.* 5, 244. Nach *Lycophr.* 698 f. hängt er im Haine der Persephone als Weihgeschenk für sie und ihren finstern Gatten seinen Helm auf. Weil man hier den Eingang zum Tartaros sah, wurden hier auch die Kimmerier (s. d.) lokalisiert (ibid. 695; *Strab.* a. a. O.; *Plin. N. H.* 3, 61), die man dagegen λ 14 f. im äuſsersten Westen findet (s. o.). Am südlichen Ende des heutigen Golfs von Neapel bekundete der Athenetempel auf dem Vorgebirge der Seirenen, ein *ἵδρυμα Ὀδυσσέως*, den einstigen Besuch des Helden, der ebendort, bei der Vorüberfahrt an den Inseln der Jungfrauen, ihren Lockungen glücklich entronnen war: *Strab.* 5, 247. In der Nähe, bei Misenum, hieſsen drei andre kleine Eilande *Κίρκης νῆσοι*: *Ps.-Skymn.* 225; gewöhnlich aber galt für den Aufenthaltsort der Zauberin das Vorgebirge Circei, *Κιρκαῖον*; auch hier zeigte man in einem Athenetempel Reliquien des Od.: *Strab.* 5, 232.

Dem Mythographen lag es nahe, Od. in Italien mit Aineias in Verbindung zu bringen. *Hellanikos* hat dies wohl noch nicht gethan; denn bei *Dion. Hal.* 1, 72 ist mit *cod. Urbin.* statt *μετ' Ὀδυσσέως* wohl *μετ' Ὀδυσσέα* zu lesen, wodurch sich eine vermeintliche gemeinsame Einwanderung von Aineias und Od. sowie die Gründung Roms durch beide Helden erledigt. Eine Begegnung des Aineias mit Od. in Italien, mehr unfreundlicher Art, erwähnt allerdings *Dion. Hal.* 12, 16, läſst aber die Wahl zwischen diesem und Diomedes; als Aineias einen der beiden alten Gegner bei einem Opfer sich habe nahen sehen, habe er das Haupt verhüllt, ein sakraler Brauch, der sich forterhielt. Dagegen ist ihr Zusammentreffen prophezeit: *Lycophr. Al.* 1242 f., vgl. *Tzetz.* zu 1244 (wohl nach *Timaios: Schwegler, R. G.* 1, 404, 34; *Holzinger, Lyk. Al.* S. 340). Aineias vereinigt sie darnach in Tyrsenien mit Od., der hier Nanos heiſst (s. d.) und dem Troer unterwürfig und kniefällig begegnet, sowie mit den mysischen Prinzen Tarchon und Tyrrhenos, Telephos' Söhnen, und gründet im Lande der Aboriginer (Boreigonen) dreiſsig Burgen. Über Od.' und Kirkes Söhne Agrios und Latinos, die „gar fern im Winkel der heiligen Inseln (d. h. Siziliens und Italiens) sämtliche hochberühmte Tyrsener beherrschen" (*Hesiod. Theog.* 1015 f.), sowie über Od.' Auswanderung von Ithaka nach Tyrsenien und seinen dortigen gewaltsamen Tod (*Theopomp* bei *Müller, fr. h. Gr.* 1, 296; *Lycophr. Al.* 805 mit *Tzetz.*) s. o. Die Stadt Gortynia, in der er erschlagen ward, erkennt

man in Cortona in Etrurien (anders *v. Wilamowitz, Homer. Unters.* 190, der nicht an die italischen Etrusker, sondern an die makedonischen Tyrsener und ihre Stadt Gortynia, *Thuk.* 2, 100, denkt) Sein etruskischer Name Nanos wird entweder mit Zwerg (vgl. Γ 193, ζ 230) oder mit πλανήτης (vgl. *C. I. G.* 1907, 11: ὅ τε πλανάτας ἐστὶ Λαέρτου γόνος) erklärt. Doch scheint es gerade wegen der letzteren Bedeutung, als habe man mit einem etruskischen Abenteurer Nanos (s. d.) den Od. nur vermengt, zumal der früher erwähnte Tod des Od. in Etrurien zu den Schicksalen des griechischen Helden wenig stimmt und ersterer, im Gegensatz zu dem beweglichen und umgänglichen *homerischen* Od., als unfreundlich und schläfrig, ja trotz seines Sieges über Ilion als demütig gegen den ausgewanderten Troer geschildert wird: *Plut. d. aud. poet.* 8; vgl. *O. Müller-Deecke, Etrusker* 1, 87 f.; 2, 281 f. Dafs gleichwohl der echte griechische Od. den Etruskern wohl bekannt war, beweist die bildende Kunst.

Aufserhalb der Säulen des Herakles (*Strab.* 3, 157; *Serv. Aen.* 6, 107) lassen sich, abgesehen von der unsicheren, z. T. völlig phantastischen Deutung homerischer Örtlichkeiten bei antiken und modernen Gelehrten (bes. *Krichenbauer, Od.' Irrfahrt als Umschiffung Afrikas erklärt, Progr. Znaim* 1877, wo sämtliche Abenteuer an den östlichen und westlichen Gestaden oder Küsteninseln des Schwarzen Erdteils untergebracht werden, ja die älteste *Odyssee* als Südpolexpedition um 1450 v. Chr. erscheint; vgl. *Burs. Jahresber.* 1877, 1, 155 f.), Od.' Spuren an folgenden Punkten verfolgen: In Iberien, und zwar im Gebirge Turdetaniens, steht nicht fern von der phoinikischen Kolonie Abdera die Stadt Ὀδύσσεια und in ihr, wie schon erwähnt (s. o.), ein Athenetempel mit Reliquien des Od.: *Strab.* 1, 157, vgl. 149 und 1, 21; *Eustath.* zu *Dion. Perieg.* 281 und p. 1379, 21; bei *Steph. Byz.* Ὀδυσσεῖς genannt. *Strabo* unterscheidet davon wohl Ὀλυσιπών in Lusitanien (3, 152), das jedoch unter dem Namen Olisipone (*Solin.* 23, 6. *Mart. Cap.* 629) mit Ὀδύσσεια verwechselt und daher als Gründung des Od. bezeichnet wird. Erst vermöge dieser, wohl irrigen, Gleichsetzung erscheint Od. als sagenhafter Gründer von Lissabon, und nach ihm nannte man dort auch ein Vorgebirge, das angeblich den nördlichen Ozean vom südlichen trennt; doch vgl. *Forbiger, Handb. d. alten Geogr. v. Eur.*[2] 31. 49. — Ferner wird der Stadt Elusa und den Elusates (*Caes. b. G.* 3, 27, 3) zuliebe das von Od. besuchte Schattenreich (Elysium) nach Gallien verlegt: *Claudian. ad Rufin.* 1, 124. Sodann zeigte man einen Altar mit griechischer Inschrift, den Od. errichtet haben sollte, in Caledonia: *Solin.* 22, 1. Am merkwürdigsten ist endlich die Notiz, er sei auch nach Germanien gelangt und habe Asciburgium am Rhein gegründet, wofür gleichfalls ein Altar mit einer Widmung an seinen Vater Laertes als Zeugnis dient: *Tac. Germ.* 3; vgl. die Erklärungen der Stelle und *Pauly-Wissowa, Realenc.* 2, 1523. Wahrscheinlich hat man das heutige Dorf Asburg bei Mörs auf dem linken Rheinufer zu verstehen. Damit haben wir die äufsersten geographischen Endpunkte der Odysseussage erreicht, die hier, vermittelst einer schwer kontrolierbaren Identifizierung des griechischen Helden mit einer nordischen Göttergestalt, an die altgermanischen Volkssagen angeknüpft hat; vgl. *Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde* 1, 30 f.; 2, 191 A.; 324 f.; *Kretschmer, Einl. in die Gesch. d. griech. Spr.* 85 f. — Begleiten wir schliefslich Od. in die Küstengewässer seines Heimatslandes zurück, so erkennen wir in Korkyra die Insel, die das Altertum fast einstimmig als das Land der Phaiaken betrachtete: *Thuk.* 1, 25; *Aristot.* in *Schol. Apoll. Rhod.* 4, 984; *Strab.* 6, 269; *Solin.* 11, 1; was, entgegen dem Zweifel des *Aristonikos* (*Schol.* ζ 8) und neuerer Gelehrten (*Bursian, Geogr. Griechl.* 2, 358 f.: nichts als ein Utopien oder Schlaraffenland; *Lewy, Jahrb.* 1892 S. 179: Melite), wieder festhält *Zimmerer, Verhandl. d. 41. Philol.-Vers.* 344 f.; vgl. *Kretschmer* a. a. O. 281: Σχερίη (von σχερός, *continens*) = Festland (Ἤπειρος). — Der Leukadische Fels war angeblich benannt nach Od.' vor Ilias gefallenem (Δ 491) Kampfgenossen Leukos (*Ptolem. N. H.* in *Westerm. Mythogr.* 198), ebensowie die von Od. gegründete Stadt Ainos in Thrakien nach einem dort begrabenen gleichnamigen Gefährten des Od. (*Serv. Aen.* 3, 16; anders *Steph. Byz.* s. v.). Über die Veranlassung andrer von Od. auf dem griechischen Festland gestifteter Kultorte (Tempel der Athene Κελεύθεια in Sparta: *Paus.* 3, 12, 4; der Retterin Athene und des Ilischen Poseidon zu Asea in Arkadien: ibid. 8, 44, 4; der Artemis Heurippe zu Pheneos: ibid. 8, 14, 5) und der dem Od. zu Ehren errichteten Stätten (Altar zu Trampya in Epeiros; Orakel bei den aitolischen Eurytanen: *Lycophr.* 799 f. mit *Tzetz.*, vgl. auch *Steph. Byz.* s. Βούνειμα; Reliquienstätte in Sikyon: *Ampel. lib. memor.* 8, 5; Heroon in Sparta: *Plut. Quaest. Gr.* 48) s. o.

Der Charakter des nachhomerischen Od. bezeichnet, vermöge der vielseitigen, nicht immer einheitlichen und folgerichtigen Fortentwickelung der Lebensschicksale, eine Weiterbildung der homerischen Heldengestalt, freilich oft im Sinne der Vergröberung und Herabziehung. Vgl. *Mahaffy, the degradation of Odysseus in Greek litterature, Hermathena* 2, 265 f. Die meisten homerischen Merkmale sind als Grundzüge des Bildes festgehalten, das aber durch die lebhafte Schattierung und die Ausführung nebensächlicher Linien hie und da verzerrt ist. Beibehalten wird in der späteren bildenden und dichtenden Kunst seine zwar nicht imponierende, aber doch männlich schlichte, kräftige Erscheinung; von Geistesgaben: kriegerischer Sinn, Beredsamkeit, besonnene Klugheit und erfindungsreiche List; von Herzenstugenden: Pietät gegen Götter, Angehörige und Volksgenossen, unverwüstliche Hilfsbereitschaft, Nationalgefühl und Vaterlandsliebe, ausharrende Geduld. Für alle diese Eigenschaften bietet die nachhomerische Sage zahlreiche Belege. *Non formosus erat,* sagt *Ov. A. A.* 2, 123; *ore hilari statura media* schildert ihn *Dar. Phryg.* 13; vgl. ferner *Alex. Aphrodis.*

bei *Förster, Physiognom.* 2, 283: — οἱ βραχεῖς τῷ σώματι τῶν μακρῶν φρονιμώτεροι. — διὸ καὶ Ὅμηρος Ὀδυσσέα μὲν βραχὺν καὶ φρόνιμον λέγει, Αἴαντα δὲ μακρὸν καὶ μωρότερον. Ausführlich ergehen sich in der Beschreibung seines Äufseren die Byzantiner, *Tzetz. Posth.* 672f.: αὐτὰρ Ὀδυσσεὺς ἡλικίην μέσος ἦν ἰδὲ γάστωρ, λευκός, ἁπλόθριξ ἠδὲ κατάρριν γλαυκιόων τε, und ähnlich *Isaak Porphyrogennetos* in *Polemon. declamat.* p. 81 *Hink:* λευκὸς τῷ σώματι, ἁπλόθριξ, εὐπώγων, μαλακόχρους, μιξοπόλιος, συνόφρυς, εὔρινος, προγάστωρ. Noch *Eustath.* p. 1799, 10 beschäftigt sich mit dem Widerspruch der Angaben über Od.' Haar bei *Homer* (s. o.) und sucht die beiden Farben mit Beziehung auf die Sinnesart des Helden bildlich zu erklären. *Philostratos* ist der einzige, der ihm hierin, wie in andern Punkten, etwas am Zeuge flickt mit seinem Zweifel, ob er, ἔξωρος τῶν ἐρωτικῶν καὶ πεπλανημένος τοὺς ὀφθαλμοὺς διὰ τὰς ἐννοίας τε καὶ ὑπονοίας καὶ ὑπόσιμος, den Seirenen könne gefallen haben (*Heroic.* 11). Mit *Homer* ist die nachhomerische Dichtung ferner im wesentlichen einig über Od.' Kriegskunst. Im Wettlauf erwirbt er sich die Gattin, gegen die Mannen des Telephos ficht er persönlich mit; gegen Rhesos mehr in räuberischer Absicht ausgezogen, hat er doch dabei Gelegenheit, sich auch als Kampfesheld zu bethätigen, den Leichnam, ja auch die Waffen des Peliden entreifst er den andrängenden Feinden; dabei, wie auch sonst (*Hygin. f.* 113. *Ov. Met.* 13, 256f. *Paus.* 10, 27, 1. *Tzetz. Hom.* 41. 96f. 116. 195), erlegt er zahlreiche Feinde, bei der Rückkehr von der πτωχεία die Thorwächter, in der Schlacht zwei Priamossöhne (*Dict. Cret.* 4, 7); seine Kühnheit beweist er vor dem Zelt des rasenden Aias (*Soph. Ai.* 82), im hölzernen Pferd, in der Kyklopenhöhle (*Eur. Cycl.* 198f. vgl. mit ι 236), im Kampfe mit den Freiern und ihren Angehörigen. Die *Telegonie* erzählt von erneuten Kriegsthaten, die er an der Spitze der Thesproter vollbringt; und noch als Greis besiegelt er seine Waffentüchtigkeit mit dem Tode im blutigen Zweikampf. Mit Recht wird er daher von *Polybios* (9, 16, 1) ὁ ἡγεμονικώτατος ἀνήρ, von *Eur. Or.* 1405 θρασὺς εἰς ἀλκάν, noch von *Isaak Porphyrogennetos* a. a. O. δυνατὸς πολεμιστής genannt. Wohl steht er, wie bei *Homer*, Helden wie Achill und Aias an Streitbarkeit nach; dafür ist er kriegerischer an Gesinnung, ja der schneidigste Führer der Kriegspartei. Unermüdlich wirkt Od., einmal der gemeinsamen Sache gewonnen, für den Beginn, den gedeihlichen Fortgang und das Gelingen des Unternehmens, dessen Seele und leitender Geist er genannt zu werden verdient. Die wiederholten Werbezüge nach Skyros, die von ihm vermittelte Heilung des verwundeten Telephos, Iphigeniens Opferung, die Zurückforderung der Helena, die Sühneversuche mit Achill in Tenedos wie vor Ilion, die Entsühnung des von Thersites' Blute befleckten Peliden, Helenos' Einbringung, die Aussetzung und Wiederabholung des Philoktet und der Oinotropen, der Raub des Palladions, die Führung der im hölzernen Rofs versteckten Griechen, das Einschreiten gegen den vom Zorn der Götter getroffenen Oiliden, selbst die Tötung des kleinen Astyanax und Polyxenas Hinschlachtung: alles das sind Mafsregeln, durch die er dem Kriege seinen endlichen und dauernden Erfolg verbürgt und um derentwillen er den Beinamen πτολιπόρθιος vollauf verdient; vgl. darüber *Ulix. Posth.* 1, 31f. So ist er denn der geschäftige Vermittler, der vielgewandte Diplomat. Zu dieser Rolle befähigt ihn vor allem eine schlagfertige Beredsamkeit; ist er doch ῥητορικώτατος (*Philostr. Heroic.* 11), ῥήτωρ σοφώτατος (*Iulian. Apost.* p. 145 *Hertlein*), ῥήτωρ πολύτροπος (id. p. 96), τὸ τρόχαλον καὶ τὸ ὀξὺ καὶ τὸ σφοδρὸν καὶ λαμπρὸν τῆς ῥητορικῆς ἔχων (*Dolopatros* bei *Walz, Rhet. Gr.* 6, 10); *facundus* (*Ov. Met.* 13, 92. *A. A.* 2, 123. *Heroid.* 3, 129), *eloquens* (*Dar. Phryg.* 13). Namentlich machen Dramatiker und Rhetoren ihn zum Organ ihrer Redekunst; aber auch die Epiker legen gern durch seinen Mund Proben der eigenen rhetorischen Schulung ab: *Ov. Met.* 13, 128f.; *Stat. Ach.* 1, 911f.; 2, 30f.; *Tryphiodor.* 114f. *Dict. Cret.* 2, 21. 23. Die Sage bietet dem Od. zur Entfaltung seiner Überredungskunst reiche Gelegenheit. Die Reisen nach Skyros und Kypros, die Sendungen nach Mykene, Lemnos und Ilion, die Verhandlungen mit dem verwundeten Telephos und mit dem zürnenden Peliden, die Prozesse gegen Palamedes, gegen den grofsen wie gegen den kleinen Aias, sein Auftreten unter den Phaiaken wie in der Kyklopenhöhle setzen seine rednerische Gewandtheit in helles, bisweilen freilich auch grelles Licht. Dennoch ist er nirgends gewöhnlicher Schwätzer, sondern seine Beredsamkeit ist stets gepaart mit weitsichtiger Klugheit. Vir sapientissimus (*Cic. d. or.* 1, 196), sapientissimus Graeciae (*Tusc.* 2, 48; vgl. *d. leg.* 2, 3), homo prudentissimus (*Petron. Sat.* 105), ὁ συνετώτατος τῶν Ἀχαιῶν (*Lucian. lix. d. calumn.* 28, vgl. *Timon.* 23; *Totengespräche* 9, 4; *Athen.* 4, 158c; *Iulian. Apost.* in *Epistologr.* p. 377 *Hercher*), ὁ σοφώτατος τῶν Ἑλλήνων (*Lucian. d. parasit.* 10), ὁ δεινότατος (hier: der geschickteste und schlauste, *Libanios* ἐγκ. Ἀχ. 4, 933 *Reiske*) ist eben Od. Als Steigerung der erfindungsreichen List des homerischen Helden ist bemerkenswert, dafs ihm, nicht dem Epeios, später auch die Idee des hölzernen Pferdes zugeschrieben wird (s. o.); aber auch der verstellte Wahnsinn, die Versöhnung des unglücklichen Myserkönigs, der Palladionraub gehören ganz der nachhomerischen Sage an. So ist er denn auch in dieser ein ἀνὴρ πραγματικός: *Polyb.* 12, 27. Wegen Od.' Schlauheit ist sein Name hie und da geradezu sprichwörtlich; eine Komödie des *Eubulos* hatte wohl den Titel Ὀδυσσῆς ἢ Πανόπται, womit Schlauköpfe gemeint waren (*Ulix. Com.* 383), eine Satire *Varros: Sesquiulixes* oder *Sesculixes* (*Plin. N. H. praef.* 24. *Non.* p. 28, 12), d. i. Anderthalbodysseus, was einen sehr klugen Menschen bedeuten sollte, Kaiser Caligula nannte seine Urgrofsmutter Livia Augusta wegen ihrer Schlauheit Ulixem stolatum, d. h. einen weiblichen Od. (*Suet. Calig.* 23); daher Ulixice = schlau: *Vit. Paschal.* II. bei *Murator.*

3, 356; vgl. auch *Suid.* s. Ὀδύσσεια, sowie *Sidon. Apoll. ep.* 5, 7: *Ulixis argutias; Cramer, Anecd. Paris.* 1, 398, 19: Ὀδυσσέως συνετώτερος. — Wie bei *Homer* so ist ihm auch in der späteren Sage die Scheu vor den Göttern eigen, was die zahlreichen von ihm gestifteten Kultstätten beweisen. Die ihm geistesverwandte Athene ist auch hier seine hilfreiche und vielgeliebte Gönnerin (vgl. *Soph. Ai.* 14. 34 f. 953. *Philoct.* 134. *Eur. Cycl.* 350. *Rhes.* 608 f.). Sie unterstützt ihn bei seinen Unternehmungen, verschafft ihm Ehren (so auch den Kampfpreis im Waffenstreit) und schützt ihn vor Gefahr, vgl. *Max. Tyr. diss.* 2, 38, 233. Auch wie er die Entsühnung Achills von der Verwundung des Telephos und von der Tötung des Thersites sowie die Verurteilung des Oiliden wegen seines Frevels an der Priesterin Kassandra betreibt, ist für Od.' Scheu vor den Göttern bezeichnend. Für die Liebe zu den Seinen ist der vollgiltigste nachhomerische Beleg sein erheuchelter Wahnsinn, durch den er sich dem Krieg entziehen, dafür aber den Angehörigen erhalten will: *Ov. Met.* 13, 301. *Schol.* ω 119. *Eustath.* p. 1956, 10. *Georgios* b. *Walz, Rhet. Gr.* 1, 552. Die Treue gegen die Freunde wird oft gerühmt, so die Anhänglichkeit an Agamemnon: *Aisch. Ag.* 814, vgl. *Soph. Ai.* 1331; πιστὸς φίλοις heifst er *Eur. Or.* 1405, vgl. *Cycl.* 481, sowie *Dio Chrys. or.* 52, 12; 59, 1 f.. Dem Menelaos sucht er erst in Troja durch die Kraft seiner Rede die Gattin zurückzugewinnen und verhilft ihm dann, nach dem Fall der Stadt, thatkräftig zu ihrer Wiedereroberung. Dem unglücklichen Ende des gedemütigten Telamoniers widmet er edles Mitgefühl: *Soph. Ai.* 121 f. und zollt ihm im Tode rückhaltlose Anerkennung: 1316 mit *Schol.* 1319. 1336 f. 1345. 1355. 1376 f., was ihm verdientes Lob einträgt: 1374 f. 1381 f. 1399. Noch bei *Isaak Porph.* a. a. O. heifst er ἠθικός, μεγαλόψυχος, εὐόμιλος. Zu rühmen ist ferner die Uneigennützigkeit, mit der er dem herbeigeholten Neoptolemos die eben erst errungenen Waffen des Achill überläfst: *Lesches* nach *Proklos.* Am häufigsten aber wird er während des Krieges in Verbindung mit Diomedes genannt: bei der Anwerbung Achills (*Philostr. iun. Imag.* 111; *Stat. Ach.*); der Abholung Iphigeniens (*Hygin. f.* 98); der Zurückforderung Helenas (*Dict. Cret.* 2, 20. *Dar. Phryg.* 16. *Tzetz. Anteh.* 154 f.); der Tötung des Philomeleides (*Eustath.* p. 1498, 65); der Ermordung des Palamedes (*Stasinos' Kyprien* nach *Paus.* 10, 31, 2); dem Abenteuer mit Rhesos und Dolon; der Einbringung des Helenos (*Dict. Cret.* 4, 18); der Versöhnung Philoktets (die Belege vgl. o.); der Herbeiholung des Neoptolemos (die Stellen s. o.); dem Raube des Palladion (s. o.); vgl. auch *Xen. Ven.* 1, 13. *Ov. Met.* 13, 100. 241 f. *Dict. Cret.* 5, 253. Über den Bund beider Helden treffend *Apul. de deo Socr.* 18, 159 *Goldb.: — consilium et auxilium, mens et manus, animus et gladius,* und *Eustath.* p. 813, 60: γίγνεται τῷ μὲν Ὀδυσσεῖ χεὶρ ὁ Διομήδης δραστικωτάτη, τῷ δὲ Διομήδει ὁ Ὀδυσσεὺς λόγος ἔμπρακτος. So ist er denn auch wegen dieser Hilfsbereitschaft sprichwörtlich geworden, vgl. *meus Ulixes* = mein Helfer und Berater: *Plaut. Pseudul.* 1063, *Menaechm.* 902. Aber nicht nur sein warmes Nationalgefühl, das sich in diesen Thaten ausspricht, sondern auch seine Liebe zur Heimat wird nach *Homer* noch anerkannt: *Ov. Pont.* 4, 14, 35, vgl. 1, 3, 33 f. *Clem. Alex. Protrept.* 9, 85, 25 *Sylb.* Wegen der Leiden, die er fern vom Vaterlande erduldet, wird er oft bemitleidet: *Plaut. Bacch.* 5: *Ulixem audivi fuisse aerumnosissimum; Verg. Aen.* 3, 613. 691: *infelix; Cul.* 125: *maerens; Hor. Epod.* 17, 16: *laboriosus; Propert.* 3, 22, 37. *Sabin.* 1, 1: *miser;* vgl. auch *Theogn.* 1123; *Ov. Trist.* 1, 5, 57 f. Aber er erträgt sie mit unerschütterlicher Geduld, deren Muster er oft genannt wird: *Hor. Epist.* 1, 2, 18; *Ov. Pont.* 4, 10, 9; *Aelian. H. A.* 5, 54; *Epictet. diss.* 3, 26, 33; vgl. auch *Archytas* bei *Mullach, fr. phil. Gr.* 1, 557: τλάμων; *Hor. Epist.* 1, 7, 40: *patiens. Senec. de const.* 2: (wie Hercules) *laboribus invictus;* daher, wie jener, der Patron der Stoiker.

Sind demnach im Charakter des nachhomerischen Od. die hauptsächlichsten Eigenschaften und Heldentugenden des homerischen beibehalten, so werden sie doch teilweise verdunkelt durch völlig neue Züge. Statt sein Bild zu verklären, ist die gewaltsame Herleitung seiner Abstammung von zwei göttlichen Ahnherren eher geeignet, es zu vergröbern oder doch mit einem erdichteten Glanze zu umgeben. Die Zurückführung des Stammbaumes bis auf Zeus dient nur seiner Absicht, dem Nebenbuhler Aias ebenbürtig zu sein. Hermes aber als Vater des Autolykos sowie als Urahn von Sinon und Od. stellt eine künstliche Verbindung zwischen geistesverwandten Helden her, die einander wert sind. Noch mehr gilt dies von der aufserehelichen Herkunft des Od. von dem Erzschelm Sisyphos (s. o.). So erklärt sich als Erbteil die Verschlagenheit und Hinterlist, die, schon in der *Doloneia* vorhanden, in der nachhomerischen Dichtung häufig die scharfblickende Klugheit des homerischen Helden überwuchert, zugleich auch seinen kriegerischen Sinn oft völlig verdrängt und, während jene uneigennützig der gemeinsamen Sache dient, bisweilen nur einem krassen Egoismus frönt. Der verstellte Wahnsinn, der hie und da aus Liebe zu Familie und Heimat erklärt wird, erscheint noch öfter als Akt unkriegerischer Feigheit (s. o.). Das an sich gemeinnützige Verlangen, Iphigenien zu opfern, Philoktet auszusetzen, streng den Verrat des Palamedes und den Frevel des Oiliden zu ahnden, wird dem Od. meist als Haschen nach Volksgunst, als Neid, als Selbstsucht ausgelegt. Namentlich in seinem Verfahren gegen Palamedes wird er geradezu als Meuchelmörder oder doch als böswilliger Ränkeschmied gebrandmarkt; der Waffenstreit stellt ihn als vollendeten Intriganten blofs, und die Beredsamkeit, durch die er bei *Homer* glänzt, verkehrt sich hier in demagogische Wortverdrehung und rabulistische Beugung des Rechts. Bei einem solchen Verhalten den Kampfgenossen gegenüber kann man Edelmut gegen die Feinde kaum noch erwarten. Vgl. besonders den bittern Ausfall auf Od. in Accius' Deiphobus

(*Ribbeck, R. Tr.* 410). Auch sie bekämpft er vergleichsweise selten offen und redlich, viel häufiger auf Schleichwegen oder, wenn sie bereits in seine Hände gefallen sind, mit grausamer Härte. Philomeleides, bei *Homer* in ehrlichem Kampfe von Od. überwunden, wird hier meuchlings aus dem Wege geräumt (s. o.); aus dem Hinterhalte fängt er Helenos; auf nächtlichen Expeditionen tötet er Rhesos und Dolon sowie die Wächter, die er mit seiner *πτωχεία* getäuscht hat. Ja nicht einmal Kinder, Weiber, Greise sind vor seiner seelenlosen Unmenschlichkeit sicher: Astyanax bringt er eigenhändig um, Polyxenas Opferung setzt er ohne zwingenden Beweggrund durch; den greisen Priamos, der Hektors Leichnam losbittet, verhöhnt er hartherzig; und während er Palamedes die einstige Entlarvung nicht vergessen kann, entschlägt er sich jeglicher Dankbarkeit für Hekabes Wohlthat sosehr, dafs er die unglückliche Königin mit fühlloser Härte zu seiner Sklavin macht oder sogar zu ihrer Steinigung das Zeichen giebt (s. o.). Besonders *Euripides,* der sich im *Kyklops* noch am meisten an das homerische Muster gehalten hat, schildert Od.' Sinnesart in der *Hekabe,* den *Troades,* dem *Orestes* roh und gemein. Über *Pindars* Abneigung gegen Od. vgl. *Ulix. Posth.* 1, 39f.; Od.' Herabsetzung durch *Ovid, Seneca Philostratos, Diktys* s. o. Kein Wunder, dafs solchen Akten der Arglist oder Grausamkeit die härtesten Urteile, die schlimmsten Verwünschungen folgen; vgl. die zahlreichen Schmähungen aus der griech. Tragödie: *Ulix. Posth.* 1, 83f.; ferner *Gorg. Palam.* 24: *ὦ πάντων ἀνθρώπων τολμηρότατε*; *Antisth. Ai.* 6: *ὅδε ὁ μαστιγίας καὶ ἱερόσυλος*; *Plat. Hipp. min.* 364c: *πολυτροπώτατος*; *Lucian. ver. hist.* 1, 3: *ἀρχηγὸς τῆς βωμολοχίας*; *dialog. marin.* 2: *ὁ πανουργότατος*; *Nikolaos* bei *Walz, Rhet. Gr.* 1, 355: *βασκανίαν καὶ συκοφαντίαν ποιούμενος*; *Tzetz. Anteh.* 297: *ἡρώων φθόρος, ἔχθος ἀρίστων.* 367: *οὔλιος ἀνήρ*; *Posth.* 84: *ἀγκυλόβουλος*; *Nonn. Dion.* 13, 110: *δολοπλόκος*; *Verg. Aen.* 2, 7, *Ov. Trist.* 5, 5, 51: *durus; Verg. Aen.* 2, 261. 762; *Stat. Ach.* 1, 94: *dirus; Verg. Aen.* 3, 273: *saevus;* 6, 529: *hortator scelerum;* 2, 164: *scelerum inventor*; 2, 90: *pellax;* 9, 602: *fandi fictor; Hor. C.* 1, 6, 7: *duplex; Stat. Ach.* 1, 847: *varius; Senec. Agam.* 636: *subdolus*; *Troad.* 149: *fallax;* 760: *machinator fraudis et scelerum artifex.* Von zoologischen Vergleichen (die homerischen s. o.) beziehen sich auf diesen Charakterzug: *ἐπίτριπτον κίναδος*, *Soph. Ai.* 103; *ἡ Σισυφεία ἀγκύλη, λαμπουρίς*, *Lycophr. Al.* 344; *φόνιος δράκων*, *Eur. Or.* 1406.*) Doch auch nach dem Kriege, auf der Wanderschaft, wird Od. oft ganz anders geschildert: an die Stelle des ausharrenden, mutigen Seehelden ist ein lüsterner, genufssüchtiger Bramarbas getreten, der mit nie erlebten Abenteuern prahlt. Der Komödie bot eine solche Fassung des Charakters, die wohl schon auf *Epicharmos* zurückgeht, reichen Stoff. Hatte schon *Homer* den Helden in der *πτωχεία*, bei Eumaios, ja im eigenen Hause als Bettler eingeführt, so brauchten die Komiker nur daran anzuknüpfen, um einen Parasiten aus ihm zu machen, vgl. *Ulix. Com.* 365f. 368. 381. 388f.; ja sie brachten es fertig, ihn, der allerdings leibliche Genüsse zu schätzen weifs (*ι* 5f.; *η* 215f.), was aber *Athenaeus* (10, 412b) nicht als *γαστριμαργία* hätte bezeichnen sollen, auch im Verkehr mit Philoktet auf Lemnos, mit dem Kyklopen, der Kirke, den Seirenen als trunksüchtigen Schlemmer darzustellen; und ein *Epikur* berief sich zur Rechtfertigung seiner Freude an Speise und Trank auf Od.' *τρυφὴν καὶ λαγνείαν* (*Athen.* 12, 513a, e); vgl. auch *Lucian. d. parasit.* 9f. Nicht verwunderlich daher sein Tod am Zipperlein: *Lucian. tragodopodagr.* 261f. (s. o.). Damit steht nur im Einklang die Unzahl seiner Liebesabenteuer und die stattliche Nachkommenschaft, die sich, von Penelope und ihren Kindern abgesehen, auf fünf Weiber verteilt (s. o.). Erlangt dadurch Od. auch die weitreichende Würde einer Stammvaters vieler Geschlechter, so wird er doch gleichzeitig seiner sprichwörtlichen Gattentreue entkleidet, und sein vielgerühmtes Eheglück verflüchtigt sich. — Im Gegensatz zu *Sokrates,* der überhaupt für Od. eingenommen ist, ihn der Jugend gegenüber bewundert (*Xen. Memor.* 1, ?, 58. *Schol. Ael. Aristid.* 3, 480 *Dind.*) und daher versichert, er erweise sich *οὐδαμοῦ ψευσάμενος* und sei kein *ἀλάζων* (*Plat. Hipp. min.* 369e), erklärt vielmehr *Dio Chrysost. or.* 11, 17f.: *πλεῖστα γοῦν τὸν Ὀδυσσέα Ὅμηρος πεποίηκε ψευδόμενον, ὃν μάλιστα ἐπαινεῖ*, und läfst die Frage, ob Od. *ἀλαζών*, lieber offen, ähnlich wie *Philostr. Heroic.* 2, 5 ihn ein *παίγνιον Ὁμήρου* nennt (s. o.), dem jener viele seiner Erzählungen aufgebunden habe; vgl. auch *Ov. Trist.* 1, 5, 79; *Iuvenal.* 15, 13f. Auch insofern hat der homerische Held ein Gutteil seiner Naivetät eingebüfst, als er hie und da zweifelsüchtig oder belehrend moralisiert: *Epicharm. fr. inc.* 96 *Ahr., Eur. Cycl.* 354f. 606f., *Carcin. fr. inc.* p. 797 *Nck.*², vgl. *Ulix. Posth.* 1, 79; *Alexis* bei *Kock* 2, 320, vgl. *Ulix. Com.* 388; daher *ὁ φιλόσοφος Ὀδ.*: *Eustath.* p. 1656, 49. Überdies wird er mit den philosophischen Rhetoren *Thrasymachos* und *Theodoros* verglichen: *Plat. Phaedr.* 261b. Über Od. als Kaufmann in *Epicharms Ὀδ. αὐτόμολος* (hier Schweinehändler), in *Kratinos' Ὀδυσσῆς*, in *Soph.' Philokt.* und den auf Skyros spielenden Tragödien und Komödien s. o.; vgl. auch *Aelian. V. H.* 4, 20. Dadurch verlieren freilich auch seine Irrfahrten viel von ihrem epischen Werte und sinken mehr in eine triviale Sphäre herab: Od. wird zum *πλανήτης* (s. o.), vgl. auch *Ps.-Skymn.* 98. Je bestimmter seine Wanderungen und Städtegründungen fixiert werden,

*) Andere, z. T. gesuchte humoristische Vergleiche: *Ἰθακησία ὀρτυγομήτρα*, Wachtelmutter von Ithaka, weil Od. wie eine Vogelmutter für sein Volk sorgt: *Kratinos' Ὀδυσσῆς, fr.* 246 *K.; Ulix. Com.* 375. Wegen seines mehrtägigen Hungers auf der See: *νῆστιν πονηροῦ κεστρέως τρίβων βίον*, *Eubulos' Nausikaa, fr.* 68 *K.*; vgl. auch *Philyll. fr. inc.* 21 *K.; Ulix. Com.* 380. Wegen seines Schiffbruchs wird Od. mehrmals *καύηξ*, Tauchervogel, genannt: *Lycophr. Al.* 741 (752), bes. 789: *καύηξ ὥστε, κυμάτων δρομεύς, ὡς κόγχος ἅλμῃ παντόθεν περιτριβείς.* Wegen seines langen Lebens: *κόραξ*, *Tzetz. Lyc.* 94.

um so prosaischer, aber zugleich um so unwahrscheinlicher werden die Berichte, und vollends bei den Etruskern oder gar in Germanien verlieren wir den Helden der griechischen Poesie ganz aus den Augen und sind genötigt, heimische Sagengestalten an seine Stelle zu setzen. Die letzten Lebensschicksale endlich, entweder die Verbannung von Ithaka und sein Tod in der Fremde, oder sein gewaltsames Ende von Sohnes Hand, lassen ihn als Opfer der Intrigue, beziehungsweise eines Mifsverständnisses erscheinen; indem der vielgeprüfte Held am Abend seines Lebens dem eigenen Sohne erliegt, bleibt die poetische Gerechtigkeit unbefriedigt, während in der ähnlichen deutschen Sage von Hildebrand und Hadubrand (wenigstens nach der abgeschlossenen Bearbeitung *Kaspars von der Rhön*) der Vater den Sohn besiegt und mit ihm in der Heimat einen friedlichen Ausgleich herbeiführt.

Etwas lockerer ist die Beziehung zu der von *Rückert* bearbeiteten Heldengeschichte von *Rostem und Suhrab* in *Firdusis Königsbuch,* wo im Zweikampf der Vater den Sohn tötet. Dagegen weist auf die überraschende Ähnlichkeit zwischen der Odysseus- und Orendelsage hin *Müllenhoff, D.A.* 1, 32 f. 43 f.; vgl. *Kretschmer, Einl.* 85 f. Als ein „christlicher Od." erscheint der heilige Alexius bei *Gregorovius, Gesch. d. St. Rom im M.-A.* 3[4], 374. — *Konrad v. Würzburg,* der im 13. Jahrh. diese Legende in einem mhd. Gedicht bearbeitete, hat aber auch den Trojanischen Krieg selbst besungen und damit die Odysseussage erweitert; vgl. darüber *H. Dunger, Sage vom trojan. Krieg im M.-A.* (1869); aber auch *G. Körting, Diktys und Dares, ein Beitrag zur Gesch. d. Trojasage* (1874). — Über Od. bez. die Trojasage bei den Franken vgl. *Zarncke, Sitzungsber. d. Sächs. Gesellsch. d. Wissensch.* 1866, 257 f.; — bei den Mongolen, Tataren, Slaven vgl. *Wilh. Grimm, Abhandl. d. Berliner Akad.* 1857, 1 f.; *E. Rohde, Griech. Roman* 173 f.; *Mannhardt, Wald- und Feldkulte* 2, 106 f.; anders *Bolte* (s. u.) 11 f.

III. Name und Wesen des Odysseus.

Der Name des Helden erscheint schon bei *Homer* in den beiden Formen: *Ὀδυσσεύς* und *Ὀδυσεύς*. Die Schreibung mit *δ* ist nach *Homers* Autorität für das Gemeingriechische in Geltung geblieben und später auch für das Etruskische mafsgebend geworden (*H. Jordan, Krit. Beitr.* 40 f. 44), wo der griechischen Media die Tenuis oder die Aspirata entspricht und sich demnach die Formen Utuze (Utuste), bezw. Uthuze, Uthuste, Uthste finden (*Corssen, Etrusk.* 1, 840 f.; 2, 642); denn Uluxe als Inschrift eines Sardonyxskarabäus, die *O. Müller* noch für etruskisch hielt, ist vielmehr bereits lateinisch (*Deecke* zu *O. Müllers Etrusk.* 2[2], 291 Anm. 47; *Jordan* a. a. O. 40), Ulis aber überhaupt unecht (*Corssen* 2, 642).

Früh tritt im Griechischen auch die Schreibung mit *λ* auf; wenn jedoch *Eustathios* p. 289, 39 ihren Standort mit *που* bezeichnet, meint er damit schwerlich schon den Homertext, dessen Redaktion durch *Zenodot* vorher, bei der Besprechung eines andern Lautwandels, ausdrücklich mit *ἐν τοῖς Ζηνοδότου* bezeichnet ist. Auch ob bereits *Ibykos* das *λ* in dem Namen kennt, bleibt unsicher, weil das ganze Citat bei *Diomedes* (*Bergk, Lyr.* 3[4], 241) weder dem Wortlaut noch dem Metrum nach völlig klargestellt ist und die Fassung der Lesart zwischen *Ὀλυξεύς*, *Οὐλίξης*, *Ὠλίξης* und *Ὠλύξης* hin- und herschwankt (vgl. *Kretschmer, Kuhns Zeitschr.* 29, 433). Dagegen wandten die Athener des 6. und 5. Jahrhunderts, wenn auch nicht ausschliefslich (so *Bolte, de monumentis ad Odysseam pertinentibus*, Berl. Diss. 1882, S. 26 Anm. 55, vgl. vielmehr *Kretschmer* a. a. O. 432 f.: *Ὀδυσσεύς*, *Ὀδυσεύς*, *Ὀδισσεύς*), so doch vorzugsweise jene Schreibung mit *λ* an, mit den Variationen: *Ὀλυτ(τ)εύς*, *Ὀλτεύς* (?), *Ὀλυσεύς*, *Ὠλυσσεύς*, sogar *Ὀλλυτεύς* (*Kretschmer* a. a. O. 431 f. und *Griech. Vaseninschr.* 146 f.); aber auch ein Weihgefäfs vom Kabirenheiligtum bei Theben trägt die Inschrift: *Ὀλυσσείδας Καβίροι* (*Mitt. d. arch. Inst. in Athen* 15, 399); und eine korinthische Vase des 7. Jahrhunderts bietet die Namensform *Ὀλισεύς* (*Archäol. Jahrb.* 7, 1892, 28; vgl. auch *Kretschmer, Einleitung in d. Gesch. d. griech. Spr.* 280). Nach *Quintilian* 1, 4, 16 soll endlich Olissea (acc.) äolisch gewesen sein (*Jordan* 39 f.). Von der Form mit *λ* hat dann, im Gegensatz zum Etruskischen (s. o.), das Lateinische seine Namensbildung abgeleitet.

Hand in Hand mit dem **l** geht hier und in den verwandten italischen Sprachen der Guttural, statt des Spiranten oder des Dentalen, in der Mitte des Wortes. Im Griechischen ist das *ξ* für den Namen nicht sicher verbürgt. Denn das erwähnte Citat aus *Ibykos* bei *Diomedes* (s. o.) bietet keinen festen Anhalt. Ebenso entbehrt das früher angeführte Zeugnis des *Poseidonios* bei *Plutarch* (*Marcell.* 20) von der Inschrift eines Helms im Tempel zu Engyion auf Sicilien (s. o.), aus der *Οὐλίξης* auch als griechische, etwa als sicilische (*Mommsen R. G.* 1[6], 199), oder, weil jene Stadt eine Kolonie der Kreter war, kretische (*O. Sievers, Act. soc. phil. Lips.* 2, 96) Namensform zu entnehmen wäre, als „Ciceronenlüge" zu sehr der urkundlichen Grundlage (*Jordan* a. a. O. 43; *Preller-Jordan, Röm. Mythol.* 2[3], 307). Endlich steht auch die Form *Οὐλιξεύς* bei *Priscian* 6, 92 wahrscheinlich unter dem Einflufs des Lateinischen: um den Unterschied der griechischen und der lateinischen Endsilbe um so augenfälliger zu bezeichnen, hat der Grammatiker die beiden ersten Silben der griechischen Form dem Lateinischen angepafst. Noch weniger als im Griechischen ist x für die etruskische Namensbildung nachweisbar; denn Uluxe ist, wie wir bemerkt haben (s. o.), gar nicht etruskisch. Daraus folgt, dafs die Schreibung oder Aussprache mit **l** und **x** charakteristisch für das Lateinische ist. Denn selbst wenn *Livius Andronicus* seine Übersetzung der Odyssee *Odyssia* (und nicht *Ulixia*) betitelt haben sollte, so hätte er damit eben nur den Namen des Originals beibehalten. *Plautus* und die römischen Tragiker wenden sodann stehend die Formen mit l und x an. *Varros*

schon genannte Satire hatte den Titel *Sesculixes* (s. o.). Die Schreibung mit ss findet sich erst in schlechten oder späteren Handschriften (*Jordan* a. a. O. 41), wenn sie auch nicht erst im 15. Jahrhundert (*Bolte* a. a. O. 72) entstanden zu sein braucht; übrigens hat sich diese unorganische Zwitterbildung *Ulysses* mit zäher Langlebigkeit bis auf die Gegenwart erhalten und findet sich, oft abgekürzt zu *Ulyss*, meist bei unseren deutschen Klassikern.

Für die Konsonanten ergeben sich sämtliche Variationen aus der später folgenden Übersicht.

Reicher noch ist der Wechsel des Vokalismus. Als erster Laut überwiegt ὀ; doch weisen Vaseninschriften die schon angeführten Formen Ὠδυσσεύς, Ὠλυσσεύς auf (*Kretschmer, Kuhns Zeitschr.* 29, 432; *Griech. Vaseninschr.* 147. 193). Ob bereits im Griechischen am Anfang οὐ neben ὀ anzunehmen ist, wie äolisch Οὔλυμπος neben Ὄλυμπος, steht dahin; *Jordan* läfst, wie schon erwähnt, die allerdings bedenklichen Belege dafür bei *Plutarch* (*Marcell.* 20), *Diomedes* (*Bergk, Lyr.* 3[4], 241) und *Priscian* 6, 92 nicht gelten, sondern erklärt das u aus italischer Verdumpfung des ὀ. Im Etruskischen und Lateinischen hat sich jenes dann konstant erhalten. Die Formen Ὑδυσσέα, Ὑλυσσέα oder Οὐδυσσέα (acc.) endlich sind nur unsichere oder vielmehr unrichtige Lesarten bei *Quintilian* 1, 4, 16 für Olissea (*Jordan* 39).

Das gemeingriechische υ der zweiten Silbe wird vertreten bald durch ι in Ὀλισεύς (*Kretschmer, K. Z.* 29, 413. 432), Ὀδισσεύς (*ib.* 433), bald durch ευ in Ὀδευσσεύς (auf einer Ruveser Amphora in Neapel nr. 3235; *C. I. Gr.* 8412; vgl. *Kretschmer* 474). Der ursprünglichen Schreibung des griechischen Namens mit υ entspricht die etruskische mit u (Utuze u. s. w., s. oben), der schwankenden Bildung mit υ und ι das anfängliche Schwanken im Lateinischen zwischen u und i, die ja hier auch sonst mit einander wechseln (lumpa [lympha] und limpidus, lubet und libet, maxumus und maximus; vgl. *Brugmann, Vergl. Gramm. d. Indog. Spr.* 1, 43). Aber auch y kommt italisch noch vor; abgesehen von der unsicheren Form bei *Ibykos* (s. o.) lesen wir in einem am Hause der Eumachia zu Pompeji angekritzelten Vergilverse (*Eclog.* 8, 70): *Olyxis*, wohl eine Kontamination der griechischen und der lateinischen Form (*Jordan* 42). Endlich erscheint auch e in Olexius auf einer Münze aus Antoninus Pius' Zeit: Od. ist darauf unter dem Widder hangend dargestellt (*Eckhel, D. N.* 8, 309; *Kretschmer, K. Z.* 29, 434). — Dafs der mittlere Vokal ganz verschwindet, beschränkt sich für das Griechische auf eine vielleicht nur nachlässig ausgeführte Vaseninschrift Ὀλτεύς (*Klein, Euphronios*[2] 96; *Kretschmer* a. a. O. 29, 431), für das Etruskische auf die gleichfalls vereinzelte Schreibung Uthste (s. o.).

Die letzte Silbe, ursprünglich -εύς, erleidet die Veränderung in -ης, was *Priscian* 6, 92 (s. o.) als dorisch bezeichnet; ob *Ibykos* Ὠλίξης oder Ähnliches gesagt hat, ist, wie gesagt, wegen des italischen ξ oder x zweifelhaft; er müfste denn an der besprochenen Stelle eine mundartliche Form aus seiner Heimat Rhegion anwenden. Auf einem rotfigurigen Aryballos mit einer Darstellung der Gesandtschaft an Achill (s. u.) finden wir OLYTES, was entweder Ὀλύτης zu lesen, oder nur Verschreibung für Ὀλυτεύς ist, da es neben AXILLEYS steht (*Kretschmer, Griech. Vaseninschr.* 146). Dasselbe gilt von Ὠδυσσές auf einer apulischen Amphora (*Kretschmer, K. Z.* 29, 432). Im Lateinischen ist Ulixes stehend, wenn auch eine Genetivform wie Ulixei (z. B. noch *Hor. C.* 1, 6, 7; *Ov. Met.* 14, 159, vgl. Orphei) auf ursprüngliches Ulixeus hindeutet; vgl. *Neue, Lat. Formenlehre* 1[2], 331. 334. Als Auslaut erscheint das e ohne Endkonsonant bei der bereits erwähnten altlateinischen Form Uluxe, sowie durchgängig im Etruskischen. — Olexius (auf der schon genannten Münze des Antoninus Pius) ist eigentlich eine Adjektivbildung, aber als Eigenname gebraucht, wie etwa bei den Tragikern und *Aristophanes* für Λαέρτης auch Λαέρτιος oder Λάρτιος vorkommt (s. Laertius u. Laertiades); vgl. *Lobeck. ad Ai.* 1; *Wunder ad Philoct.* 87. — Dem Spätlatein gehört Olixus an; z. B. findet sich bei *Fredegar Scholasticus*: ab Olixo.

Nach dem δ oder λ der ersten Silbe lassen sich zwei Gruppen der Namensformen unterscheiden:

1. δ-Gruppe:	2. λ-Gruppe:
Ὀδυσσεύς, Ὀδυσεύς, Ὀδευσσεύς, Ὠδυσσε(ύ)ς, Ὀδισσεύς.	Ὀλυσσεύς, Ὀλυσεύς, Ὠλυσσεύς, Ὀλυττεύς, Ὀλυτεύς, Ὀλλυτεύς, Ὀλτεύς(?), Ὀλύτης(?) Ὀλισσεύς, Ὀλισεύς (Ὀλυξεύς? Οὐλιξεύς? Οὐλίξης? Ὠλίξης? Ὠλύξης?).
etruskisch: Utuze, Uthuze, (Utuste), Uthuste, Uthste; (Ulis?).	lateinisch: Olyxes, Olixes(?), Uluxes(?); Uluxe, Ulixes, Olexius, Olixus.

Bleibt somit buchstäblich kein Laut von mannigfachen Veränderungen verschont, so ergiebt sich daraus zugleich die Schwierigkeit einer zuverlässigen Deutung des Namens.

Bei *Homer*, wo er, soweit unsere heutige Kenntnis der Sage und des Schrifttums reicht, ja zuerst erscheint, wird er stehend in Verbindung gebracht mit ὀδύσ(σ)εσθαι, zürnen, grollen, freilich in verschiedenem Sinne; meist nämlich passiv, wonach der Name hiefse: der, welcher den Groll anderer, speziell den Poseidons, erfährt, der vom Zorn Verfolgte: α 62; ε 340. 423; τ 275; vgl. auch α 21 mit *schol.*; κ 74; ω 306. Im Hinblick auf den Zorn vieler schliefst sich dieser Auffassung auch *Sophokles* an (*fr. inc.* 880 *Nck.*[2]):

ὀρθῶς δ' Ὀδυσσεύς εἰμ' ἐπώνυμος κακοῖς·
πολλοὶ γὰρ ὠδύσαντο δυσμενεῖς ἐμοί.

Vgl. auch *Eustath.* p. 1391, 42 und *Preller, Griech. Mythol.* 2[3], 407. Doch steht ihr der Sprachgebrauch entgegen, nach welchem die Wörter auf -εύς vielmehr aktiven Sinn haben (*Roscher, Curtius' Stud.* 4, 197). Selt-

samerweise ist auch diese Auffassung, neben der anderen, schon vertreten bei *Homer* τ 407. 409: in dieser später eingelegten Erzählung benennt nämlich Antolykos, bei Eidam und Tochter in Ithaka auf Besuch, das neugeborene Knäblein, weil er selbst vielen zürnt, Ὀδυσ(σ)εύς, den Groller, sodafs dieser den Namen nach einem Merkmal seines Grofsvaters hätte, ähnlich wie die Sage auch sonst Eigennamen von Personen mit deren Angehörigen in Zusammenhang bringt: Astyanax, weil Hektor allein die Stadt rettete (Z 403); Neoptolemos, ὅτι Ἀχιλλεὺς ἡλικίᾳ ἔτι νέος πολεμεῖν ἤρξατο (*Paus.* 10, 26, 4); Megapenthes, nach dem „grofsen Schmerze" des Menelaos (δ 11 mit *Eustath.* p. 1480, 1; ganz ähnlich Schmerzensreich, nach dem schweren Leid seiner Mutter Genoveva); Telemach: τῆλε μαχομένου τοῦ πατρός (*Eustath.* p 1479, 56). Jeder, der weifs, was es mit dem Etymologisieren der alten Dichter, wie überhaupt mit der antiken Erklärung der Eigennamen auf sich hat (*Köchly* zu *Eur. I. T.* 500; *Dindorf* zu *Eur. Bacch.* 508; *Kinkel* zu *Eur. Phoen.* 636), wird diese Deutung: Ὀδυσσεύς = Groller nicht ohne weiteres annehmen. Doch wird sie auch von Neueren gebilligt, so von *G. Hermann,* der den Namen mit Indignatus übersetzt (*Opusc.* 2, 193); vgl. *Ameis, Anhang zu* τ 407; *Fick*[2]*-Bechtel, Griech. Personennamen* (1894) S. 430. Auch linguistisch hat man sie begründet. Der Anfangslaut ὀ- gilt allgemein als prothetisch wie in ὀ-φρύς = Braue; dem δυσ(σ)- entspricht skr. dvish, hassen, abgeneigt sein; vgl. dvit, Hafs, Feind; dvéshas, Hafs (*Curtius, Grundz. d. Etym.*[5] 244 f.); verwandt wäre auch δυς-, mifs —; skr. dush- (*ebenda.* 239 f.). — Anders *Roscher* a. a. O. 4, 196 f. Von dessen Gründen gegen die übliche Erklärung sind freilich die beiden inneren, sachlichen nicht zwingend. Dafs der Groll gegen die Freier zu wenig hervortrete und daher nicht charakteristisch genug sei, um dem Helden den Namen zu geben (S. 198 nr. 3), ist einzuräumen, beweist aber nichts, weil der homerische Held gar nicht die erste Person dieses Namens gewesen zu sein braucht, sondern, wie S. 199 unter nr. 4 zugegeben wird, der Name wie der Held selbst „aus uralten Mythen überkommen" sein kann. Auch unter den sprachlichen Gründen erweist sich nr. 1 (S. 198) nicht als stichhaltig, weil Οὐλίξης als echtgriechisch nicht ganz sicher bezeugt ist (s. o.), weil es ferner Uthuxe im Etruskischen gar nicht giebt (vgl. *Preller-Jordan, R. Myth.* 2[3], 307, 1) und daraus also auch kein griech. Ὀδύξης „erschlossen" werden kann. Beachtenswerter ist nr. 3: jenes σσ oder ττ entspricht ursprünglichem kj (vgl. φυλάσσω, φυλάττω, eigtl. φυλάκjω); darnach wäre der durch den „Vorschub" ὀ- erweiterte Stamm: ὀ-δυκ-, der wie duc-, führen, bedeutete (*Roscher* vergleicht die mit lat. **ducere,** got. tiuhan augenscheinlich verwandten Glossen des *Hesychius:* δαδύσσεσθαι und δαι-δύσσεσθαι· ἕλκεσθαι; vgl. *Curtius, Grundzüge*[5] 135), sodafs Ὀδυσσεύς die für einen homerischen Kriegsfürsten ganz passende Bedeutung „**Führer**" hätte (S. 199). Die andere homerische Form Ὀδυσεύς erklärte sich dann durch Ausfall des einen σ, wie ποσί neben ποσσί (S. 200). Gebilligt wird diese Etymologie von *Vaniček* 364 f. u. *Mannhardt* a. a. O. 2, 106. Wenn dem gegenüber *Curtius* a. a. O. 667 (und nach ihm *Fick*[2]*-Bechtel* a. a. O.) es für unwahrscheinlich hält, dafs sich schon so früh (auf att. Vaseninschriften) ein aus einem Guttural entstandenes σσ (ττ) zu einfachem σ (τ) verwandelt haben sollte. so ist doch zu betonen, dafs man, wie sich aus *Homer* ergiebt, schon früh dem Namen jene andere Etymologie (ὀδύσσομαι, skr. dvish) zu Grunde legte, die nicht mit dem Guttural rechnete und demnach jene Vereinfachung zuliefs. Schwerer wiegt aber ein anderes Bedenken: die Verwandlung des, wie man aus *Homer* zunächst schliefsen möchte, älteren δ in λ. Den italischen Sprachen ist dieser Lautwandel von d zu l geläufig: dacruma — lacrima; impedimentum — impelimentum; odor — olere (*Jordan* a. a. O. 45), dem Griechischen dagegen beinahe fremd*) (*Kretschmer, Einleitung in die Gesch. d. griech. Spr.* 281; vgl. *Kuhns Zeitschr.* 29, 435 und *Griech. Vaseninschr.* 147). So gewinnt der umgekehrte Vorgang, die Verwandlung von Ὀλυσσεύς in Ὀδυσσεύς, an Wahrscheinlichkeit [? R.], für die u. a. auch *Helbig* (*Hermes* 11, 282 A. 6) und nach ihm *Kretschmer* (*Einl.* 281) sich erklären, sodafs „die Form Ὀδυσσεύς ursprünglich nur dem Epos angehörte und aus dem echten Ὀλυσσεύς durch volksetymologische Anlehnung an ὀδύσσεσθαι, zürnen, hervorgegangen war." Bevor wir aber mit beiden Forschern die Entstehung von Ὀλυσσεύς auf epeirotisches Gebiet verweisen, wo die Möglichkeit einer Deutung völlig schwindet, bleiben wir noch auf griechischem Boden stehen. Fassen wir, unter Beibehaltung des prothetischen ὀ-, λυσσ- als ursprüngliche zweite Silbe des Wortes, so läfst sich λεύσσω mit seiner Sippe (*Curtius, Grundzüge*[5] 160) zu ihm in Beziehung setzen. Von der Wurzel λυκ- leiten sich Worte wie λύττος oder richtiger λυττός, sichtbar, ab. Eine Vereinfachung des σσ (ττ) ist zwar auch hier nicht nachweisbar, doch könnte sie bei ὀλυσσ- erst dann eingetreten sein, als man sie bereits bei ὀδυσσ-, unter dem Einflufs der falschen homerischen Etymologie, angewendet hatte; überdies ist jene vereinzelt.

Der Wandel von ursprünglichem λ zu δ ist allerdings auch äufserst selten; er zeigt sich aber, und zwar bei demselben Stamme [? R.], in Πολυλεύκης — Πολυδεύκης (*Lobeck, Paralipom.* 135 not. 31; vgl. auch *Jordan* a. a. O. 29 f.). Denn auch zugegeben, dafs hier Dissimilation vorliegt, so ist der Eintritt des δ für λ doch nur denkbar bei der Neigung zu einem solchen Wechsel, die wieder bedingt ist durch die Verwandtschaft der beiden Laute. Übrigens erscheint er vielleicht auch in dem Namen Δευκαλίων (aus Λευκαλίων?; s. Leukarion), der mit Πύρρα, der „Rötlichstrahlenden", ebenso ein Doppelgestirn [? R.] gebildet haben mag, wie Πολυδεύκης (aus Πολυλεύ-

*) *Roscher* a. a. O. 200 beruft sich auf die hesychian. Glossen: λάφνη· δάφνη, λίσκος· δίσκος, πέλαχνιν und πέδαχνα.

κης) mit seinem „Gegenstern“ *Κάστωρ* (aus κατ' und ἀστήρ). Auf die Bedeutung des so abgeleiteten Namens Odysseus darf man, wie schon bemerkt, nur mit Zurückhaltung hinweisen; doch würde die Ableitung von dem Stamme λυκ-, bezw. λευκ- oder λευσσ-, für den Helden der homerischen Sage, falls ihm überhaupt der Name zuerst gegeben wäre, gar wohl passen, mögen wir diesen mit „Seher“, „scharfblickend“, oder mit „leuchtend“ übersetzen, und zwar entweder, was bei einem Helden nahe liegt, bildlich fassen, mit Beziehung auf den Ruhm, oder konkret vom Glanze eines Gestirns; hat man doch, wie bald erwähnt werden mufs, Od. als Apoll gedeutet. Der Name (und damit zugleich sein Träger) blieben mit einer solchen Etymologie als echtgriechisch bestehen und würden nicht ins Gebiet nordgriechischer Halbbarbaren verbannt; im Bereich der italischen Sprachen aber kämen, trotz aller eigenartigen Verstümmelungen, doch auch die Laute l und x wieder zur Geltung, die auf den Ursprung des Namens am unmittelbarsten hinwiesen. Es ergiebt sich damit die Gleichung:

Πολυλεύκης : *Πολυδεύκης* : Pollux
= *Ὀλυσ(σ)εύς* : *Ὀδυσ(σ)εύς* : Ul(i)uxes.

Anhangsweise seien noch einige ältere und neuere Erklärungen erwähnt. Geschehen ist dies schon mit einer solchen, die sich aus der von *Silenos von Chios* berichteten Fassung seiner Geburtsgeschichte herleitet: Antikleia bringt den Sohn, unterwegs vom Regen überrascht, zur Welt: ἐπειδὴ κατὰ τὴν ὁδὸν ὗσεν ὁ Ζεύς (s. o.), „daher“ der Name „Odysseus“, während der Held wegen seiner grofsen Ohren *Οὖτις* genannt wurde: *Ptolem. N. H.* in *Westerm. Mythogr.* 183. — Im Hinblick auf des Helden Gastfreiheit wird sein Name von ὅλων ξένος abgeleitet bei *Fulgent. fab.* lib. 2. — *Creuzer*, *Symbolik* 3[3], 173 A. 5, bringt ihn in Zusammenhang mit Ianus' Tochter Olistene (*Athen.* 15, 692 d), „die, von ὀλίσθω, ὀλισθάνω benannt, sich als eine Personifikation des allmählichen Umschwungs kundgäbe“, sodafs „wir uns im Gebiete eines Zeiten-, Jahres- und Sonnengottes befänden“. — *Altenburg* (*Progr. v. Schleusingen* 1835 u. 1837) versucht es mit ὅλον und δα- (*ΔΑΩ*) oder dann mit ὅλον und λεύσσω, was beides den alles Wissenden bezeichnen und sich mit der oben vorgeschlagenen Herleitung von λεύσσειν wenigstens berühren würde; zugleich aber stellt er Beziehungen her bald zu Osiris, bald zu Odin. Nach der Etymologie eines „geistreichen Mannes“, erwähnt bei *Lauer, Gesch. d. homer. Poesie* S. 140, erscheint Odysseus als οὐδ'-ὑσεύς, der nicht regnende, keinen Regen zulassende Held des Frostes, des kalten Winters! — Kaum besser ist, was *Osterwald* in seinem mystisch-phantastischen Buche „*Hermes-Odysseus*“ (*Halle* 1853, S. 140 f.) vorbringt: nach ihm ist ὁ-δυσεύς von δύω gebildet, bedeutet also: der Untertauchende, der in die Unterwelt Fahrende; der Held ist darnach der zur Erdgöttin in die Unterwelt herniederfahrende Frühlingsgott. Doch dies führt von der Erklärung des Namens zur Deutung des Wesens.

Durch *Schliemanns* Entdeckungen ist gewifs mehr als der äufsere Schauplatz des trojanischen Krieges in historische Beleuchtung gerückt worden: auch der Kulturzustand des homerischen Zeitalters hat seitdem geschichtliche Gestalt angenommen. Für Ereignisse und Personen der Sage freilich ist eine ursprüngliche historische Existenz unerweislich; es bewendet bei der Ansicht *G. Grotes* (*Gesch. Griechl.* 1, 222 d. Übers.), „dafs wir die Möglichkeit weder leugnen, noch die Wirklichkeit behaupten können“; und speziell für die Odysseussage trifft *B. Niese* (*Entwickelung d. Homer. Poesie* 250) das Richtige mit der Bemerkung: „Der Odyssee einen historischen Kern abzugewinnen, scheint ein verzweifeltes Unternehmen.“ Daher hat auch die euhemeristische Anschauung, nach welcher Götter und Heroen nur vergötterte Menschen sind, für die homerischen Helden keinen Boden gewonnen; es ist höchstens möglich, dafs es einen vielumgetriebenen seefahrenden Kleinkönig von Ithaka gegeben hat; um ihn hätte sich dann die reiche Fülle homerischer Erzählungen gruppiert. Sicher aber ist Od., oder wie er sonst ursprünglich geheifsen haben mag, älter als die homerische Dichtung. Denn mit Recht betont *Beloch* (*Gr. Gesch.* 1, 131), schon der Dichter von *Il. A* erwarte von seinen Hörern eine genaue Kenntnis der Sage und setze voraus, dafs ihnen Achill, die Atriden, Od., Aias und Hektor bekannt seien, während er über Kalchas und Nestor (*A* 68. 247) erst orientieren zu müssen glaube. Dann leuchtet aber auch ein, dafs Od. mit der Erzählung vom trojanischen Kriege erst allmählich verknüpft worden ist (beispielsweise erzählt er der Penelope ψ 310 f. alle seine Reiseabenteuer, aber kein Wort von Troja!), ähnlich wie es der Sage gefallen hat, alle irgendwie berühmten älteren Zeitgenossen mit dem Argonautenzug oder der kalydonischen Jagd in Verbindung zu bringen (*v. Wilamowitz, Homer. Unters.* 113).

Doch woher kam Odysseus? Die Annahme eines vorgriechischen Ursprungs, wie ihn *W. Grimm* (*Berl. Akad. Abhandlg.* 1857, 1 f.), sowie noch *E. Rohde* (*Griech. Roman* 173) wollte, entbehrt der sicheren Begründung (vgl. *Bolte* a. a. O. 11 f.); eine Gleichsetzung des Od. mit Osiris (s. u. *Altenburg, Progr. v. Schleusingen* 1837) ist höchst mifslich. Auch der Versuch *Schönwälders* (*Progr. v. Brieg* 1860), die beiden Dulder Hiob und Od. zusammenzustellen, ist nur ein, wenn schon tiefernst gemeintes, Spiel des Witzes. Einzelne orientalische Bestandteile der Sage sind allerdings wahrscheinlich, wie denn *Müllenhoff* (*D. A.* 1, 8) die Kenntnis der hellen Nächte des Nordens (gewifs mit Recht) auf phoinikischen Einflufs zurückführt. Od. selbst jedoch ist, wie sein Name (s. o.), gewifs echtgriechisch, mag er nun als ionische Idealgestalt (*Ed. Meyer, Gesch. d. Altert.* 2, 401) oder vielmehr als äolischer Heldentypus (*v. Wilamowitz* a. a. O. 113, vgl.

E. Curtius, Gr. Gesch. 1⁵, 82) anzusehen sein. Gegen die Auffassung nun, als wäre er ein heroisierter Mensch, hat sich, wie bereits bemerkt, die Mythenforschung von jeher gesträubt; sie hat zur Deutung seines Wesens den umgekehrten Weg eingeschlagen und ihn aus einer ursprünglichen Gottheit abgeleitet. Sämtliche Erklärungsversuche bewegen sich auf astronomisch-physikalischem Gebiete, und so bedenklich, ja verrufen diese Mythendeutung auch ist, sie bietet wenigstens in diesem Falle aus dem mythologischen Labyrinth einen Ausweg und hat daher weitgehende Zustimmung gefunden. Der neueste Vorschlag freilich, der den Od. mit Poseidon identifiziert und in ihm einen sterbenden Naturgott erblickt (*Ed. Meyer, Gesch. d. Altert.* 2, 104. 429 und *Hermes* 30, 241 f.), darf kaum auf Beifall rechnen (vgl. *E. Rohde, Rh. Mus.* 50, 27 f. 631 f.). Sind nicht Od. und Poseidon Gegensätze? Wie sollte der edle Dulder aus seinem grausamen Verfolger sich entwickelt haben? Eher könnte man an eine ursprüngliche Einheit von Od. und Hermes denken (vgl. *Klausen*, *Aeneas u. die Penaten* 1138 f.). Sind doch beide an Thatkraft, erfindungsreicher Verschlagenheit und Beredsamkeit Geistesverwandte und einander so ähnlich, daſs die nachhomerische Sage den vielgewandten Gott zum Stammvater des Od. gemacht hat (s. o.). Auch sonst besitzt die Gleichung:

Apoll: Hermes = Achill: Odysseus

(*Preller, Griech. Myth.* 2³, 406) sehr viel Überzeugendes. In der That ist der Nachweis dieser ursprünglichen Identität versucht worden von *Osterwald* (s. o.); nur ist die Darstellung so weitschweifig und die Begründung so wunderlich, daſs man ein ganz andres Ergebnis erwartet und bei der Charakteristik des Sonnen- und Frühlingsgottes unwillkürlich auf Apollon geführt wird. Zu diesem gelangen die übrigen Erklärungen. Hingedeutet ist auf Od. als „Helden auf der Sonnen- und Jahresbahn" schon bei *Creuzer, Symbolik* 3³, 173 A. 5. Phantastisch, obwohl gedankenreich weitergeführt ist der Gedanke von *Altenburg* (s. o.), *Progr. v. Schleusingen* 1835, 1837: Od.' Gang in den Hades ist danach nichts anderes, als daſs die Sonne in das solstitium hibernum tritt, wo alle Fruchtbarkeit entschwunden ist. Seine Gemahlin, eine Mond- und Erdgöttin (?), wird bedrängt von 118 Freiern (und deren Begleitern); das sind die 118 Wintertage, die, mit drei multipliziert, das Mondjahr bilden. Aber der Sonnengott Od. erscheint, freilich vom Winter geschwächt, daher in Bettlertracht; er siegt über die Freier und erlöst die Erde vom Winter. Der Meisterschuſs durch die zwölf Äxte bezeichnet des Sonnengottes sieghaftes Vordringen durch die zwölf Monate oder die zwölf Bilder des Tierkreises. Die getöteten Freier werden in den Hades geführt, d. h. die Wintertage verschwinden in der Unterwelt. — Ohne Bezugnahme auf diese allerdings von Zahlenmystik durchsetzte Mythendeutung erkennen doch auch andere kompetente Forscher in Od. einen apollinischen Jahres- oder Sonnengott: *Schwenck, Philologus* 17, 679; *Steinthal, Zeitschr. f. Völkerpsychologie* 7, 82; *v. Hahn, Sagwissenschaftl. Studien* 390 f. 403 f.; *Seeck, Quellen der Odyssee* 267 f.; *Mannhardt, Wald- und Feldkulte* 2, 106; namentlich aber *v. Wilamowitz, Homer. Unters.* 113 f.; vgl. auch *v. Schröder, Kuhns Zeitschr.* 19 199 f.; *Beloch, Gr. Gesch.* 1, 100. Ist diese Erklärung richtig, was zu entscheiden nicht dieses Ortes ist, so ist jedenfalls jener der Odysseussage angeblich zu Grunde liegende physikalische Sinn früh in Vergessenheit geraten. Denn man wird sich trotz aller sinnreichen Deutungen der vorgenannten Gelehrten kaum überzeugen können, daſs in der homerischen oder gar in der nachhomerischen Dichtung aus der allegorischen Hülle der naturgeschichtliche Kern klar hervorträte. Weil aber der Mensch Erscheinungen, wie es der Kreislauf der Sonne und der damit verbundene Wechsel der Jahreszeiten sind, naturgemäſs die aufmerksamste Teilnahme entgegenbringt, hat sich dann auch der dichtende und schaffende Volksgeist der Griechen gerade der Odysseussage mit so lebhaftem Interesse bemächtigt und ihr zu einer Fortentwickelung, ja unabsehbaren Verbreitung verholfen, die sich nicht auf Dichtung und Schrifttum beschränkt, sondern auch in der bildenden Kunst vielgestaltig zur Anschauung kommt.

IV. Odysseus in der bildenden Kunst.

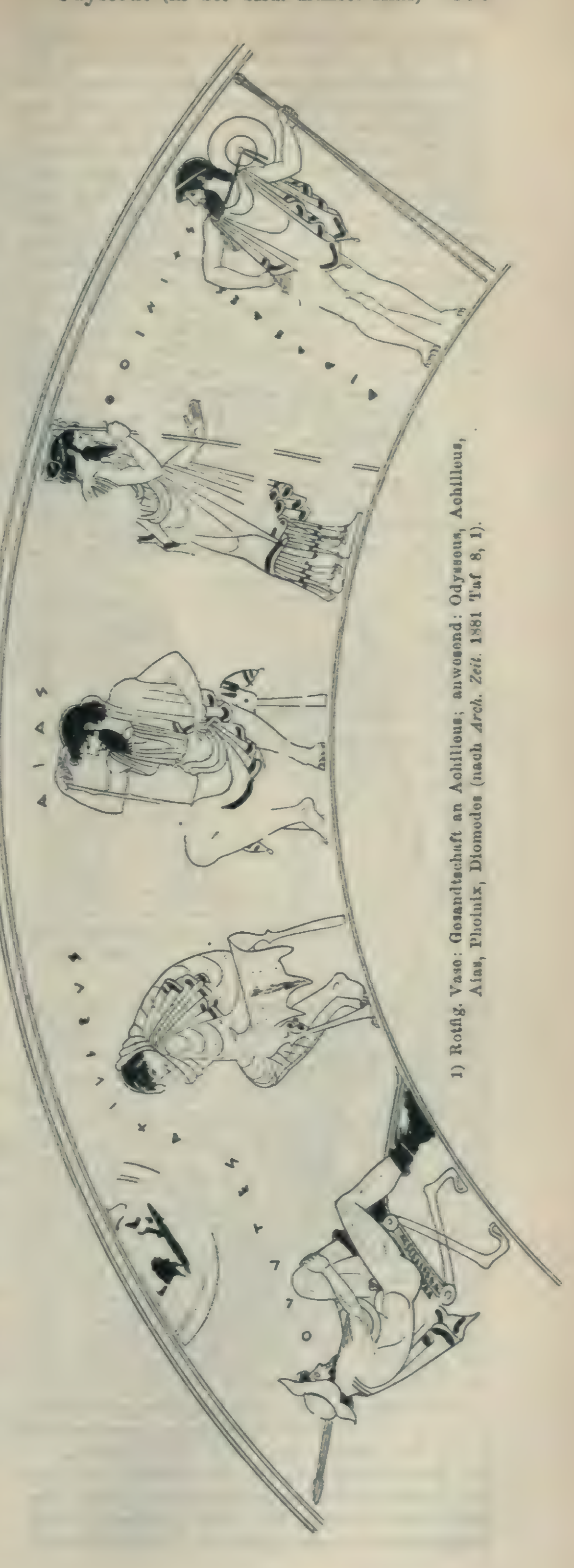
Auch hier soll die biographische Anordnung obwalten. So verlockend es wäre, die Entwickelung des Odysseustypus in der bildenden Kunst chronologisch zu verfolgen, dient es doch dem mythologischen Zwecke mehr, die einzelnen Erlebnisse des Helden durch die entsprechenden antiken Denkmäler zu belegen und ergänzend zu erläutern. Als eine Darstellung des frühesten Ereignisses in Od.' Lebensgeschichte würde sich der Eidschwur, den Helenas Freier leisten, auf dem Bilde einer apulischen Vase ergeben, wenn nicht dessen Deutung durch *Panofka* (*Bull. d. I.* 1847 S. 158 f.) unsicher wäre; eine Figur, die sich als Od. erklären lieſse, fehlt überdies hier, ebenso unter Helenas Freiern auf einem etruskischen Spiegel (*Gerhard* 2 Taf. 196). — Den Wahnsinn des Od. und seine Entlarvung durch Palamedes behandelten schon die Maler Parrhasios (*Plut. d. aud. poet.* 3) und Euphranor (*Plin.* 35, 129; vgl. *Lucian. dom.* 30). Die Scene fand gleichfalls *Panofka* (*Ann. d. I.* 1835 S. 249 f.) auf einem geschnittenen Steine (*Overbeck, Bildwerke zum thebischen und troischen Heldenkreis* Taf. 13, 4) dargestellt; überzeugender ist jedoch die Deutung *Th. Bergks* (*Ann. d. I.* 1846 S. 302 f.), der als Gegenstand die Geburt des etruskischen Gottes Tages aus einer Furche erkannte, besonders weil der Pflüger hier zwei Stiere, nicht, wie Odysseus, zwei verschiedene Zugtiere vorgespannt hat. — Während einige Vasenbilder, die sich angeblich auf den homerischen Auszug Achills aus Phthia (*Λ* 767 f.) beziehen (*Brunn, Troische Miscellen* in den *Sitzungsberichten d. Münchener Akad.*

d. Wissensch. 1868 S. 61f., 67f.), mit Recht anders erklärt werden (*Luckenbach, Fleckeisens Jahrb.* Suppl. Bd. 11, 546f., 554f.), vergegenwärtigt ein anderes Vasengemälde allerdings diese Scene (*Luckenbach* 595f.): wie bei *Homer* erscheint hier auch Od. unter den Gesandten, die den Peliden seiner Mutter Thetis entführen. Achills Entdeckung auf Skyros war bereits Thema von Gemälden des Polygnot (*Paus.* 1, 22, 6) und des Athenion (*Plin.* 35, 134); auch beschreibt ein Bild mit dieser Scene *Philostratos d. J., Imag.* 111; erwähnt wird ein solches bei *Achill. Tat.* 6, 1. Über die noch vorhandenen Darstellungen, namentlich mehrere pompejanische Wandgemälde, aber auch Mosaiken und Sarkophagreliefs vgl. die Litteratur unter Achilleus Bd. 1 Sp. 28, Diomedes Bd. 1 Sp. 1023 und Lykomedes Bd. 2 Sp. 2179f., sowie *Pauly, Realencykl.*[2] 1, 242f. — Bei Telephos' Heilung war Od. zugegen auf dem Gemälde des Parrhasios (*Plin.* 35, 71), ebenso wie er auf den erhaltenen Bildern erscheint; vgl. unter Achilleus Bd. 1 Sp. 30f. und, insoweit sie zur Illustrierung der einschlägigen Dramen dienen: *Ribbeck, R. Tr.* 112. 348f.

Od.' teilnehmenden Schmerz bei der Opferung der Iphigeneia (s. d., sowie den Art. Klytaimestra Bd. 2 Sp. 1233f.) hatte auf einem berühmten Bilde Timanthes veranschaulicht (s. o.); dagegen tritt seine aktive Beteiligung besonders auf einem der bekanntesten pompejanischen Wandgemälde vor Augen, wo der ältere, bärtige Träger der Jungfrau „lebhaft an den Odysseustypus erinnert" (*Helbig, Camp. Wandgemälde* 283); ebenso erscheint er, während andere Darstellungen ihn beiseite lassen, regelmäſsig auf den hierher gehörigen Bildern etruskischer Aschenkisten (*Brunn, Urne Etrusche* 1 Taf. 35—47), wo er, am Pilos kenntlich (s. u.), die Jungfrau über den Altar hält; vgl. auch *Schlie, Troischer Sagenkreis auf etruskischen Aschenkisten* 60f. und *Ribbeck* a. a. O. 99f. Übrigens sehen wir auch schon in einer Beratung, die dem ersten Akte vorangeht, Odysseus (Uthste) „in entschlossen kriegerischer Haltung, mit pileus, Wehrgehäng, Doppellanze und Stiefeln versehen" (*Ribbeck* 103), als Vertreter des Heeres das Opfer fordern auf einem etruskischen Spiegel (*Gerhard* 4, 1 S. 34 u. Taf. 385). — Den Streit zwischen Achill und Od. beim Mahle (ϑ 75f.) sucht *Welcker* (*A. D.* 3, 559f.), ohne jedoch völlig zu überzeugen, auf einem Skarabäus nachzuweisen, wo der durch Beischrift bezeichnete Od. lebhaft redend dem im Weggehen begriffenen Achill gegenübersitzt. — Auf Bildern mit der Verwundung Philoktets und der Aussetzung des kranken Dulders ist Od. nicht nachweisbar; vgl. übrigens *Michaelis, Ann. d. I.* 1857 S. 253f. — Bedenklich ist es auch, auf zwei Vasengemälden in dem jugendlichen, bartlosen Helden bei Gelegenheit der *ἀπαίτησις Ἑλένης* Od. zu erkennen (*Overbeck* S. 332). — Erst Palamedes' Tötung hat wieder Timanthes dargestellt (*Tzetz. Chil.* 8, 403; vgl. auch *Ptol. N. H.* in *Westerm. Mythogr.* 182), und zwar als Meuchelmord (*Παλαμήδην δολοφονούμενον*), vermutlich wie er in den *Kyprien* durch Ertränkung sich vollzieht (s. o.). Ein auf die Steinigung des erfindungsreichen Naupliossohnes bezogenes Bild einer in Aulis gefundenen Vase, dessen Deutung überdies unsicher ist (*Welcker, A. D.* 3, 435f.; 5, 179f.), zeigt uns ausschlieſslich den Nebenbuhler des Od., nicht auch diesen selbst; jener ist von dem „steinernen Rock" bereits teilweise verhüllt und zudem durch allegorische Merkmale gekennzeichnet.

Im Kreise der Ilias läſst zunächst die Zurückführung der Chryseis eine Darstellung des Od. erwarten, der auch wirklich in der Schiffermütze auf dem oberen Streifen der Tabula Iliaca als Führer der Sühnhekatombe sichtbar ist (*Jahn-Michaelis, Griech. Bilderchroniken* T. 1), auch auf einem pompejanischen Wandgemälde (*Overbeck* S. 384f. u. Taf. 16, 4) erkannt, jedoch auf der diesen Gegenstand behandelnden unteritalischen Vase vermiſst wird (*Luckenbach* 523). — Thersites' Züchtigung durch Od. ist lediglich dargestellt auf zwei Reliefs, die nach Ort und Bestimmung der ebengenannten Tabula Iliaca gleichen (*Jahn-Michaelis* a. a. O. T. 2 B und C S. 13, vgl. die Abbildung unter Nestor Bd. 3 Sp. 293); hingegen beziehen sich mehrere Marmorwerke, die man auf die homerische Thersitesscene (oder auf die Tötung des Spötters durch Achill in der Aithiopis) gedeutet hat (*Friederichs, Arch. Ztg.* 1855 S. 49f.), in Wahrheit auf die Skyllaepisode (*Schöne, ebenda* 1866 S. 153f.; 1870 S. 57f.; *Treu, Mitteilungen d. Arch. Inst. in Athen* 14, 163). — Die Vertragsscene Γ 245f. sehen wir vorgeführt auf einem Relief (*Arch. Ztg.* 1869 T. 1): der an der Kopfbedeckung erkennbare Od. (Γ 268) steht mit einer Schale in der Hand neben Agamemnon. Nicht verschwiegen werden soll, daſs *Hübner* (*A. Z.* 1869 S. 6) das Bild auf den Vertrag vor Polyxenas Vermählung bezieht. — Den um die Teilnahme am Zweikampf mit Hektor losenden Helden (*H* 175f.) sowie Nestor waren in Olympia neun Statuen von Onatas errichtet (*Paus.* 5, 25, 8), deren halbrunden Unterbau man noch jetzt an Ort und Stelle, in der Nähe der Trümmer des Zeustempels, wahrnimmt (*Bötticher, Olympia*[2] 252f.); speziell Od.' Standbild hatte Nero nach Rom geschleppt, sodaſs *Pausanias* nur acht Statuen sah. — Groſser Beliebtheit erfreute sich in der bildenden Kunst das Motiv der Gesandtschaft an Achill (*I* 192f.), dargestellt in mehreren z. T. sehr schönen Vasenbildern (*Robert, Arch. Ztg.* 1881 S. 137f.; *Fröhner, Jahrb. d. Arch. Inst.* 7, 26; *Baumeister, Denkmäler* 726). Schon auf dem einen Gemälde des Hieron ist Od.' Haltung ziemlich eindrucksvoll (*Mon. d. I.* 6, 19); hier steht er mit nachlässig gekreuzten Beinen und auf zwei Speere gestützt dem auf einem Klappstuhl sitzenden Achill gegenüber, wobei ihm der Petasos in den Nacken hinabhängt. Auſser dem angeredeten Peliden hören ihm, während er das Gesuch der Griechen vorträgt, auch die beiden Mitanwesenden, Phoinix und der Telamonier Aias, aufmerksam zu. Noch weit wirksamer und bedeutender ist Od.' Erscheinung

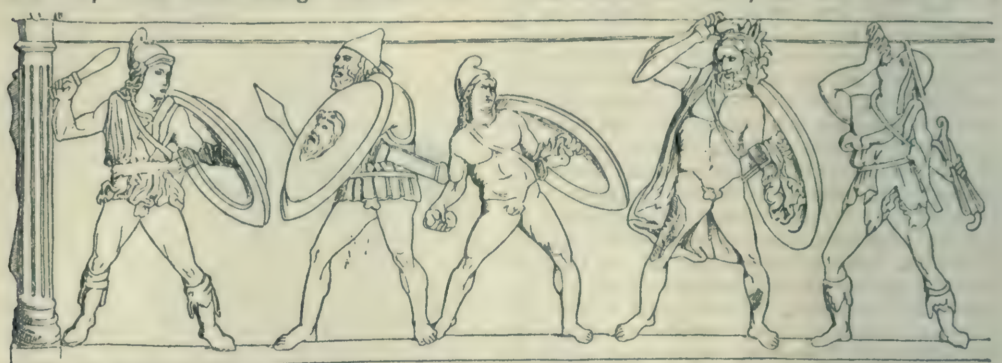
auf den übrigen Vasenbildern, weil er hier dem Achill gegenübersitzt (*I* 218) und somit aus der mehr demütigen stehenden Haltung in eine dem Peliden eher beigeordnete Lage gebracht ist; erhöht wird der Eindruck überlegener Unbefangenheit durch die Stellung der Beine und Hände, indem der beredte Diplomat entweder das linke übergeschlagene Knie mit beiden Händen umfafst (*Mon. d. I.* 6, 20 u. 21; *Ann. d. I.* 1849 Taf. I), oder in noch ungezwungenerer Weise das linke Bein hoch herangezogen hat und um das Schienbein die Hände gefaltet hält (*Arch. Ztg.* 1881 Taf. 8, 1, s. Abb. 1), eine Haltung, bei der dem Maler kein Geringerer als Pheidias zum Vorbild gedient haben mag: der Ares des Parthenonfrieses wiegt sich in einer ganz ähnlichen lässig bequemen Lage (*Petersen, Kunst des Pheidias* 254; *Robert* a. a. O. 144). Zugleich trägt Od. hier überall den Petasos, bald auf dem Haupte, bald im Nacken, und die Chlamys hat er um die Schulter geworfen. Trotz mancher Unterschiede ist der Gesamteindruck ähnlich und der Typus bereits gegeben und geschaffen auf dem Bilde einer sehr kleinen boiotischen Amphora (*Arch. Ztg.* 1881 Taf. 8, 2): hier sitzt der bärtige Od. nicht nach rechts, sondern linkshin gewendet, in Rüstung und hohen Stiefeln dem gleichfalls bärtigen Achill gegenüber und hält mit nur einer Hand das linke Knie gefafst. Auch „diese Gestalt ist ein Muster der Darstellung eindringlicher Beredsamkeit, und man kann keinen Augenblick zweifeln, dafs sie eben für den redegewandten Od. der Iliasscene erfunden worden ist" (*A. Schneider, Troischer Sagenkreis* 19). — Über die Gefangennahme des Dolon s. d.; vgl. namentlich *Schreiber, Ann. d. I.* 1875 S. 299 f. mit den Tafeln Q u. R; aufserdem *Klein, Euphronios*[2] S. 136—159. Auch die Zweifel *A. Schneiders* (a. a. O. S. 48) über die Zugehörigkeit einiger Vasenbilder verdienen Beachtung. Od. erscheint mehrmals, mit dem Schwert oder der Lanze, in bedrohlicher Angriffsstellung, entweder behelmt, wie auf der unter Dolon abgebildeten Vase des Euphronios, oder mit dem Petasos versehen, oder endlich mit dem Pilos und, wie auch sonst manchmal, bartlos (*Hörnes, Arch. Ztg.* 1877 S. 21). Besondere Beachtung und Bewunderung verdient die berühmte Blacassche Gemme (*Overbeck* Taf. 16, 19), hier ist Od. an Bart und Pilos leicht zu erkennen; zu ihm streckt der knieende Dolon die Linke flehend empor, während er mit der Rechten das Knie des Helden umfafst; von Diomedes droht dem Gefangenen der tödliche Streich. Über die interessante Federzeichnung der ambrosianischen Iliashandschrift vgl. auch *Baumeister, Denkmäler* S. 460 u. Abb. 506. — Seltener scheint die Entführung der Rosse des Rhesos von den Künstlern behandelt worden zu sein. Man erkennt sie deutlich auf dem Bilde eines Ruveser Eimers (*Overbeck* Taf. 17, 5), wo Od. die mutigen weifsen Tiere aus dem Bereich der hingemordeten Thraker hinwegführt, während Diomedes nach der anderen Seite hin sich entfernt. Dessen zögerndes Herumtappen (*K* 503) wird auch auf einem



1) Rotfig. Vase: Gesandtschaft an Achilleus; anwesend: Odysseus, Achilleus, Aias, Phoinix, Diomedes (nach *Arch. Zeit.* 1881 Taf 8, 1).

anderen Vasengemälde (*Wiener Vorlegeblätter* C, Taf. 3, 2) durch zweimalige Abbildung gekennzeichnet, wogegen der ganz wie auf dem erstgenannten Bilde dargestellte Od., auch hier der Hauptheld des Unternehmens, die widerstrebenden Rosse trotz seiner Eile kraftvoll zu bändigen weifs. — Od. flieht aus dem Kampfe (vgl. höchstens Θ 92f.) auf dem Reliefbild eines boiotischen Skyphos (*Ephem. arch.* 1887 S. 74f. u. Taf. 5). Verfolgt von dem auf seinem Streitwagen daherjagenden Hektor eilen zwei Viergespanne dem befestigten Lager der Achäer (χάραξ Ἀχαιῶν) zu; auf dem zweiten, das von Hektor zunächst bedroht ist, fahren, durch Namensinschriften bezeichnet, Agamemnon und Od. — eine Scene, die sich so in der Ilias nicht wiederfindet. Tragen hier beide griechische Helden Helme, so dient uns Od.' Schiffermütze wieder als Erkennungszeichen auf einem anderen Relief, bezogen von *Svoronos* (*Jahrb. d. Arch. Inst.* 1, 206f.) auf die Kampfscene Λ 401f.: Od., auf dessen Schilde ein bartumwalltes Haupt sichtbar ist, steht hartbedrängt zwischen zwei

gewählten Helden auch Od., von dessen Gespann allerdings nur die Pferdeköpfe sichtbar sind (*Weizsäcker, Rh. Mus.* 32, 59; *Luckenbach* a. a. O. 495f.). — Bei Hektors Schleifung ist Od., im Helm und von einem Hunde begleitet, nur auf einem Vasengemälde (*Overbeck* Taf. 19, 8) zugegen, entweder als Vertreter des Heeres (*Overbeck* S. 458) oder nur als Füllfigur (*Luckenbach* 504), wofür die genrehafte Anwesenheit des treuen Tieres zu sprechen scheint; vgl. auch *A. Schneider* 28. 31. Nach *Roscher* handelt es sich um eine Beziehung des Hundes auf die κύνες, welche nach Ψ 183f. den Leichnam Hektors fressen wollen, aber von Aphrodite fern gehalten werden. — Hektors Lösung (s. Artikel Hektor Bd. 1 Sp. 1924f.), d. h. die Aufwiegung seines Leichnams mit Gold, erfolgt in Od.' Gegenwart auf dem schönen Relief einer Silberkanne von Bernay in der Bretagne (*Overbeck* Taf. 20, 12). Hier sitzt Od. im Pilos mit aufgestemmtem linken Fufs an der Leiche Hektors Aias gegenüber und verdeckt, anscheinend von teilnehmendem Schmerze erfüllt, mit der rechten Hand



2) Kampfscene: *Il.* Λ 401f.; anwesend: Odysseus zwischen zwei Troern, Aias, ein Trompeter (nach *Jahrb. d. Arch. Inst.* 1, 206).

Troern; gegen den einen von diesen holt Aias, der Od. zu Hilfe kommt, zu einem tödlichen Streiche aus; andere Einzelscenen schliefsen sich nach rechts hin an, s. Abb. 2. — Bei der Übergabe der Waffen an Achill, die künstlerisch ungemein häufig behandelt worden ist, war Od. für den Bildner entbehrlich und fehlt daher meist; sichtbar ist er als gerüsteter Held und bezeichnet mit ƧVƎTVJJO (s. o.) auf einer Amphora der Campanaschen Sammlung (*Arch. Ztg.* 1859 S. 140*. 129; *A. Schneider* a. a. O. 49) sowie auf einer Vase (*Overbeck* Taf. 17, 1), wo der Pelide die neue Rüstung betrachtet. „Als Redner und Abgesandte des Griechenheeres stehen ihm gegenüber Od., bekränzt, auf einen Stock gestützt, seine Rede mit gefälliger Handbewegung begleitend, und ein nackter bärtiger Mann von edlem Wuchs" (*Ribbeck* 125 A. 90). Die Erklärung *Overbecks* S. 411f., als sei die Versöhnungsgesandtschaft (s. o.) dargestellt, mag auf sich beruhen. — Die Leichenspiele für Patroklos sind auf der Françoisvase veranschaulicht (*Arch. Ztg.* 1850 Taf. 23. 24), und hier erscheint beim Wagenrennen unter anderen z. T. willkürlich

sein Gesicht. Wenn er sich dagegen in der späteren Litteratur bisweilen hartherzig und unnachgiebig zeigt, ja den greisen Priamos verhöhnt (s. o.), so läfst sich der gleiche Charakterzug abnehmen aus dem merkwürdigen Relief eines Sarkophags von Ephesos (*Conze, Arch. Anzeiger* 1864 S. 212*f.; *Benndorf, Ann. d. I.* 1866 S. 255f.): er führt, an der Mütze kenntlich, den kleinen Astyanax aus Achills Nähe hinweg und will so verhindern, dafs durch des Knaben Anwesenheit und Flehen der Pelide gerührt werde; vgl. auch *Ribbeck* 128 u. überhaupt *L. Pollak, Priamos b. Achill: Mitteilungen d. Arch. Inst. in Athen* 23, 169f. u. Taf. 4, mit einem ausführlichen Verzeichnis der einschlägigen Monumente.

Im Kreise der Aithiopis treffen wir Od. bei dem Tode des Antilochos an; wie bei *Philostr. Imag.* 2, 7, wonach ὁ Ἰθακήσιος ἀπὸ τοῦ στρυφνοῦ καὶ ἐγρηγορότος zu erkennen war, umstehen mehrere Helden Nestors sterbenden Lieblingssohn auch auf dem Relief einer etruskischen Urne (*Overbeck* T. 22, 12): auch hier fällt Od. nicht sowohl durch den ölbekränzten Pilos, als vielmehr wegen seines

teilnehmenden Gesichtsausdrucks und seiner ganzen dem erschütterndem Vorgang zugewandten Haltung in die Augen; zugleich verdient das Bild insofern Interesse, als es uns



3) Durisvase: Waffenstreit; anwesend: Aias und Odysseus mit ihren Freunden; zwischen beiden Parteien Agamemnon (nach *Mon. d. I.* 8, 41).

eine Ergänzung des untergegangenen Epos bietet, dessen Excerpt an dieser Stelle von Od.' Anwesenheit schweigt. — Auch seine Teilnahme am Kampfe mit den Amazonen, die ja allerdings von vornherein anzunehmen ist, wird doch nur erhärtet durch die bildende Kunst: auf dem vorzüglichen Relief eines Pariser Sarkophags (*Overbeck* T. 21, 8 B) steht er, am Pilos kenntlich, rechts seitwärts, weniger zwar als mutiger Streiter denn als scharfer Beobachter. — Schon bei *Homer* (ε 309 f.), sodann bei *Arktinos* und an anderen zahlreichen Stellen der Dichtung (s. o.) wirkt Od. thatkräftig bei der Bergung von Achills Leiche mit; in der Kunst ist Od.' Beteiligung an dem Vorgang auf einem schönen Sarder (*Overbeck* T. 23, 10) sowie auf dem unteren Streifen der Tabula Iliaca nachweisbar; nicht ganz klar ist er auf einer etruskischen Urne zu erkennen (*Schlie* a. a. O. 132 f.); noch weniger läfst er sich ermitteln unter der aiginetischen Statuengruppe des Westgiebels, die doch diese wichtige Kampfscene vor Augen führt (*Overbeck* S. 545 bezeichnet den griechischen Bogenschützen als Od.), sicher fehlt er auf zwei Vasengemälden (*Overbeck* T. 23, 1 u. 2; vgl. *Luckenbach* 565. 623; *A. Schneider* 157 f.).

Der Streit um die Waffen des Achill bot der bildenden Kunst ein ebenso ergiebiges Feld wie der Dichtung (s. o.); in einem künstlerischen Wettkampf behandelten das Thema Parrhasios und Timanthes, wobei letzterer siegte (*Plin.* 35, 71; vgl. *Aelian. V. H.* 9, 11; *Athen.* 15, 687 b). Aber der Waffenstreit war auch bei den Vasenmalern, Bildhauern und Erzkünstlern als Vorwurf beliebt (*Brunn und Klein, Verhandl. d. Philol.-Vers. zu Innsbruck*



4) Stroganoffsche Silberschale: Waffenstreit; anwesend: Odysseus, über ihm die Göttin Peitho, Athena, Aias (nach *Overbeck* T. 24, 1).

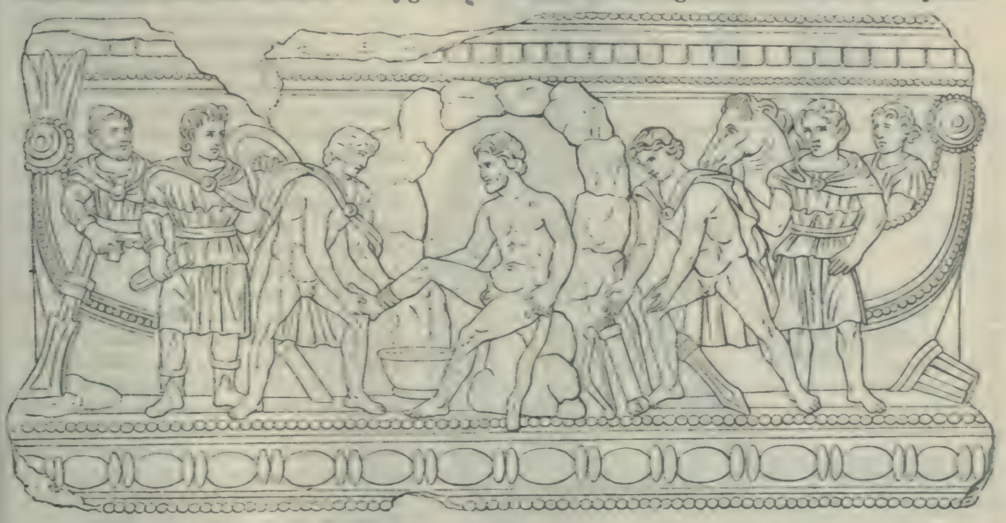
1874 S. 152f., *Ribbeck* 222f.; *Robert, Bild und Lied* 213f. 223f.); besonders lebensvoll dargestellt erscheint er auf einem Vasenbilde des Malers Duris (*Mon. d. I.* 8, 41, s. Abb. 3); hier sind die beiden Gegner, von denen sich Aias der Rüstung bereits bemächtigt hat und Teile von ihr sich anlegt, nahe daran, handgemein zu werden; doch bewahrt Od. in vorsichtiger Zurückhaltung mehr Ruhe. (Auf dem Gegenstück der Vase sieht man die Feldherren unter Athenes Leitung ihre Stimmsteine abgeben). Unter Agamemnons Vorsitz findet die Gerichtsverhandlung auf dem Relief eines Sarkophags von Ostia statt (*Overbeck* T. 23, 3); wahrscheinlich, wie bei *Homer* (λ 547) und *Arktin* (s. o.), nach dem Urteil trojanischer Gefangener, die links zur Seite sichtbar sind, erhält durch den hochthronenden Atriden der mit dem Pilos bedeckte Od. die Waffen zugesprochen, während sich nach links hin der überwundene Gegner in sichtlicher Entrüstung mit zwei Anhängern entfernt. Auf der Stroganoffschen Silberschale (*Overbeck* T. 24, 1) präsidiert Athene selbst; beide Helden führen lebhaft redend ihre Sache, speziell Od. „mit der Gebärde eines verschmitzten Sklaven aus der Komödie" (*Ribbeck* 223, s. Abb. 4). Ruhiger ist die Scene gehalten auf einer neapolitanischen Vase (*Lübbert, Ann. d. I.* 1865 S. 82f. u. Taf. F; *Heydemann, Neapl. Vasensammlungen* nr. 3358); nur die beiden Gegner sind hier dargestellt: Aias hört dem von einem Trittstein herab redenden Od. zu, der in einen weiten Mantel gehüllt ist und in der Linken eine Lanze hält. „Die Darstellung — — — zeigt eine zu feine Ironie, um für eine ursprünglich alte Erfindung zu gelten" (*Brunn, Troische Miscellen* a. a. O. 1880 S. 177). — An der Leiche des von eigener Hand gefallenen Aias finden wir Od. mit Diomedes auf einem Vasenbilde (*Mon. d. I.* 6, 33 C); die Haltung beider verrät Verlegenheit: der Tydide greift sich mit der Hand an den Nacken, Od.' Haupt ist ein wenig gesenkt; vgl. auch *Brunn, Troische Miscellen* a. a. O. 1880 S. 177; *Luckenbach* 624 und bes. *A. Schneider* 166f., wo auch ein zweites, nicht ganz sicher deutbares Bild besprochen ist. — Im Besitz der Waffen sehen wir Od., nachdenklich sinnend und den Kampfpreis betrachtend, auf zwei Gemmen (*Overbeck* S. 568 u. Taf. 24, 8). — Die Abholung des Neoptolemos von Skyros durch Od. ist, wie es scheint, nur auf wenigen Monumenten dargestellt; so sehen wir den jungen Peliden von Deidameia und Lykomedes auf dem schönen Bilde einer Vase Abschied nehmen (*Mon. d. I.* 11, 33); „allen Abmachungen seiner Mutter zum Trotz und unbeirrt durch das Wehklagen der übrigen Lykomedestöchter giebt er Od. durch Handschlag das feierliche Versprechen, mit nach Troja zu ziehen"; so *Engelmann* (*Homeratlas, Odyssee* nr. 55), der denselben Vorgang auch noch auf anderen Bildwerken nachweist (*Verhandlungen der Philol.-Vers. zu Görlitz* 1889 S. 290f.). Ferner erkannte *Brunn* auf dem Innenbilde der schon beim Waffenstreit erwähnten Durisvase die Übergabe der Waffen Achills an dessen Sohn (*Mon. d. I.* 8, 41): er nimmt das wertvolle Erbteil aus den Händen des Od. entgegen, auf dessen Schilde ein wundersames Untier in die Augen fällt; vgl. auch *Ribbeck* 682; *Robert, B. u. L.* 216. — Die Gefangennahme des Sehers Helenos (s. d.) ist auf keinem Bildwerke nachweisbar, wohl aber war seine Statue das Gegenstück zu einer solchen des Od. in einer Figurengruppe zu Olympia von der Hand des Bildhauers Lykios (*Bötticher, Olympia*² 329); beide standen hier einander deshalb gegenüber, weil jeder in seinem Heere den Preis der Klugheit erlangt hatte (*Paus.* 5, 22, 2). Schon hier sei bemerkt, daſs man Od. und Helenos im Gespräch begriffen auch am Grabmal Hektors auf der Tabula Iliaca erkennt (*Jahn-Michaelis* a. a. O.; *Brüning, Jahrb. d. Arch. Inst.* 9, 163f.). — Ein Gemälde Polygnots in der Pinakothek der Propyläen führte bei der Darstellung von Philoktets Abholung den Od. anscheinend als einzigen Gesandten vor Augen (*Paus.* 1, 22, 6). Auch das älteste Drama begnügte sich, vermöge seiner Sparsamkeit in der Einführung von Personen, mit dem Laertiaden (s. o.). Eine Scene aus *Aischylos' Philoktet* will man auf einem geschnittenen Steine wiederfinden (*Michaelis, Ann. d. I.* 1857 S. 263 u. Taf. H 6). An den krank dasitzenden und die Mücken (*fr.* 256 *Nck.*²) von dem wunden Fuſs wegwedelnden Dulder schleicht Od. allein heran, um den über Philoktet aufgehängten Bogen mit den Pfeilen des Herakles (*fr.* 251 *Nck.*²) zu stehlen (s. Abb. 5). Allerdings stimmt zu diesem Akte der Hinterlist die Thatsache wenig, daſs *Aischylos*, wie früher dargelegt worden ist (s. o.), den Od. noch ἀπέχοντα τῆς νῦν κακοηθείας (*Dio Chrys. or.* 52, 5) charakterisiert hat. — Mit Neoptolemos berät sich Od. über Philoktets Überlistung auf einem Marmorrelief der Vatikanischen Bibliothek (*Michaelis* a. a. O. S. 268f.; Taf. J 1); die Situation läſst sich mit dem Eingang von *Sophokles' Philoktet* vergleichen. Dem mit aufgestütztem Fuſse gedankenvoll zuhörenden Jüngling setzt der bärtige, mit dem Pilos bedeckte, sonst bis auf den über den linken Arm herabhängenden Mantel völlig nackte Od. seine Pläne auseinander. Zahlreich sind die Darstellungen der Abholung und Überlistung selbst auch auf etruskischen Urnen; entweder ist hier *Soph. Phil.* 1290—1310 wiedergegeben (*Brunn, Urne Etrusche* 1 Taf. 69, 1 u. 2; 70, 3); oder wir sehen Od. dem vor seiner Höhle sitzenden kranken Helden zureden, während Diomedes hinterrücks die Pfeile stiehlt (Taf. 70, 4; 71, 5). Auf zwei weiteren Bildern endlich, die für Od. Schlauheit besonders bezeichnend sind (Taf. 71, 6; 72, 7, s. Abb. 6), macht sich dieser mit verstellter Teilnahme an dem Fuſse des Unglücklichen zu schaffen; sein Begleiter raubt inzwischen die Geschosse wie auf den beiden vorgenannten Darstellungen. „Weniger der Pilos des Od. als die Art seiner Beteiligung



5) Philoktetes u. Odysseus; Gemme (nach *Ann. d. I.* 1857 Taf. H 6).

an dem Vorgang, seine Stellung und vor allem der Ausdruck seines Gesichts (τὸ στρυφνὸν καὶ ἐγρηγορός nach *Philostratos*, *Imag.* 2, 7; s. o.) sind selbst in diesen flüchtigen Zeichnungen so aufserordentlich charakteristisch, dafs wir ihn nicht blofs auf den vier Monumenten, wo sein Kopf vollkommen erhalten ist, sondern auch auf den drei übrigen, wo er verstümmelt oder ganz verloren ist, unbedenklich annehmen dürfen" (*Schlie* a. a. O. 136 f.; vgl. auch *Ribbeck* 395 f. 400 f.).

Auf die Spionage des Od. bezieht sich das zwar nicht erhaltene, aber von *Plin.* 35, 137 beschriebene Bild von Polygnots Bruder Aristophon (*O. Jahn*, *Arch. Ztg.* 1847 S. 127; vgl. Art. Helena Bd. 1 Sp. 1945 u. 1969). Trifft hier Od. offenbar mit Helena Abrede für den Raub des Palladions, so ist dieser bekanntlich auch selbst häufig dargestellt, bisweilen zwar als That des Diomedes allein (so vielleicht schon auf dem Gemälde Polygnots: *Paus.* 1, 22, 6; siehe jedoch unten; dann auch in vorhandenen Bildwerken, vgl. *Chavannes* a. a. O. nr. 3. 4. 15 BGHIL), meist aber unter Mitwirkung des Od., die schon bezeugt ist für das aufgelötete Relief einer Silberschale des unter Nero lebenden Erzkünstlers Pytheas (*Plin.* 33, 156) und in einer für den rührigen Laertessohn besonders charakteristischen Weise durch zahlreiche erhaltene Monumente zur Anschauung kommt. Am einfachsten ist die Fassung auf einem Neapler Vasenbild (*Heydemann* nr. 179; *Chavannes* nr. 9): dem bartlosen Diomedes mit dem Palladium folgt der bärtige Od., dessen Haupt der Pilos bedeckt (vgl. auch *Chavannes* nr. 12. 21). Örtlich fixiert wird diese Darstellung auf der Tabula Iliaca, wo in Übereinstimmung mit *Sophokles' Lakonerinnen fr.* 338 *Nck.*²; *Schol. Ar. Vesp.* 351 und *Serv. Aen.* 2, 166 die Helden offenbar aus einer Schleuse hervortreten (*Jahn-Michaelis*, *Griech. Bilderchroniken* Taf. 1). Eine Erweiterung der Situation mit Verlegung der Scene in die Stadt ist gegeben auf dem Bilde der Neapler Vase nr. 3235 (*Overbeck* T. 24, 19; *Chavannes* nr. 6): Diomedes mit dem Palladium wendet sich zu der mit der Rechten gebieterisch winkenden Helena um, während Od. (Ὀδευσσεύς) beide scharf beobachtet. Gespannter noch ist die Stimmung auf einer dritten apulischen Vase (*Heydemann* nr. 3231; *Ann. d. I.* 1858 Taf. M; *Chavannes* nr. 5). Von der anwesenden Helena unterstützt, hat Diomedes das Götterbild geraubt und entfernt sich eben mit ihm aus dem Athenetempel, als Od., am Pilos kenntlich, erscheint und voll Ingrimm gegen eine fliehende Frauengestalt (die Priesterin Theano) den Speer schwingt; von oben begünstigen das Unternehmen Athene, Nike und Hermes. Zu spät kommt Od. auch nach der Darstellung eines Marmorreliefs im Palazzo Spada (*Overbeck* T. 24, 23; *Chavannes* nr. 19). Seine erregte Haltung verrät Unwillen und erinnert an einige andere Scenen des Odysseusmythus (*Chavannes* S. 24 A. 1; *Helbig*, *Samml. Roms* 2, 173); vgl. auch eine Glaspaste mit ganz ähnlicher Scene (*Braun*, *Zwölf Basreliefs* S. 12, abgebildet unter Diomedes Bd. 1 Sp. 1026); ferner das Relief eines lykischen Sarkophags (*Mitt. d. Arch. Inst. in Athen* 2 Taf. 11; *Chavannes* nr. 22), sowie endlich ein Stuccorelief von der via Latina (*Mon. d. I.* 6, 51 D; *Chavannes* nr. 20, s. Abb. 7). Aus dem Tempel, wo die zuletzt aufgezählten Darstellungen spielten, werden wir an die Stadtmauer versetzt auf den Bildern mehrerer geschnittener Steine, besonders auf der berühmten Gemme von der Meisterhand des Felix (*Overbeck* T. 24, 21; *Brunn*, *Künstlergeschichte* 2, 503), dessen Werke wahrscheinlich das Gemälde Polygnots in der Pinakothek der Propyläen als Vorbild gedient hat (*Paus.* 1, 22, 6; *Robert*, *Sarkophagreliefs* 2, 149): während Diomedes von der Mauer der im Hintergrund sichtbaren Burg herab auf einen Apolloaltar gesprungen ist, wird er als alleiniger Räuber des Palladiums von Od. mit sichtbarem



6) Odysseus, Philoktetes und Neoptolemos; etrusk. Aschenkiste (nach *Brunn*, *U. E.* 1 Taf. 72, 7).

Unwillen empfangen; offenbar steht diese Scene in ursächlichem Zusammenhang mit der früher besprochenen Erzählung des *Konon* (*Narrat.* 34 in *Westerm. Mythogr.* 139, s. o.) und der sprichwörtlichen Διομήδειος ἀνάγκη, wobei Od. seinen neidischen Ärger durch einen heim-

7) Palladionraub; Stuccorelief (nach *Mon. d. I.* 6, 51 D).

tückischen Überfall des glücklichen Nebenbuhlers verrät. Spielt sich dieser Vorgang in der Litteratur erst auf dem Wege nach dem Lager ab, so beweist Od. sein Streben, die erwünschte Beute zu besitzen, auf der Gemme bereits in oder vor der Stadt (*Chavannes* S. 16); allein, aber in ganz der nämlichen auffallenden Haltung, erscheint er übrigens auch auf einigen anderen geschnittenen Steinen (*Chavannes* nr. 15 C) sowie auf einem Silbergefäfs (*Overbeck* T. 24, 5; *Chavannes* nr. 15 F). Als eine humorvolle Umkehrung des Sachverhalts durch Vertauschung der Rollen müssen wir die Phlyakendarstellung auf einer Kanne im Brit. Mus. ansehen, nach welcher der komisch untersetzte, aber auch hier mit dem Pilos bedeckte Od. das Athenebild trägt, der ebenso häfsliche Diomedes ihm folgt (*Heydemann, Jahrb. d. Arch. Inst.* 1, 296; *Chavannes* nr. 10, s. Abb. 8). Gleichwohl sehen wir Od. im Besitz des Palladiums auch auf einem pompejanischen Wandgemälde (*Engelmann, Ovidatlas* nr. 139; *Chavannes* nr. 16): hier, in einer offenbar durchaus ernst gemeinten Situation, die in mancher Beziehung, namentlich durch die Anwesenheit Helenas, aber auch ihrer attischen Sklavin Aithra sowie Kassandras, an die beiden vorgenannten apulischen Vasen (*Chavannes* nr. 5 u. 6) erinnert, trägt Od. das Götterbild und ist also vom Maler bei dem Vorgang auch aktiv mit der wichtigsten Rolle betraut, die er auf den anderen Bildwerken wenigstens in psychologischer Hinsicht spielt. Ob auf einer weiteren kampanischen Amphora (*Overbeck* T. 25, 1) der allein als Räuber erschienene Od. mit einer dargebotenen Tänie Liebes- oder Bestechungskünste auf Theano wirken läfst (*Welcker, A. D.* 3, 450 f.; *Overbeck* T. 25, 1), ist zweifelhaft, solange es noch nicht ausgemacht ist, ob der bartlose, allerdings mit dem Pilos geschmückte Jüngling überhaupt Od. ist; *Chavannes* (unter nr. 7) hält ihn für Diomedes, sodafs hier die Vase gegenstandlos wäre. Endlich entführt im Einklang mit einer vereinzelten Notiz bei *Ptolem. N. H.* in *Westerm. Mythogr.* 186 jeder der beiden Helden ein Palladium auf drei Vasenbildern und einem Terrakottarelief. Die verschiedenen Phasen des Palladionraubes, die soeben angeführt wurden, finden sich auch hier vertreten: auf dem Relief (*Overbeck* T. 25, 2) ziehen Od. und Diomedes mit je einem Götterbild davon, ohne dafs die Scene lokalisiert ist. Eine Pariser Vase (T. 24, 10) versetzt uns sodann nach Troja in den Tempel der Athene, die, in Gegenwart Helenas, zwischen beiden Griechen einen Streit zu schlichten scheint: Od. widmet dabei seiner Schutzgöttin besondere Aufmerksamkeit. Bis zu offener Feindseligkeit ist der Streit auf der wichtigen attischen Hieronschale in Petersburg (*Mon. d. I.* 6, 22) gesteigert: die mit dem Schwert auf einander losstürzenden Gegner werden von Theseus' Söhnen Demophon und Akamas sowie von Agamemnon und Phoinix

zurückgehalten. Einen tragikomischen Beigeschmack hat die Fassung des Abenteuers auf einer etruskischen Urne (*Arch. Anzeiger* 1861 S. 228*): über schlafende oder schon getötete Wächter hinweg entführen die Räuber die Palladien, die in den Armen Wickelkinder haben(!); vgl. *Luckenbach* a. a. O. 625f.; *Chavannes* nr. 11, 8, 1. Wohl mit Recht wird der merkwürdige „Doppelpalladionraub" auf eine attische Sage zurückgeführt: *Chavannes* S. 29f.

Die nach manchen litterarischen Quellen (s. o.) sowie auch nach einigen Bildwerken (einem Ruveser Thongefäfs, *Ann. d. I.* 1858 Taf. M; *Heydemann, Neapler Vasensammlungen* nr. 3231, und einer kampan. Amphora in Berlin, *Furtwängler* nr. 3025, *Overbeck* T. 25, 1, vgl. auch *Chavannes* S. 6. 8) hilfreich am Palladionraub beteiligte Familie des Antenor oder doch dessen Sohn Helikaon sah man nach der Erzählung der *Iliupersis*, von Od. gerettet, Polydamas' Sohn Leokritos aber von ihm getötet auf Gemälden Polygnots in der delphischen Lesche (*Paus.* 10, 26, 7; 27, 1). — Auf Vasengemälden des Brygos und des Euphronios ist ferner Od. als Menelaos' Helfer bei der Wiedergewinnung Helenas in Deiphobos' Hause gegenwärtig, vgl. *Heydemann, Iliupersis* 30 und Taf. 1; *Robert, B. u. L.* 70f. und *Arch. Zeitung* 1882 S. 40. 44f. Drei andere Vasenbilder sind besprochen von *Overbeck* S. 627f. — Den Prozess gegen den kleinen Aias veranschaulichte der attische Meister sogar zweimal: in der Stoa Poikile (*Paus.* 1, 15, 3) und in der delphischen Lesche, als Teil des schon berührten Gemäldecyklus von der Zerstörung Trojas (10, 26, 3); wenigstens für letzteres Bild ist Od.' Anwesenheit bezeugt: gepanzert, wie es dem grausigen Schlufsakt des Krieges entspricht, war er zugegen, während sich der Oilide am Altar der Athene durch einen Reinigungseid entsühnte. Aias' Frevel an Kassandra ist zwar häufig Gegenstand der bildenden Kunst, doch zeigen die Darstellungen neben den beiden für den Vorgang charakteristischen Figuren das sonst bezeugte Einschreiten des Od. nicht. — Statt Od., der an mehreren Stellen der Litteratur die Tötung des Astyanax (s. d.) bewirkt, thut dies auf Bildwerken regelmäfsig Neoptolemos (*Heydemann, Iliupersis* 13f.; *Robert, B. u. L.* 74), der den Knaben am Zeusaltar zerschmettert. Auch sonst wird Od.' Verhalten nach der Einnahme der Stadt von der bildenden Kunst gemildert. Der Opferung Polyxenas (vgl. das Gemälde Polygnots in der Pinakothek der Propyläen, *Paus.* 1, 22, 6) wohnt er auf der Tabula Iliaca allerdings bei, aber er sitzt, am Pilos kenntlich, auf einem Steine neben dem Altar, und seine Haltung verrät eher gemütvolle Teilnahme als Hartherzigkeit, jedenfalls keine boshafte Siegerfreude, s. Abb. 9. — Eine Scene endlich, die uns Od. und Hekabe in einer von der dichterischen Litteratur gegebenen Fassung vor Augen führte, suchen wir vergebens; auch auf dem etruskischen Spiegel (*Gerhard* 4 Taf. 401), wo die greise Königin ihre Tochter auf dem Schofse hält, läfst er sich unter den anwesenden Kriegern nicht nachweisen.



8) Palladionraub des Odysseus und Diomedes (nach *Jahrb. d. Arch. Inst.* 1, 296).

Die lebens- und wechselvollen Ereignisse der Odyssee übten erklärlicherweise auf die Phantasie auch der bildenden Künstler eine mächtige Wirkung aus und erfreuten sich dementsprechend einer besonders reichen Behandlung. Sowohl nach der Reihenfolge der Erlebnisse des Od. als auch wegen der häufigen und vielseitigen Darstellung steht an erster Stelle die Kyklopie, vgl. den Art. Kyklopen



9) Polyxenas Opferung nach der Tabula Iliaca.

Bd. 2 Sp. 1685f. Von der ältesten bis zur spätesten Zeit künstlerischer Bethätigung hat im Altertum die Blendung Polyphems (s. d.) wie Od.' Flucht die Bildner beschäftigt, vgl. hierüber namentlich die schon erwähnte Dissertation von *Bolte, De monumentis ad Odysseam pertinentibus* 2f., 9f.; *A. Schneider* a. a. O. 59f., sowie für die Flucht: *Jane Harrison, Monuments relating to the Odyssee, Journ. of hell. stud.* 1883 S. 248f.; *Walters, Bronzes in the Brit. Mus.* 1444f. Eine genauere Er-

örterung der einzelnen Phasen ist hier kaum ausführbar. Einige weitere Bildwerke sehen ihrer baldigen Veröffentlichung durch *Paul Hartwig* entgegen. — Über Od. mit Aiolos' Windschlauch und die hierher gehörigen Bildwerke vgl. *Overbeck* S. 777; drei Gemmen der Stoschischen Sammlung sind schon von *Winckelmann* besprochen. — Während die Landung bei den Kikonen und der Aufenthalt im Lande der Lotophagen von der bildenden 10 Kunst nicht dargestellt wird (*Overbeck* S. 760), ist das Abenteuer bei den Laistrygonen (s. d.) als Staffage verwertet auf drei 1848 am Esquilin entdeckten Landschaftsbildern (s. Bd. 2 Sp. 1807/8), die gleichsam als Nachklang Zeugnis geben von der Vorliebe, mit der man seit alexandrinischer Zeit Ulixis errationes per topia behandelte (*Vitruv.* 7, 5, 2). — Über Od.' Begegnung mit Kirke s. Bd. 2 Sp. 1196f., nur dafs sich die angebliche Darstellung des Od. und der Kirke auf der Kypseloslade als falsche Auffassung des *Pausanias* (5, 19, 7) erledigt; vgl. *Klein, Sitzungsber. d. Wiener Akad.* 118, 1, 51f.; *Furtwängler, Meisterwerke d. griech. Plastik* 727. Übrigens wird auch für diesen Gegenstand *P. Hartwig* eine Anzahl Monumente demnächst 60 herausgeben. — Od. in der Unterwelt: Gemälde Polygnots in der delphischen Lesche (*Paus.* 10, 28, 1; 29, 8); von demselben Meister ebendort ein Bild, das Od.' Feinde, Aias den Telamonier, Palamedes und Thersites, beim Würfelspiel vereinigte; ihnen sah der kleine Aias zu (*Paus.* 10, 31, 1). Die homerische Nekyia malte auch Nikias d. J. (*Plin.* 35, 132;



10) Odysseus in der Unterwelt; Vasenbild (*Mon. d. I.* 4, 19).

Plutarch, Non posse suav. vivi sec. Epic. 11, 2; *Anthol. Pal.* 9, 792), ein berühmtes Bild! Die Begegnung des Od. mit seiner verstorbenen Mutter war endlich in einem Relief am Tempel der Apollonis in Kyzikos dargestellt (*Anthol. Pal.* 3, 8). Auch manche unter den erhaltenen Denkmälern verdienen hohe Anerkennung, so ein meisterhaftes Vasengemälde (*Mon. d. I.* 4, 19; *Welcker, A. D.* 3, 452f.; *Overbeck* T. 32, 12, s. Abb. 10). Während Od., dem zwei Gefährten zur Seite stehen, mit gezogenem Schwerte und gesenkten Blicks auf einem Steinhaufen sitzt, steigt der Schatten des Teiresias, erst bis zum Haupte sichtbar, aus der Erde empor. Auf einem Relief im Louvre sitzt der blinde Greis im Priestergewand Od. gegenüber, der mit aufgestütztem linken Fufse und auch hier mit gezogenem Schwert die Prophezeiung des Sehers entgegennimmt; eine freie Wiederholung dieser Scene auf einer Glaspaste (*Overbeck* T. 32, 10). Etwa in derselben Situation treffen wir die beiden Hauptpersonen der homerischen Nekyomantie auf einem vierten esquilinischen Frescogemälde an, nur dafs hier noch zahlreiche Nebenfiguren die heroische Landschaft bevölkern (*Baumeister, Denkmäler* S. 858 u. Abb. 939). Schwierig ist die Deutung des Bildes auf einem etruskischen Spiegel (*Gerhard* 2 Taf. 240), wo Teiresias, wie schlafend auf die Schulter des Hermes gelehnt, herbeiwankt, erwartet von dem mit dem Schwerte dasitzenden Od. (Uthste). Andere Darstellungen sind nicht mit Bestimmtheit hierher zu rechnen. — Für Od.' Abenteuer bei den Seirenen darf auf den betreffenden Artikel, sodann auf

die eingehende Besprechung bei *Bolte* a. a. O. 25—36, endlich auf die vortreffliche Schrift von *G. Weicker, Leipz. Diss.* 1895, verwiesen werden. — Die Skyllaepisode, schon von dem Maler Nikomachos behandelt (*Plin.* 35, 109), wobei Od., angeblich zuerst, mit dem Pilos dargestellt war (so auch *Serv. Aen.* 2, 44; anders *Schol. K* 265, s. u.), findet auch in erhaltenen Bildwerken ihren Ausdruck: so gewahrt man in dem grofsen Mosaik des vatikanischen Braccio nuovo den Od. im Kampfe mit dem Ungeheuer, das bereits mit den Schlangenwindungen seiner Beine zwei Gefährten umstrickt; so ferner auf dem Relief einer Berliner Vase (*Ann. d. I.* 1875 Taf. N; *Furtwängler* nr. 3882), wo Seirenen- und Skyllaabenteuer neben einander erscheinen (s. u.); so in dem Bilde einer etruskischen Aschenkiste (*Mon. d. I.* 3, 52, 5), so endlich auf einigen schlechten Münzen (*Overbeck* T. 33, 7. 8). Andere Bildwerke begnügen sich mit der Wiedergabe des phantastischen Wesens; vielleicht gilt dies auch schon von den Gemälden des Androkydes (*Athen.* 8, 341a) und des Phalerion (*Plin.* 35, 143). — Mit Kalypso, die schon der Athener Nikias (s. o.) dargestellt hatte (*Plin.* 35, 132), bemerken wir auf einem pompejanischen Wandgemälde (*Mus. Borb.* 1 Taf. 32; *Engelmann, Odyssee* nr. 24) zwar Hermes, nirgends aber Od. in Verbindung gesetzt; allein sehen wir ihn jedoch auf Ogygias Felsen sitzen auf einem geschnittenen Steine von hohem Kunstwert (*Overb.* T. 31, 7, s. Abb. 11); der Held hat „das Haupt erhoben, als spähe er in die Ferne, den Rauch der Heimat noch einmal zu sehen" (*Overbeck* S. 753); vgl. aufserdem *v. Sybel, Jahrb. d. Arch. Inst.* 2, 17 u. Taf. 1. — Aus künstlerischen Gründen haben die Gemmenschneider Od.' Flofsbau auf Ogygia in den Bau eines Schiffes verwandelt, dessen Schnabel er auf den Bildern, bald unbedeckten Hauptes, bald am Pilos kenntlich, mit dem Hammer bearbeitet, vgl. *Overbeck* Taf. 31, 8 u. 9 sowie S. 754. — Ulixes in rate war ein Gemälde des Pamphilos (*Plin.* 35, 76), vielleicht wiedergegeben in dem Relief einer Thonlampe (*Ann. d. I.* 1876 Taf. R 1; vgl. auch *Treu, Mitteilungen d. Arch. Inst. in Ath.* 14, 164): Od. liegt in unthätiger Ermattung auf dem ungefügen Gebälk seines Fahrzeuges, den Blick nach oben gerichtet, wo man die Köpfe zweier Windgötter gewahrt. — Leukothea (s. d.), mit dem rettenden Schleier auf einem Seetier reitend, erscheint auf dem Mosaik des Braccio nuovo; Od.' Rettung ist jedoch hier nicht dargestellt, und auch ein auf



13) Relief von Gjölbaschi: Freiermord (nach *Wiener Vorlegebl.* D Taf. 1).

diesen Gegenstand bezogenes Vasengemälde (*Overbeck* T. 31, 1) hat man passender gedeutet auf Od.' Begegnung mit Nausikaa (s. d.). Die infolge anderer Auslegung für diesen Gegenstand in Wegfall gekommenen Bildwerke werden reichlich aufgewogen durch ein Gemälde von hohem Kunstwert; ein Pyxisdeckel in englischem Privatbesitz ist geschmückt mit sechs kreisförmig angeordneten trefflichen Figuren: neben einer Wäscherin steht in fürstlicher Haltung Nausikaa (inschriftlich bezeugt) zwischen zwei erregt fliehenden Gefährtinnen; unter Athenes Vortritt kriecht Od. hinter einem Strauche hervor. *Paul Hartwig* gedenkt das interessante Kunstwerk zu veröffentlichen. — Od.' Bewillkommnung durch Alkinoos und Arete wird vergegenwärtigt in einer Phlyakendarstellung: der Held erscheint als homo pileatus, aber unbärtig (*Heydemann, Jahrb. d. Arch. Inst.* 1, 299). Die Scene ist wohl einer der früher erwähnten Komödien entnommen (s. o.). Endlich stellt auch ein korinthisches Relief des athenischen Centralmuseums (*Class. Review* 1891 S. 340) Od. bei den Phaiaken dar. — Über die letzten Ereignisse der Odyssee von Od.' Heimkehr an handelt, nach *Overbeck* S. 800f., in einer höchst wertvollen ergänzenden Spezialuntersuchung *Conze, Il ritorno di Ulisse, Ann. d. I.* 1872 S. 187f. mit Taf. M und *Mon. d. I.* 9, 42; vgl. auch *Luckenbach* 512f.; *Ribbeck* 273. 681f.



11) Odysseus auf Ogygia: Gemme (nach *Overbeck* T. 31, 7).



12) Odysseus mit seinem Hunde Argos: Gemme (nach *Overbeck* T. 33, 10).

Von *Conzes* Abhandlung gehören hierher die Abschnitte: 1. Od. als Bettler; 2. Od. von Eurykleia erkannt; 4. Begegnung von Od. und Penelope; 5. Od. tötet die Freier. Ausdrückliche Erwähnung verdient noch seine Erkennung durch den treuen Hund Argos (*Overbeck* T. 33, 10—12, s. Abb. 12), mit dem er auch auf Münzen der römischen gens Mamilia erscheint (*Imhoof-Blumer* u. *O. Keller, Tier- u. Pflanzenbild.* Taf. 1, 43); vgl. auch *Brunn, Troische Miscellen* 1868 S. 78 f. u. *Bronze des Brit. Mus.* nr. 731. — Die zahlreichen Darstellungen des Freiermordes, den schon Polygnot im Athenetempel zu Plataiai als Frescogemälde vor Augen



14) Vatikanische Statuette des Odysseus (nach *Ann. d. I.* 1863 Taf. O).

führte (*Paus.* 9, 4, 1), haben noch eine sehr wichtige Bereicherung erfahren durch die in Lykien entdeckten Basreliefs an der Westwand eines Fürstengrabes, vgl. *O. Benndorf* und *G. Niemann. Das Heroon von Gjölbaschi-Trysa* S. 96 f. mit Taf. 7 und 8, s. Abb. 13. Vielfach nimmt man an, daſs diese in Stein gemeiſselten Bilder unter dem Einfluſs des polygnotischen Werkes stehen, dessen künstlerische Bedeutung sich deutlich in ihnen ausprägt und namentlich in der Gestaltung des Od. zum schönsten Ausdruck kommt; vgl. *Stauffer, Glanzzeit Athens* 35. — Wie sich die Parodie auch blutiger Scenen bemächtigt, sieht man

an einer dritten Phlyakendarstellung (*Heydemann* a. a. O. 271); sie ist wohl nicht auf die Bezwingung der Kirke, sondern auf die Bestrafung einer der treulosen Mägde zu deuten, die von dem homo pileatus und Telemach zum Tode geschleppt wird. Also ist in diesen komischen Vasenbildern, selbst wenn man darauf verzichtet, das von *Heydemann* auf S. 313 erwähnte auf Od. und Iros zu beziehen, „nächst Herakles am häufigsten der listige Dulder Od. vertreten“ (*Heydemann* 268).

Für den Bereich der Telegonie kommt, abgesehen von manchem Zweifelhaften (z. B.

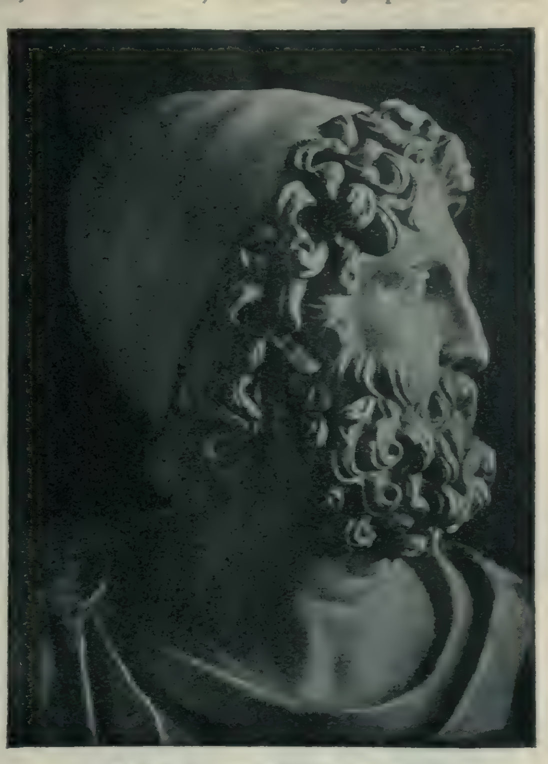


15) Odysseusstatuette in Venedig (nach *Furtwängler-Urlichs, Denkmäler, Handausg.* S. 120).

dem Karneol, *Overbeck* T. 32, 6, auf dem Od. mit einem Ruder auf der Schulter, zugleich aber mit einer Fackel in der Hand vorsichtig einherschreitet), namentlich in Betracht eine Onyxgemme (*Overbeck* T. 32, 7): auf Teiresias' Geheiſs (λ 121 f.) hat der Held, bei Menschen angekommen, die das Meer nicht kennen, sein Ruder eingepflanzt, an das er sich, von der Wanderung ermüdet, anlehnt, vgl. auch *Svoronos, Ulysse chez les Arcadiens et la Télégonie d'Eugammon, Gaz. arch.* 1888 S. 257 f. Ist dies ganz sicher, so unterliegt dagegen die Erklärung eines Vasenbildes (*Overbeck* T. 33, 22) durch *Welcker* (*A. D.* 3, 459 f. 5, 345 f.), der hier

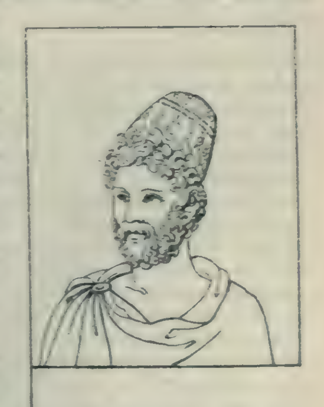
eine freie künstlerische Darstellung von Od.' Tod durch den herabfallenden Meerrochenstachel erkennen will, ernsten Bedenken (*Stephani, C. R.* 1865 S. 139). Zwar daſs nicht, wie bei *Aischylos* (s. o.), der Stachel mit dem Kot der Möve, sondern das ganze Seetier aus ihrem Schnabel dem darunter hinfahrenden Schiffer auf den Kopf fiele, wäre eine durch ästhetische Gründe gegebene Neuerung des Malers, die Lob verdiente. Dagegen müſste man es eine übertriebene Zumutung des Künstlers nennen, in dem allerdings mit dem Pilos bedeckten, aber bartlosen Ruderer den vielumgetriebenen, hochbetagten Od. am Ende seines Lebens erkennen zu sollen. Nicht als ob er stets bärtig dargestellt würde; denn wie bisweilen jugendliche Heroen mit dem Bart auf Denkmälern vorkommen (vgl. z. B. *Welcker, A. D.* 3, 423 433. 450), so erscheinen oft umgekehrt ältere Krieger ohne einen solchen; speziell für Od.' Bartlosigkeit vgl. *Jahn, Arch. Beitr.* 397; *Hörnes, Arch. Ztg.* 1877 S. 21 Anm. 14; *Robert, B. u. L.* 217; *Heydemann, Jahrb. d. Arch. Inst.* 1, 299; ebd. 6, 273. Nur handelt es sich in diesen Fällen entweder um Kriegsthaten und Seeabenteuer, bei denen Odysseus' rüstige Kraft einen wahrhaft jugendlichen Aufschwung nimmt; oder der unvollkommene Stil der älteren Vasenmalerei bedingt einen Mangel auch in der charakteristischen Unterscheidung der Lebensalter. Hier aber, wo wir ein besser ausgeführtes Bild aus einer schon fortgeschrittenen Kunstentwickelung vor uns haben, ist das Fehlen jedes Merkmals für einen Greis höchst auffällig; andere Schwierigkeiten, besonders die Vieldeutigkeit der am Ufer sitzenden Frauengestalt, kommen hinzu. Wir lassen also das Fragezeichen hinter *'Οδ. ἀκανϑοπλήξ* in *K. O. Müllers Archäologie der Kunst* (§ 416, 1), das *Welcker* tilgen möchte, bestehen. — Endlich sei noch einer aus Pästum stammenden Neapler Vase (*Heydemann* nr. 2899) gedacht, deren Bilder noch unerklärt sind und nur wegen der zweifellos antiken Inschriften: *'Οδυσσεύς, Τηλέμαχος, Καλή* (oder *Καλός*?) auf die Odysseussage bezogen werden (nach *Panofka: „secondes noces d' Ulisse"*; nach *K. O. Müller* a. a. O.: „Od. an Telemachs Grabe, nach einem dunklen Mythus"); vgl. *Welcker, A. D.* 5, 238; *Heydemann, Arch. Zeitung* 1869 S. 81; *C. I. Gr.* 8417.

Fragt man nach dem ältesten Künstler, von dem uns eine Darstellung des Od. bezeugt ist, so ergiebt sich Onatas, der Meister von Aigina (*Overbeck, Plastik* 1[4], 149 f.), als derjenige, welcher diese wirkungsvolle Gestalt, soweit wir urteilen können, für die Plastik gewonnen hat. Wie er, stellte Myrons Sohn und Schüler Lykios den Od. in einer Statuengruppe auf halbrundem Unterbau zu Olympia dar (s. o). Die Abhängigkeit späterer der Odysseussage gewidmeter Skulpturwerke von den beiden vorgenannten Künstlern läſst sich nicht mehr ermessen. Von statuarischen Bildwerken sind uns nur die reizende Statuette im vatikanischen Museo Chiaramonti (*Ann. d. I.* 1863 Taf. O, s. Abb. 14; vgl. *Bronze des Brit. Mus.* nr. 1444): Od. dem Kyklopen den Trank



16) Kopf der Odysseusstatuette in Venedig (nach *Furtwängler-Urlichs, Denkmäler Handausg.* Taf. 36).

reichend (über die unrichtige Ergänzung des Gefäſses vgl. *Helbig, Sammlungen Roms* 1, 73 f.) und die gleichfalls vortreffliche Statue im archäologischen Museum des Dogenpalastes zu Venedig (*Furtwängler-Urlichs, Denkm. gr. u. röm. Skulptur, Handausgabe* S. 120 u. Taf. 36, s. Abb. 15 u. 16), beide in Marmor, erhalten. Unter den sonstigen plastischen Portraitdarstellungen des Helden verdienen Erwähnung: eine Marmorbüste im Besitz des Lord Bristol, mit intelligentem und zugleich energischem Gesichtsausdruck (*Millin, Gal. Myth.* pl. 172 nr. 627, s. Abb. 17), und der



17) Odysseusbüste des Lord Bristol (nach *Millin, Gal. Myth.* pl. 172 nr. 627).

schöne Cameo der Pariser Bibliothek (*Millin, Mon. inéd.* 1, 22, s. Abb. 18). Alle diese Denkmäler zeigen aber schon den Pilos, der dem Helden erst von der Malerei verliehen worden ist. In diese hat den Helden eingeführt Polygnot, dessen zahlreiche Odysseusbilder schon Erwähnung fanden. Gewifs haben sie die folgenden Maler mafsgebend beeinflufst; denn „nicht ein unberühmter Vasenmaler hat den Polytropos geschaffen, sondern Polygnotos der Ethograph hat ihn geschildert" (*Dümmler, Jahrb. d. Arch. Inst.* 2, 173). Wenn man jedoch auch das lykische Relief mit dem Freiermord auf das polygnotische Vorbild zurückführt, so kann der Einwand laut werden, dafs auf ihm Od. zweimal mit der konischen Mütze, dem Pilos, erscheint. Über die Priorität in der Urheberschaft dieses Schmuckes schwanken die Angaben (s. o.), die bald den athenischen Maler Apollodor (*Schol. K* 265; *Eustath.* p. 804, 18), bald den als Darsteller des Skyllaabenteuers erwähnten Nikomachos (*Plin.* 35, 109; *Serv. Aen.* 2, 44) nennen. Aus Mifsverständnis von *K* 265, wo mit πῖλος das Helmfutter gemeint ist, geben Maler und Bildhauer dem Od. seitdem einen Filzhut, der selten breitkrämpig (dann Petasos genannt), meist kegelförmig oder halboval, dann aber krempenlos ist. Schwer verständlich, weil verderbt, ist das Fragment aus *Varros Menippeischer Satire Sesculixes* (*Büchelers Petr.*[3] 211), wo mit *Schopen* wohl *non* zu streichen und daher zu lesen ist: *Diogenem ... pallium solum habuisse et habere Ulixem meram tunicam, pilleum ideo [non] habere.* In der Kunst ist dann der Pilos oft geradezu Od.' Erkennungszeichen und stehender Schmuck. Ihn hat er gemein mit Hephaistos; darum gehören hierher auch die beiden Bronzestatuetten in Florenz (vgl. *M. Mayer, Römische Mitteilungen* 1892 S. 166f.) und in Paris (vgl. *Babelon-Blanchet, Bronzes antiques de la Bibliothèque Nationale* 1895 S. 349), die wegen des Pilos bald auf Hephaistos, bald auf Od. gedeutet worden sind; eine Entscheidung ist schwierig, wenn nicht unmöglich, denn beiden ist der jetzige linke Arm, der das Attribut trug, erst nachträglich angesetzt. Da man bei der Restauration die Bronze in den Uffizien irrigerweise als Kronos erklärte, so trägt sie heute in der Linken einen sichelartigen Gegenstand, der also nichts beweist. Aber auch mit den Dioskuren und Aineias hat Od. den Pilos gemein; insofern er vornehmlich zum Schifferkostüm gehört,

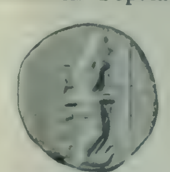


18) Pariser Cameo mit Odysseuskopf (nach *Millin, Mon. inéd.* 1, 22).

erklärt ihn als Kopfbedeckung des Od. richtig schon *Winckelmann* (*Mon. ant.* 208), wenn er in ihm einen Hinweis auf des Helden langwierige Seefahrt erkennt. Sogar die allegorische Figur der Odyssee ist mit dem Pilos geschmückt auf dem herculanensischen Silbergefäfs (in Neapel) mit der Apotheose Homers: *Millin, Gal. Myth.* pl. 149 nr. 549. — Treffend schildert den Odysseustypus in der Kunst *E. Braun* (*Gerhards hyperbor. röm. Stud.* 2, 49): „Auf Bildwerken erscheint er als eine kurze, gedrungene Schiffergestalt, in allen Bewegungen des Körpers nicht weniger gewandt als stämmig und festen Tritts, die ihre königliche Abkunft lieber verbirgt, als zur Unzeit mit ihr hervortritt. Sogar die angeborene Schlauheit weifs sein Antlitz unter beredter, Zutrauen erweckender Freundlichkeit zu verstecken. Bart und Haare zeigen eine gewisse Nachlässigkeit der Anmut, aber während er sich mit dem Ausdruck der Jugendlichkeit begnügt, zeigt die prall gewölbte Stirn den erfahrenen, weisen Mann, dessen durchdringender Blick selbst Ungeheuer bändigen würde." — Die stattliche Anzahl der aufgezählten Meister, die den „Griechen als solchen" (*Burckhardt, Cicerone* 1[6], 89) dargestellt haben, noch mehr die zahllose Menge herrenloser Bildwerke bekundet vernehmlich des Laertiaden Popularität.



19) Münze von Ithaka (im Besitz *Imhoof-Blumers*).



20) Münze von Mantineia (nach *Gaz. arch.* 1888 Tf. 35).

Kein Wunder, dafs die Bewohner Ithakas das Bild ihres grofsen Landsmannes auf ihre Münzen prägten (*Head, H. N.* 359, *Catalogue of Greek Coins, Peloponnes* 106, s. Abb. 19); über die Münzen der Mamilier und eine solche aus Antoninus Pius' Zeit (mit dem Bilde: „Olexius" unter dem Widder hangend) s. o. Auf Münzen von Mantineia sucht den Od., wie er sein Ruder einpflanzt, nachzuweisen *Svoronos, Gaz. arch.* 1888 S. 257f. mit Taf. 35, vgl. *Studniczka, Kyrene* S. 129, s. Abb. 20. — Auf Od. hat man auch Typen des Elektronstater von Kyzikos bezogen, vgl. *Greenwell, Electrum Coinage of Cyzicus* 1887 S. 26 u. Taf. 3, 21 u. 22: auf der einen Münze wird der bärtige Kopf mit lorbeerbekränzter konischer Mütze von *Head* a. a. O. 451 ohne nähere Begründung auf Kabeiros gedeutet; die andere, mit einer Gruppe, erklärt man als Phrixos beim Widderopfer; dieser ist jedoch bärtig undenkbar und daher die Deutung auf Od. vielleicht richtig. Dagegen ist auf Kupfermünzen von Cumae in Kampanien (*Head* 80, letzte Zeile) oder von Skylakion in Bruttium der unbärtige Kopf, den *R. Rochette* (*M. I.* 253) für Od. hielt, sicher nicht als solcher aufzufassen (nach brieflicher Mitteilung *Imhoof-Blumers*). — Unter Ptolemaios III. hatte Od. in einem gewissen Kalli-

krates einen so warmen Verehrer, dafs er sein Bild auf dem Siegelring mit sich herumtrug und seinen Kindern die Namen Telegonos und Antikleia gab (*Athen.* 6, 251 d). Sind aber auch von den Bildwerken, die Od. darstellten, viele für immer verloren, so gilt doch von ihnen dasselbe wie von einem durch das Meerwasser verwischten Gemälde, dem ein unbekannter Dichter folgendes Epigramm widmet (*Anthol. Pal.* 16, 125):

Αἰεὶ Λαρτιάδη πόντος βαρύς· εἰκόνα κῦμα
ἔκλυσε κἀκ δέλτων τὸν τύπον ἠφάνισεν.
Τί πλέον; εἰν ἐπέεσσιν Ὁμηρείοις γὰρ ἐκείνου
εἰκὼν ἀφθάρτοις ἐγγράφεται σελίσιν.

[Johannes Schmidt.]

Oëroë (Ὠερόη). Tochter des Asopos, die Göttin des gleichnamigen Flusses zwischen Theben und Plataiai, *Herod.* 9, 51. *Paus.* 9, 4, 4. [Höfer.]

Ofaties (Ὀϝατίης), Satyr auf einer schwarzfigurigen Amphora, *C. I. G.* 4, 7459; zum Namen vgl. *οἰήτης* = *κωμήτης* (rusticus), *Heydemann, Satyr- u. Bakchennamen* p. 28 mit weiteren Litteraturangaben; vgl. auch p. 44. Dagegen leitet *P. Kretschmer, Die griech. Vaseninschriften* 64 den Namen von *ὄϝατα* „Ohren" (vgl. tarentin. *ἆτα* aus *ὄϝατα*, *ὠατοθήσω Hesych.*, lakon. *ἐξωϝάδια· ἐνώτια*) ab und sieht darin eine Anspielung auf die grofsen Pferdeohren der Seilene. [Höfer.]

Ogen (Ὠγήν) = Ogenos (s. d.), *Hesych.* (*Phavorin*) s. v. Ὠγήν u. Ὠγενίδαι. S. Sp. 690. [Höfer.]

Ogenes (Ὠγένης), Gottheit auf einer Weihinschrift aus dem syrischen Aérita: *Ὠγένει Ἀδριανὸς Παλμυρηνός*, *Le Bas-Waddington* 2440, der einen Zusammenhang mit Ogen, Ogenos annimmt, was mir sehr unwahrscheinlich ist. Hat man statt ΩΓΕΝΕΙ vielleicht zu lesen ΩΙΓΕΝΕΙ = *ᾧ γένει*? [Höfer.]

Ogenia (Ὠγενία), Beiname der Styx in dem Verse des *Parthenios* bei *Steph. Byz.* *Ὤγενος· σὺν τῇ ἐγὼ Τηθύν τε καὶ Ὠγενίης Στυγὸς ὕδωρ.* Vgl. Ogenos u. unt. Sp. 690. [Höfer.]

Ogenidae (Ὠγενίδαι), bei *Steph. Byz.* s. v. *Ὤγενος* (s. d.) erwähnt, sind nach *Schwenck, Etym. Andeut.* 179 = Ὠκεανίδαι. Vgl. unten Sp. 690. [Höfer.]

Ogenos (Ὤγενος, Ὠγηνός, Ὠγῆνος), nach *Steph. Byz.* Ὤγενος und *Herodian* ed. *Lentz* 1, 180, 12: *ἀρχαῖος θεός, ὅθεν Ὠγενίδαι καὶ Ὠγένιοι ἀρχαῖοι*; nach *Tzetz. Lykophr.* 231 und *Hesych.* (s. Ogen) = Okeanos, *Schwenck, Etym. Andeut.* 179. *M. Mayer, Giganten und Titanen* 122. *O. Kern, De Orphei . . . Pherecydis theogoniis* 86, 3. In dem Gigantenkampfe läfst *Pherekydes* bei *Origenes adv. Celsum* 6, 42 den Ophioneus nach seiner Niederlage in den Ogenos = Okeanos stürzen, *M. Mayer* a. a. O. 234, und derselbe *Pherekydes* berichtet in einem Fragment (*Clem. Alex. Strom.* 6, 2, 9 p. 741 = 3, 130 *Dindorf*), das durch neuerliche Funde erweitert ist (*Diels, Zur Pentamychos des Pherekydes, Sitzungsber. d. Preufs. Akad. d. Wiss.* 1897, 144 ff. *H. Weil, Revue des études grecques* 1897, 3 f. *Anzeiger d. kais. Akad. d. Wiss. zu Wien* 35 (1897) 42), dafs Zeus der Hera beim *ἱερὸς γάμος* ein prachtvolles Gewand geschenkt habe, auf dem er *γῆν καὶ Ὠγηνὸν καὶ Ὠγηνοῦ δώματα* (wofür *Preller νάματα* liest) darstellte, also auch hier Ogenos = Okeanos. Vgl. Ogen, Ogenia, -idai. [Höfer.]

Ogime? (Ὀγίμη?) heifst beim *Myth. Lat.* 1, 156 = *Lactantius Plat.* ad *Stat.* 3, 191 ed. *Jahnke* eine Tochter der Niobe, ob = Ὠγυγία (s. d.)? [Höfer].

Ogmenos (Ὀγμηνός). Beiname des Zeus auf einer Weihinschrift aus dem lydischen Kula, *Journ. of hell. stud.* 10 (1889), 227, 24. *Philolog. Suppl.* 5, 26, 25. *Buresch-Ribbeck, Aus Lydien* 75. 87. 89. *Μουσ. καὶ βιβλ. τῆς εὐαγγ. σχολ.* 3 (1878—1880) p. 162. [Höfer.]

Ogmios = der gallische Hercules; vgl. *Peter* unt. Hercules Bd. 1 Sp. 3020 ff., wo hinzuzufügen sind die höchst merkwürdigen Darstellungen des Ogmios auf altgallischen Münzen bei *Eug. Hucher, L'art Gaulois* Paris 1868—73. Ogmios erscheint hier gewöhnlich dargestellt als unbärtige Büste, von der vier guirlandenähnliche Ketten ausgehen, am Ende jeder derselben ist eine kleinere Büste, wie es scheint, eines lebenden Mannes (Jünglings) befestigt. Die Attribute des Ogmios sind ein Eber oder Hippokamp über dem Scheitel und ein Strahl oder Nagel, der bald von einem Auge, bald von der Nasenwurzel, bald vom Scheitel, bald von beiden Stellen zugleich ausgeht. Vgl. *Hucher* a. a. O. 1 p. 17. 20. 58—62. 134; 2 pl. 1. 6. 29. 39 u. s. w. *Hucher* (1 p. 96) hält diesen Ogmios für eine solare aus Phönizien stammende Gottheit = Melkarth und beruft sich dafür auf die Thatsache, dafs sich sein Kult nur in den Küstengegenden am atlantischen Ozean, also in einer den Phöniziern zugänglichen Gegend findet. [Roscher.] Ferner ist Bd. 1 Sp. 3920 hinzuzufügen, dafs der Name unter der Form *Ogmé* oder *Ogma* in der irländischen Mythologie vorkommt und hier nach *d'Arbois de Jubainville* bedeutet *'un champion divin, type de l'honneur et du courage'* (*Le cycle mythologique irlandais* p. 176. 189 f.). Vgl. *Revue celtique* 11 p. 244 f. *Charles Robert, Comptes rendus de l'académie des inscriptions* 4. série 13 p. 268 ff. Auch *Desjardins, Géogr. de la Gaule romaine* 2 p. 505 f. Ein in Devant-les-Ponts bei Metz gefundenes rohes Kultbild (*O. A. Hoffmann, Korrespondenzblatt d. Westd. Zeitschr.* 8 Sp. 264 mit Abbild.) stimmt nicht zu der von *Lukian* (*Herc.* 1 ff.) gegebenen Beschreibung. [M. Ihm.]



Ogmios auf einer gallischen Münze; vgl. die Beschreibung von *Lucian, Herc.* 3 (nach *Hucher, L'art Gaulois* II pl. 1).

Ogoa s. Osogos.

Ogrylos (*Ὄγρυλος*), ein Athener, der die Stadt Ogryle in Sardinien gründete, *Paus.* 10, 17, 4. [Stoll.]

Ogyges (*Ὠγύγης*), 1) Nebenform von Ogygos (s. d.), *Joh. Malalas* p. 62 ed. *Bonn.*, ferner bei *Varro de re rust.* 3, 1 (oppidum Thebae, quod rex Ogyges aedificavit) und daraus *Lactant. Placid.* ad *Stat. Theb.* 1, 173; vgl. 2, 85. Diluvium quod factum est sub Ogyge, *Hieronymus* in *Euseb. Chron.* 2, 170 ed. *Schöne*, während der griechische Text (*Synkellos* 118, 15) ὁ κατ' αὐτὸν Ὤγυγον . . κατακλυσμός hat. Ogigis tempora et . . diluvium, quod . . sub Ogige commemoratur, *Euseb.* a. a. O. 1, 71. *Serv.* ad *Verg. Ecl.* 6, 41. *Festus* p. 179 *Müller*. Nach *Schwenck, Etymol. Andeut.* 179. *Welcker, Prom.* 148. *H. D. Müller, Ares* 38 f. und *M. Mayer, Gigant. und Titan.* 122 f. ist Ὠγύγης = Γύγης (Γύης). Nach *L. Lewy, Jahrb. f. Philol.* 145 (1892), 183 und *Die semitisch. Fremdwörter im Griech.* 208 ist Ogyges die ursprüngliche Bezeichnung des Okeanos = phoinik. hogeg „der einen Kreis bildende" vgl. auch *E. Meyer, Gesch. d. Altert.* 2, 125 Anm. p. 194. — 2) ein Titane, wohl identisch mit nr. 1, nach *Mayer, Gig. u. Tit.* 410 bei *Kastor* in *Euseb. Arm. C.* 13; doch steht in der Ausgabe des *Eusebius* von *Schöne* 1, 53: eo autem tempore Titanorum reges cognoscebantur; e quibus unus erat Ogigus rex. — 3) s. Ogygos II. Vgl. Ogygos, Ogygias, Ogygios. [Höfer.]

Ogygia (*Ὠγυγία*), 1) Tochter des Amphion und der Niobe, *Apollod.* 3, 5, 6. *Hellanikos* im *Schol. Eur. Phoen.* 159. *Hygin. f.* 11. 69. *Lactantius Placid.* in *Stat. Theb.* 3, 191 (Ogime = Ogygia). Vgl. *Unger, Theb. Parad.* p. 257. 262. *v. Wilamowitz, Hermes* 26 (1891), 216 f. 218 ff. — 2) eine Nymphe, die auch Praxidike hiefs, von Tremiles Mutter des Tloos, Xanthos, Pinaros und Kragos (s. d.), *Panyasis* bei *Steph. Byz.* s. v. *Τρεμίλη*. Offenbar steht diese Nymphe Ogygia-Praxidike im Zusammenhang mit den drei *Πραξιδίκαι* (s. d.), die als Töchter des Ogyges galten, *Usener, Götternamen* 237 f. *Immerwahr, Kulte und Myth. Arkad.* 68. — 3) Insel der Kalypso, worüber das Nähere, s. v. Kalypso Bd. 2 Sp. 941 Z. 56 ff. und *L. Lewy, Philol. Jahrb.* 145 (1892), 183 *Semit. Fremdwört. im Griech.* 208, nach dem Ogygia bedeutet „die im Ogyges (s. d. 1) d. h. im Okeanos liegende". Vgl. auch Sp. 691, 25 ff. [Höfer.]

Ogygias (*Ὠγυγιάς*), Tochter des Zeus und der Eurynome, der Tochter des Asopos, *Clemens Roman. Recog.* 10 p. 158 C, [wo *Unger, Theb. Parad.* p. 260 Ogygium liest. R.]. Der Name weist auf das feuchte Element des Ogyges (s. d.) = Okeanos hin. [Höfer.]

Ogygios (*Ὠγύγιος*), 1) = Ogyges (Ogygos), *Orosius* 1, 7, 3. *Censorin. de die nat.* 21, 2. *Lactant. Placid.* ad *Stat. Theb.* 1, 173. 2, 586. Vgl. Ogygias und *Unger* a. a. O. p. 122. — 2) Beiname des Dionysos (= *Θηβαῖος*), *Ov. Heroid.* 10, 48. *Stat. Theb.* 5, 518 (deus Ogygius) und *Lact. Placid.* z. d. St. 2, 85 (Ogygius Iacchus). *Senec. Oed.* 443. *Lucan. Phars.* 1, 675. [Vgl. überhaupt *Unger, Theb. Parad.* 261 ff. R.] [Höfer.]

Ogygos I (*Ὤγυγος*). Für das Lateinische giebt *De Vit* in *Forcellini Onomasticon* tom. X die Formen Ogyges, is, Ogygius und Ogygus an. *Varro de r. r.* 3, 1, 2, wo früher Ogyges stand, hat jetzt *Keil* Ogygos. Ist die Form Ogyges richtig, so läfst sich daraus *Ὠγύγης, -ου* erschliefsen (s. Ogyges).

1. Die böotisch-thebanische Sage.

Pausanias 9, 5, 1 berichtet: Ogygos war König der Ektener (*Ἔκτηνες*), der ersten Bewohner des thebäischen Landes, ein Ureingeborener. Als die Ektener durch eine Seuche (*λοιμώδει νόσῳ*) untergegangen waren, rückten die Hyanten (*Ὕαντες*) und Aonen (*Ἄονες*), gleichfalls eingeborene böotische Stämme, in ihre Sitze ein; später besiegte Kadmos, der mit einem Heer der Phöniker ins Land gekommen war, die Hyanten und Aonen; jene entwichen nach der Niederlage, aber die Aonen unterwarfen sich dem Sieger und vermischten sich mit den Ankömmlingen. Die böotische Dichterin *Korinna* nannte den Ogygos einen Sohn des Boiotos, *Schol.* zu *Apoll. Rh.* 3, 1178 (vgl. Bd. 1 Sp. 789); nach *Tzetzes* zu *Lykophron* 1206 war er ein Sohn des Poseidon und der Alistra, nach *Steph. Byz.* unter *Ὠγυγία* ein Sohn der Termera: *Ὠγυγία λέγεται καὶ ἡ Βοιωτία καὶ ἡ Θήβη ἀπὸ Ὠγύγου υἱοῦ Τερμέρας*, wofür *Unger, Theban. Parad.* S. 259 *υἱοῖ Τερμέρου καὶ Ἀλίστρας* vermutet hat. Lassen wir die Angabe des *Steph. Byz.* zunächst bei Seite, so besteht zwischen den beiden anderen Angaben eine nahe Beziehung insofern, als Boiotos Sohn des Poseidon war, der in Böotien besonders verehrt wurde. Demnach scheint die Sage in Böotien ihre Heimat gehabt zu haben. Hieran schliefst sich auch die Angabe des *Tzetzes* zu *Lykophr.* 1206, Ogygos sei Gemahl der Thebe gewesen, der Tochter des Zeus und der Iodama (vgl. Bd. 2 Sp. 284), und habe seine Gattin von Zeus selbst erhalten. Als seine Quelle nennt *Tzetzes* den *Lykos ἐν τῷ περὶ Θηβῶν*. — *Varro de r. r.* 3, 1, 2 bezeichnet das böotische Theben als die älteste griechische Stadt, die der König Ogygos noch vor der grofsen Flut erbaut habe. Die Überlieferung, als sei er alter oder ältester König von Theben gewesen, kehrt bei den Scholiasten und Lexikographen immer wieder, z. B. *Schol.* zu *Apoll. Rh.* 3, 1178; *Schol. vet.* zu *Lykophron* 1206 (*Kinkel* S. 171) und *Tzetz.* zu ders. Stelle; *Suidas* unter *Ὠγύγιον*; *Etym. M.* p. 820, 38; *Eudocia Viol.* 1017; *Schol. E* und *Eustathius* zu *Od.* 1, 85 (vgl. *Unger, Theb. Parad.* 257, 447 ff.); *Photius* p. 658, 9 unter *Ὠγύγιον*; *Schol.* zu *Statius Theb.* 1, 173: *ab Ogygio, uno terrigena, Thebanorum primo rege; Serv.* z. *Verg. Ecl.* 6, 41. Freilich kennt *Lykophron* 1209 eine andere Sage, nach der zuerst Kalydnos, und erst nach ihm Ogygos über Theben herrschte: *Schol. vet.* zur Stelle (*Kinkel* S. 177) und *Tzetzes* zur Stelle, aber diese Variante scheint wenig bekannt gewesen zu sein, während die andere Überlieferung die verbreitete war. Eins der sieben Thore Thebens hiefs das Ogygische (*πύλαι Ὠγύγιαι*): *Eurip. Phoen.* 1113; *Apollod.* 3, 6, 6; es sollte seinen

Namen erhalten haben vom König Ogygos, *Schol. z. Apoll. Rh.* 3, 1178, oder davon, daſs das Thor bei dem Grabmal des Ogygos lag: so *Aristodemos* im *Schol. z. Eurip. Phoen.* 1113; *Unger, Theb. Parad.* 257. 268; *v. Wilamowitz, Hermes* 26, 216; oder weil Amphion, der Theben mit Mauern umgab, die sieben Thore nach seinen sieben Töchtern benannte, deren eine Ogygia (s. d.) hieſs, *Hygin. f.* 68. *Pausanias* 9, 8, 5 hält diesen Namen für die älteste der Thorbenennungen. Von *Bursian, Geogr. v. Gr.* 1, 227 wird das Thor im südwestlichen Teil der Ringmauer der unteren Stadt angesetzt und dem Onkäischen Thor gleichgestellt (πύλαι Ὀγκαῖαι), freilich im Widerspruch mit *Apollodor* 3, 6, 6, der angiebt, Kapaneus habe das Ogygische, Hippomedon das Onkäische Thor angegriffen. Vgl. *Brandis Theben, Hermes* 2, 280 und *Tümpel, Ares und Aphrodite, Jahrb. f. Philol. u. Päd. Suppl.* 11, 690 ff. — Aber auch die ganze Stadt Theben heiſst bei den Dichtern von dem alten König das Ogygische: ἀπὸ τούτου τοῖς πολλοῖς τῶν ποιητῶν ἐπίκλησις ἐς τὰς Θήβας ἐστὶν Ὠγύγιαι *Paus.* 9, 5, 1; z. B. *Aeschylus Sieben* 321 (οἰκτρὸν γὰρ πόλιν ὧδ' ὠγυγίαν Ἀΐδᾳ προϊάψαι), *Soph. Oed. Col.* 1770 (Θήβας δ' ἡμᾶς τὰς ὠγυγίους πέμψον), *Apoll. Rhod.* 3, 1177 (Ὠγυγίῃ ἐνὶ Θήβῃ), *Christod. Ekphr.* 382. Von den römischen Dichtern ist wohl nachweisbar als ältester zu nennen *Accius: 'Ogygia moenia' Accius in Diomede appellans significat Thebas, Festus* p. 178 *Müller*, später *Ovid Her.* 10, 48 *Ogygius deus = Bacchus, Valerius Flaccus Argon.* 8, 446 *Ogygiae arces, Seneca* im *Oedipus* 589 *Ogygius populus*, namentlich aber *Statius* in der *Thebais* an vielen Stellen, z. B. 2, 208 (*Ogygiae Thebae*), er nennt sogar die Thebaner Ogygidae 2, 586. Nach dem alten Erklärer war für sein Gedicht die *Thebais* des *Antimachos* die Quelle. So heiſst nun auch ganz Böotien das Ogygische, wie *Strabo* bezeugt 8, 407 und *Steph. Byz.* 705, 14; 173, 20 ff. *Meineke.* Auch die Kinder, die man dem Ogygos giebt, weisen auf Böotien als die Heimat der Sage hin, die böotischen Eidgöttinnen Alalkomenia, Aulis und Thelxinoia: *Pausanias* 9, 19, 6; 33, 3—5; *Suidas* Πραξιδίκη, *Steph. Byz.* Τρεμίλη. Die beiden ersten Göttinnen sind Eponyme der böotischen Städte Alalkomenai und Aulis, Alalkomenia ist nach *Steph. Byz.* 69, 1 eine auch für Athene gebrauchte Namensform und muſs zusammengestellt werden mit der Ἀθήνη Ἀλαλκομενηΐς der *Ilias* 4, 8; 5, 908. Der am Tritonflüſschen südwestlich vom Kopaissee gelegene Ort war durch den Kultus dieser Göttin ausgezeichnet, die dort geboren sein sollte (Τριτογένεια); vgl. *Ameis-Hentze Anhang*[2] zur *Ilias* 4, 8; *Usener, Götternamen* 236 f., besonders Anm. 49; *Tümpel, Ares und Aphrodite* im *11. Suppl.* der *Jahrb. f. Philol. u. Päd.* 686. 690. Ja es gab eine Sage, Athene sei zu Ogygos' Zeit zuerst am 'See' Tritonis erschienen *Augustin. de civ. d.* 18, 8. Ferner nennt *Suidas* den Kadmos Sohn des Ogygos s. v. Ὠγύγια κακά: ἐπὶ τῶν ὀχληρῶν· ἐπεὶ συνέβη Κάδμον τὸν Ὠγύγου διὰ τὰς θυγατέρας κακοῖς περιπεσεῖν; vgl. *v. Leutsch-Schneidewin, Corp. Paroemiogr. Gr.* 1 *Append.* 5, 42 S. 466; *O. Crusius* ob. Bd. 2, 843 f. will diese Überlieferung auf *Pherekydes* zurückführen. Auch *Lykophron* nennt *Alexandra* 1206 die Thebaner Ὠγύγου σπαρτὸς λεώς und *Crusius* deutet seiner Vermutung entsprechend die Worte so, als ob *Lykophron* die Sparten über Kadmos mit Ogygos in Zusammenhang bringe, d. h. doch wohl den Kadmos als Sohn des Ogygos bezeichne (vgl. *Holzinger, Lykophr. Alex.* zur Stelle); aber völlig überzeugend ist diese Erklärung nicht, namentlich in Anbetracht der dunklen und geschraubten Ausdrucksweise des alexandrinischen Dichters.

Nach Ogygos ist die groſse Wasserflut genannt worden, die zu seiner Zeit das Land überschwemmt haben soll (*Eusebius Praep. ev.* 10, 10. 7 *Dind.* nach *Akusilaos*, *Varro de r. r.* 3, 1, 2; *Syncellus* p. 148 nach *Iulius Africanus*; *Nonnus Dionys.* 3, 204 ff.), und zwar nennt der *Schol.* zu *Plato Tim.* 22 A diese Wasserflut als die älteste, die unter Deukalion als die zweite, die unter Dardanos als die dritte (vgl. *Preller-Robert* 1[4], 86, 1). Die auf auf uns gekommenen Angaben über diese Flut sind sehr dürftig, und *Welcker, Gr. Götterl.* 1, 775 hat gewiſs Recht, wenn er sagt, die böotische Flutsage sei durch die deukalionische verdunkelt worden. Bei *Augustinus de civ. d.* 21, 8 findet sich die aus *Varro de gente p. R.* geschöpfte Angabe, unter Ogygos habe der Abendstern Farbe, Gröſse, Gestalt und Lauf verändert, ein Wunder, das *Welcker* als Vorzeichen der groſsen ogygischen Flut auffaſst. Als Gewährsmann *Varros* wird dort ausdrücklich *Kastor* genannt. Was *Nonnus Dionys.* 3, 204 ff. sagt: 'πρώτον γὰρ κελάδοντος ἐπειρήθη νιφετοῖο Ὤγυγος ἠλιβάτοιο δι' ὕδατος ἠέρα τέμνων, χθὼν ὅτε κεύθετο πᾶσα κατάῤῥυτος, ἄκρα δὲ πέτρης Θεσσαλίδος κεκάλυπτο καὶ ὑψόθι Πυθιὰς ἄκρη ἀγχινεφὴς νιφόεντι ῥόῳ κυμαίνετο πέτρη' enthält nichts Charakteristisches und beruht kaum auf alter Überlieferung (vgl. *Diestel, Die Sintflut und die Flutsagen des Altertums* Berlin 1871 S. 21; *Buttmann, Mythologus* 1, 205 ff.; *Kretschmer, Einl. in die Gesch. der gr. Sprache* 89 Anm. 1; *Usener, Die Sintflutsagen* 43 f.). Gewiſs ist mit *Welcker* daran festzuhalten, daſs von dieser Flut zunächst Böotien betroffen worden ist. Die eigentümliche Natur des Kopaissees (vgl. *Neumann-Partsch, Physikal. Geogr. v. Griechenland* 237 Anm. 4; 247; *W. Vischer, Erinnerungen und Eindrücke aus Griechenl.* 569 ff.) und die durch das plötzliche Steigen seines Wasserspiegels verursachten Überschwemmungen des umliegenden Landes mögen zunächst in Böotien solche Sagen veranlaſst haben. Diese Auffassung vertritt auch *Ed. Meyer, Gesch. des Altert.* 2, 193 f. Vielleicht hat mit dieser Flutsage die Angabe zusammengehangen, die Ektener, deren König Ogygos war, seien durch eine Seuche untergegangen, sobald etwa in der Sage die Seuche die Folge der anhaltenden Überschwemmung des Landes gewesen ist, vgl. *Paus.* 9, 5, 1. Auch das Sprüchwort Ὠγύγια κακά wird wohl ursprünglich auf das von der Ogygischen Flut angerichtete Verderben gegangen sein. Ferner hatten die Böoter eine Sage, die beiden einst am Kopaissee gelegenen

Städtchen Athen (Ἀϑῆναι) und Eleusis seien von dem übertretenden See verschlungen worden: *Paus.* 9, 24, 3. Nach *Strabo* 9, 407 hat Kekrops diese am Tritonflusse gelegenen Städte gegründet, als er über Böotien herrschte, das damals das Ogygische hiefs, und die Städte sind erst später durch die Überschwemmung des Sees untergegangen. Mit Recht hat aber *Crusius* Bd. 2 Sp. 1015 Z. 26 ff. diese Überlieferung, so weit sie sich auf Kekrops bezieht, als unecht und als von Athen ausgegangen bezeichnet. Umgekehrt tritt Ogygos auch in der attischen Sage auf.

2. Ogygos in der attischen Sage.

Pausanias 1, 38, 7 erzählt, der Heros Eleusis, nach dem man die Stadt Eleusis benenne, sei nach der einen Überlieferung ein Sohn des Hermes und der Daeira, der Tochter des Okeanos, nach der andern sei sein Vater Ogygos; aber er fügt hinzu: 'Da die Alten keine Geschlechtsregister (λόγοι γενεῶν) hatten, haben sie namentlich hinsichtlich der Abstammung der Heroen zu Erdichtungen Veranlassung gegeben.' Durch diesen Zusatz bekundet er selbst sein Mifstrauen, ich meine, gegen die zweite Überlieferung. Spätere setzten noch mehr hinzu; so heifst bei *Eusebius Praep. ev.* 10, 10, 10 *Dind.*, bei *Orosius* 1, 7, 3 und bei *Isidor Orig.* 13, 22, 1 Ogygos sogar Gründer und König von Eleusis. Die Aufnahme in die attische Sage scheint Ogygos den gelehrten Chronographen zu verdanken. Ist die Vermutung von *Crusius* Bd. 2, 843 f. richtig, so hat sich schon *Pherekydes* mit Ogygos beschäftigt; *Akusilaos,* der aus dem böotischen Städtchen Argos bei Aulis stammte, hatte Ogygos und die nach ihm benannte Flut zugleich mit Phoroneus und mit Inachos, der des Phoroneus Vater war, an den Anfang der griechischen Sagengeschichte gestellt *F. H. G.* 1, 101; *frg.* 13. 14. An die Spitze der attischen Königsliste kam er wohl durch *Hellanikos.* Darüber sagt *Duncker, Gesch. d. Altertums* 5, 97 Anm.: Nicht gleiche Anerkennung wie die von *Hellanikos* getroffene Einrichtung der attischen Königsliste hat die Erweiterung erfahren, die er ihr nach oben hin über Kekrops hinaus gegeben hat. Er bearbeitete auch die Liste der alten Herrscher von Argos. Da nach dieser des Inachos Anfang über den des Kekrops ansehnlich hinauf reichte, stellte *Hellanikos* dem letzteren noch eine Dynastie von sechs Königen voran, den Ogygos u. s. w. — Aber *Philochoros* widersprach; die Namen (Ogygos ausgenommen) seien fingiert, diese Könige hätten nicht existiert (vgl. *Müller F. H. G.* 1, 53 *fr.* 62 des *Hellanikos*, 1, 385 *fr.* 8 des *Philochoros*). Das ist also gemachte Sage, die auf gelehrter Erfindung beruht, ebenso wie die Angabe des *Hellanikos,* zwischen Ogygos und der ersten Olympiade liege ein Zeitraum von 1020 Jahren, und die andere auf *Philochoros* zurückgehende Behauptung, zwischen Ogygos und Kekrops sei das von der Flut verwüstete Attika 189 Jahre ohne Könige gewesen. Aber solche Erfindungen schmeichelten der Eitelkeit der Athener, die sich ihrer Autochthonie rühmten und im Alter ihrer Geschichte nicht hinter Böotien zurückstehen wollten. Das meint wohl *Ed. Meyer, Gesch. d. Altert.* 2, 194 § 125, wenn er sagt, die Athener hätten später Ogygos 'annektiert'. — Wichtig ist, dafs auch in diesen Quellen Ogygos mit der grofsen Flut zusammen genannt wird, die nach ihnen freilich nicht Böotien, sondern Attika überschwemmte. Dafs es aber eine attische Flutsage gab, beweisen die an bestimmte Örtlichkeiten und Feste geknüpften Opfer und Gebräuche in Athen. Zeigte man dort doch sogar den Erdspalt, durch den die Flut abgelaufen sein sollte, *Paus.* 1, 18, 7. Über das Fest der Hydrophorien und über den Tag der Chytren, den dritten Tag der Anthesterien, vgl. *Hartung, Relig. und Mythol. d. Gr.* 2, 53 ff.; *Preller-Robert, Gr. M.* 1[4], 86 Anm. 1. 405. 673; *Mommsen, Feste der Stadt Athen* 424 f. Doch bezog man in Athen diese Gebräuche gewöhnlich auf die deukalionische Flut. Auf die Angaben des *Akusilaos, Hellanikos, Philochoros* haben sich die späteren Chronographen bis in die christliche Zeit hinein immer wieder berufen: vgl. *A. v. Gutschmid, Kleine Schr.* 1, 541; 2, 200. Aus dem Gesagten erklärt sich, warum z. B. *Aeschylus Pers.* 974 Athen Ogygisch nennt und warum auch ganz Attika Ogygisch genannt wurde; *Steph. Byz.* unter Ὠγυγία: *ἐλέγετο καὶ ἡ Ἀττικὴ πᾶσα (πάλαι) Ὠγυγία, ὡς Χάραξ φησὶν ἐν τοῖς χρονικοῖς.*

3. Ogygos aufserhalb Hellas.

A. Ogygos in Lykien. *Steph. Byz.* unter Ὠγυγία giebt an, Ogygos sei ein Sohn der Termera gewesen, wofür *Unger* Sohn des Termeros und der Alistra vermutet hat (vgl. oben S. 684 Z. 30 ff.); eher würde ich vermuten, *Ποσειδῶνος καὶ Τερμέρας.* Wenn man auch die Richtigkeit dieser Vermutungen dahingestellt sein läfst, Termera oder Termeros weist nach Karien, wo es eine Stadt *Τέρμερος* oder *Τέρμερα (τὰ)* gab (vgl. *Pape-Benseler* unter d. W. und *Plin. n. h.* 5, 107), die von einem berüchtigten Seeräuber Termeros gegründet sein sollte. *Steph. Byz.* nennt diese Stadt lykisch; nun trifft es merkwürdig zusammen, dafs derselbe unter Ὠγυγία bemerkt: *λέγονται καὶ οἱ Λύκιοι Ὠγύγιοι ἐξ αὐτοῦ Ὠγύγου.* Diese Worte lassen darauf schliefsen, dafs es auch in der lykischen, bezw. karischen Sage einen Ogygos gegeben hat. Hierzu kommt die Angabe des *Steph Byz.* unter *Τρεμίλη: ἡ Λυκία ἐκαλεῖτο οὕτως ἀπὸ Τρεμίλου,* worauf er eine Stelle aus der *Heraklea* des *Panyasis* anführt: *Kinkel, F. Ep. Gr.* 262 n. 18: *ἔνϑα δ' ἔναιε μέγας Τρεμίλης καὶ ἔγημε ϑυγάτρα | νύμφην Ὠγυγίην, ἣν Πραξιδίκην καλέουσιν κ. τ. λ.* Tremiles heiratete die Praxidike, die Ogygische Jungfrau (= die Tochter des Ogygos[?]) am Strome Sibros; von ihr entsprossen die Söhne Tloos, Xanthos, Pinaros und Kragos. *Panyasis* aus Halikarnafs giebt also hier die Eponymen benachbarter Städte, Berge und Flüsse. Denn Tloos ist eine Stadt, Xanthos Stadt und Flufs, Kragos ein Berg in Lykien, Pinaros Flufs in Kilikien. Nun war der ursprüngliche Name der Lykier *Τερμίλαι*

(vgl. *Herodot* 1, 173), so dafs auch dieser Umstand für die Zuverlässigkeit der Überlieferung des *Panyasis* spricht: vgl. *Kretschmer, Einl. in d. Gesch. der Gr. Sprache* 370ff. Da der Name Praxidike in den Versen des *Panyasis* erscheint, liegt die Vermutung nahe, dafs der Dichter die böotische Sage von Ogygos gekannt hat. *Tümpel* a. a. O. S. 691 will mit Hilfe einer etwas gewagten Hypothese diese Tremiler oder Termerer an Stelle der bei *Paus.* 9, 5, 1 genannten Ektener als alten Volksstamm Böotiens einsetzen, der mit Lykien in Verbindung gestanden habe; er findet diese Tremiler in den Temmikern wieder, die *Strabo* 7, 321; 9, 407 neben den Aonen und Hyanten anführt, und nach denen bei *Lykophron* 644. 786 die Böoter Temmiker heifsen.

B. Ogygos als König des ägyptischen Theben. *Tzetzes* zu *Lykophr.* 1206: *Καὶ ὁ Ὤγυγος Θηβῶν Αἰγυπτίων ἦν βασιλεύς, ὅθεν ὁ Κάδμος ὑπῆρχεν, ὃς ἐλθὼν ἐν Ἑλλάδι τὰς ἑπταπύλους ἔκτισε καὶ Ὠγυγίας πύλας ἐκάλεσε, πάντα ποιήσας εἰς ὄνομα τῶν Αἰγυπτίων Θηβῶν.* *Crusius* Bd. 2, 843 führte diese Variante der Sage auf *Pherekydes* zurück, und allerdings spricht für das Alter der Überlieferung der Umstand, dafs *Aeschylus* in den *Persern* v. 37 das ägyptische Theben Ogygisch nennt, indem er wohl damit die neue Weisheit seines Zeitgenossen *Pherekydes* verwertete. Gleichfalls den *Pherekydes* (daneben auch den *Antiochos*) nennt das *Scholion* zu *Aristides* p. 313, 20 *Dindorf* vgl. *Müller F. H. G.* 4, 637[b], nur dafs der Wortlaut der Stelle besagt, Ogygos und Thebe, die attischen Autochthonen, seien nach Ägypten gekommen und Ogygos habe das dortige Theben gegründet.

4. Ogygos als König der Titanen oder als König der Götter.

A) Das Fragment des *Thallos*, des Verfassers einer syrischen Geschichte aus dem ersten Jahrhundert nach Chr. (*Müller F. H. G.* 3, 517, 2) aus *Theophilus ad Autolycum* 3, 29 lautet: *Βήλου τοῦ Ἀσσυρίων βασιλεύσαντος καὶ Κρόνου τοῦ Τιτᾶνος Θάλλος μέμνηται φάσκων τὸν Βῆλον πεπολεμηκέναι σὺν τοῖς Τιτᾶσι πρὸς τὸν Δία καὶ τοὺς σὺν αὐτῷ θεοὺς λεγομένους, ἔνθα φησίν· καὶ Ὤγυγος ἡττηθεὶς ἔφυγεν εἰς Ταρτησσὸν τότε μὲν τῆς χώρας ἐκείνης Ἀκτῆς κληθείσης, νῦν δὲ Ἀττικῆς προσαγορευομένης, ἧς Ὤγυγος τότε ἦρξεν.* *Müller* zur Stelle schlägt vor: *Κρόνος ἡττηθεὶς ἔφυγεν εἰς Ταρτησσόν, Ὠγυγὸς δὲ εἰς τὴν ἀπ' αὐτοῦ ὀνομασθεῖσαν Ὠγυγίαν, τότε μὲν κ. τ. λ.* Schon *Kastor*, der Zeitgenosse Cäsars, hatte den Ogygos als König der Titanen bezeichnet, *frg.* 1 bei *C. Müller* im Anhang des *Herodot* (ed. *Dindorf* bei *Didot*) S. 156: *Belus erat, inquit, Assyriorum rex et sub eo Cyclopes fulguribus fulminibusque micantibus Iovi cum Titanibus proelianti opem ferebant. Reges quoque Titanorum eo tempore cognoscebantur, quorum e numero erat Ogyges rex.* — *Müllenhoff, Deutsche Altertumsk.* 1, 61 knüpft an diese beiden Stellen nach dem Vorgang von *Movers, Die Phönizier* 2, 2, 62 die Vermutung an, der Name Ogyges sei phönizischen Ursprungs: 'Nach der jüdischen Sage (*Deuteron.* 3, 11; *Movers* 2, 1, 51) war der König Og von Basan der letzte der Riesen, nach der babylonischen aber, so wie wir sie aus griechischen Berichten kennen, Ogyges derjenige der Titanen, der aus dem Kampf mit Bel (?) davon kam und nach Tartessos entfloh.' Und er fügt hinzu: 'Der Kampf des höchsten Gottes mit den Titanen um die Herrschaft bildet einen wichtigen Abschnitt in der phönikischen und assyrischen Götterlehre und die phönikische Sage verlegte ihn nach Tartessos, oder vielmehr auf das algarbische Gebirge, auf die Südwestspitze von Europa bei den Kyneten.' *H. Lewy, Semit. Fremdworte im Gr.* 208 schliefst sich der Ansicht *Müllenhoffs* an. — Wir haben es hier nicht mit verbreiteter griechischer Sage zu thun, sondern mit den Angaben von Schriftstellern, die griechische und orientalische Tradition geflissentlich mit einander vermengten. Übrigens steht Ogygos nach *Kastor* und *Thallus* im Kampf gegen Zeus und die Götter des Olymps auf der Seite Bels und hat nicht vor Bel zu fliehen, wie *Müllenhoff* a. a. O. sagt. Zur Kritik der Schriftstellerei des *Kastor v. Rhodos* und *Thallus* vgl. *Wachsmuth, Einleit. in das Studium der alten Gesch.* 140. 146.

B) Die Angabe, Ogygos sei König der Götter gewesen, findet sich nur bei *Tzetzes*; zu *Hesiod Theog.* 806: *τοῖον ἄρ' ὅρκον ἔθεντο θεοὶ Στυγὸς ἄφθιτον ὕδωρ ὠγύγιον* bemerkt *Jo. Tzetzes: τὸ παλαιόν, ἀπὸ Ὠγύγου βασιλεύσαντος πρῶτον τῶν θεῶν. Δύναται δὲ ἐκ τούτου καὶ ἐπὶ τοῦ μεγάλου τάττεσθαι.* Schon *Meursius Regn. Att.* 1, 2 und *Chr. G. Müller* in der Ausgabe der *Scholien* des *Tzetzes* zu *Lykophron* 2, 957 Anm. 3 haben vermutet, dafs hier *θεῶν* für *Θηβῶν* verschrieben sei; *Welcker, Gr. Götterl.* 1, 775 Anm. 29 nimmt dies für sicher an; dagegen hält *M. Mayer, Gig. u. Tit.* 123 an der Lesart *θεῶν* fest. Auffällig ist es, dafs *Tzetzes* zu *Lykophron* von Ogygos nur als von einem König Thebens spricht. Auch den Wortlaut *βασιλεύσαντος πρῶτον* könnte man als Bestätigung der Lesart *Θηβῶν* auffassen, während freilich die Worte, mit denen das *Scholion* schliefst, für die Lesart *θεῶν* zu sprechen scheinen. Ist die Lesart *θεῶν* richtig, so erklärt sich diese einzig dastehende Notiz wohl daraus, dafs der gelehrte Byzantiner die Werke des *Kastor* und *Thallos* kannte.

5. Zur Etymologie und Bedeutung des Namens und über den Gebrauch des Adjektivums *ὠγύγιος*; die Insel *Ὠγυγίη*.

A) Die einen halten Ogygos für eine andere Form von *Ὠκεανός*; so *Preller-Robert, Gr. M.* 1[4], 31 Anm. 2 (der 'vielleicht' hinzufügt) und *v. Wilamowitz-Möllendorff, Homer. Unters.* 16. Als vermittelnde Form zwischen Ogygos und Okeanos fafst man dann auf *Ὠγήν, Ὠγῆνος, Ὠγηνός, Ὤγενος* (vgl. *Pape-Benseler*) = *Ὠκεανός* und *Ὠγενίδαι* = *Ὠκεανίδαι*. Diese Gleichstellung vertrat besonders *Buttmann, Mythologus* 1, 205. 208; nach ihm ist Ogygos eine Reduplikation desselben Wortstammes, der in *Ὠγήν* vorliegt; 'Ogyges selbst eine Personifikation des all-

gemeinen Gewässers, als Urwesen, als Okeanos der älteste Herrscher der Götter und des Weltalls'. Dieselbe Auffassung vertritt *Völcker, D. Mythol. des Japet. Geschlechts* S. 318 Anm. 11; S. 67 Anm. 2. Aber dem hat schon *Welcker, Gr. Götterl.* 1, 776 widersprochen, und so heifst es jetzt bei *Preller-Robert, Gr. M* 1[4], 31 Anm. 2: Die neuere Sprachforschung hegt gegen die Gleichsetzung von Ὠκεανός und Ὠγύγης begründete Bedenken.

B) Andere leiten den Namen aus dem Sanskrit her, so *Windischmann* (*Ursagen der arischen Völker* München 1852 S. 5 ff.), der das Wort mit einem erst in jüngeren Sanskritschriften, dem Epos und dem Çatapathabrāhmaṇa vorkommenden Namen der grofsen Flut augha zusammenbringt. Diese Ableitung billigte *Lenormant frg. cosmog. de Bérose* 1871 S 277; sie wird verworfen von *O. Gruppe, Die gr. Kulte und Mythen* 1, 104 und von *Kuhn, K. Z.* 4, 88; vgl. ebendort 15, 110. — *Fierlinger, K. Z.* 27, 478 leitet Ὤγυγος von der ai. Präposition ā und von ai. gūh verbergen ab; dann wäre Ὤγυγος der Verborgene, Ὠγυγίη die verborgene Insel, für die Insel der Καλυψώ eine sehr ansprechende Bedeutung. Dieselbe ai. Präpos. ā hat man jetzt in Ὠκεανός erkannt = ai. āçayāna = der umliegende, umlagernde, so dafs auch durch diese Beobachtung nachgewiesen ist, dafs etymologisch Ὠκεανός und Ὤγυγος nicht zusammengehören. Vgl. *G. Meyer, Gr. Gr.*[2] 113 § 98 Anm. 2; *Brugmann, Gr. Gr.*[2] 94, 7. 139. 220.

C) Bereits oben (S. 689 Z. 64 ff.) ist bemerkt, dafs *Movers, Müllenhoff* u. *Lewy* den Namen aus dem Phönizischen ableiten wollen. *Lewy* a. a. O. nimmt seine frühere Vermutung wieder zurück, nach der Ὤγυγος dem hebräischen 'chōgēg, der einen Kreis bildende' gleich gesetzt wurde, *Jahrb. f. kl. Phil. u. Päd.* 145 (1892), 183. Der Umstand, dafs im kadmeischen Theben ein ogygisches Thor mit dem Grabe des Ogyges in der Nähe der Athene Ὄγκα, die für phönizisch gilt, gezeigt wurde, wird als Grund dafür angeführt, dafs auch der Name Ogygos oder Ogyges einen orientalischen Ursprung habe. Wie man lautlich aus diesem Grunde Ὄγκα oder Ὀγκαία mit Ὤγυγος zusammenbringen will, ist mir unerfindlich; vgl. zur Sache *O. Gruppe* a. a. O. 1, 103 Anm. 7, der angiebt, dafs *Renan, Mém. de l'Acad. des inscript. et belles lettres* 1858 S. 265 an Ὄγκα, Ὄγγα denke. Ferner habe ich nicht finden können, dafs Athene Ὀγκαία irgendwo Ὠγυγία genannt werde, wie *Tümpel* a. a. O. S. 690 versichert; auch die Vermutung bei *Tümpel* a. a. O. und bei *Preller-Robert* 1[4], 188, Ὄγκα oder Ὀγκαία sei von einem den Namen Ὠκεανός, Ὠγύγης verwandten Worte abzuleiten, halte ich für unrichtig.

D) Auf den Zusammenhang des Namens mit Γύγης und dem See und der Seenymphe Γυγαία (vgl. *Il.* 2, 865; 20, 391; *Herodot* 1, 93) und mit anderem der Art wies *Völcker* hin, *D. Mythol. des Japet. Geschlechts* 67; vgl. auch *M. Mayer, Gig. u. Tit.* 123, der an Verwandtschaft mit dem Hekatoncheiren Gyges (Gyes) denkt. Und auch *Welcker* a. a. O. meint, möglich sei, dafs die ogygische Flutsage von Karern in Böotien herstamme. Ogyges erinnere an den gygischen See und auf Lydien weise manches andere im höchsten Altertum Böotiens hin. Damit begegnen sich die ob. (Sp. 689 Z. 8 ff.) angeführten Annahmen *Tümpels* (a. a. O. 691 Anm.); jedenfalls weist Τερμέρα und Τέρμερος, der nur eine andere Form für Τρεμίλης ist, auf Lykien, das Nachbarland Kariens. Der Name Gyges (vgl. *Pape-Benseler*) bedeutet 'Altvater', γυγαί = τριπάτορες Urgrofsväter nach *Hesychius*, *Suidas* unter τριτοπάτορες, *Etym. M.* 768. Wenn nun auch Γύγης dem lydischen, nicht dem lykischen Stamme angehört, so ist doch nach *Kretschmer, Einleitung in d. Gesch. der gr. Sprache* 370 eine Verwandtschaft der Idiome der 'nichtindogermanischen' Volksstämme Kleinasiens anzunehmen, die in die westliche Gruppe der Karer, Lyder und Myser und in eine östliche zerfallen, zu welcher die Lykier gehören. So enthält z. B. der karische Personenname Ἰδάγυγος den Namen Γύγης, vgl. a. a. O. 326 und 387, wo Γύγης (assyr. Gugu) zu den Lallnamen gestellt wird. Indessen bleibt auch bei dieser Zusammenstellung der Anlaut in Ὤγυγος unerklärt. Soll man in ihm eine Verstärkung der in Γύγης liegenden Bedeutung suchen, so dafs er der Bedeutung nach, nicht lautlich, der Silbe 'ur' in unserem Urahne, Urgrofsvater entspräche? Ist die Ableitung richtig, so wird deutlich, warum die Scholiasten ὠγύγιος immer wieder mit ἀρχαῖος oder παλαιός erklären. Immerhin ist aber auch diese Ableitung bis jetzt noch unsicher.

E) Aus einem Überblick über das Gesagte ergiebt sich, dafs die Gestalt des Ogygos die meisten individuellen Züge in der thebanisch-böotischen Sage bewahrt hat, in der er ein Sohn oder ein Enkel des Poseidon genannt wird. Ich glaube, dafs *Tümpel* a. a. O. S. 686 das Richtige getroffen hat, wenn er sagt, Ogygos sei ein alter Kultname des Poseidon in Böotien gewesen. Ob der Name nun griechischen (oder wenigstens indogermanischen) Ursprungs ist, oder aber, was mir die Sage anzudeuten scheint, von einem vorhellenischen Stamme, etwa einer karischen Urbevölkerung herrührt, die in den vordringenden Hellenen aufgegangen ist (vgl. *Kretschmer* a. a. O. 415), bedarf noch weiterer Untersuchung. Es ist schon im Altertum manches in diese Sagengestalt hineingeheimnifst worden, und rätselhaft bleibt noch manches an ihr. Wie kam der homerische Dichter dazu, die Insel der Kalypso mit dem Attribut ὠγυγίη zu bezeichnen? Denn dafs ὠγυγίη in der *Odyssee* noch als reines Adjektivum vorkommt (6, 172), hat *v. Wilamowitz-Möllendorff, Hom. Unters.* S. 16 f. nachgewiesen; die Stelle sei Veranlassung gewesen, dafs spätere Dichter, zunächst der, welcher η und μ so, wie sie vorliegen, gestaltet hat, Ὠγυγίη als Eigennamen auffafsten (vgl. Bd. 2 Sp. 941 Z. 56 ff.); νῆσος ὠγυγίη wird mit ὠκεανίη, okeanische Insel, Insel des Weltmeers erklärt; doch fügt *v. Wilamowitz* a. a. O. Anm. 5 hinzu, die Insel könne auch in dem Sinne ὠγυγίη sein, wie die *Styx* bei *Hesiodos Theog.* 806 ogygi-

sches Wasser habe, wofür *Eurip. Hippol.* 121 ὠκεανοῦ ὕδωρ sage, wie bei *Empedokles* ὠγύγιον πῦρ = αὐθιγενές, reines, elementares Feuer sei. Ich ziehe die Erklärung im 'allernatürlichsten' Sinne vor, denn die Stelle des *Hesiod* scheint mir der beste Beleg für die Richtigkeit der Erklärung zu sein, weil nach *Hesiods* Angabe (*Theog.* 789 ff.) die Styx aus der zehnten Quelle des Okeanos fliefst, also das Wasser der Styx recht eigentlich okeanisches ist. Dagegen läfst sich ὠγύγιον πῦρ bei *Empedokles* besser mit ἀρχαῖον erklären, das Element, das von Anfang der Welt an existiert. Merkwürdig ist es aber, dafs *Steph. Byz.* unter Ὠγυγία erklärt νῆσος ἀρχαία und ähnlich auch das *Scholion* zu *Od.* 1, 85 unter Bezugnahme auf den alten König Ogygos. *Klausen* im Artikel Ogyges (bei *Ersch und Gruber*) sagt: 'Das Wort ogygisch wurde nachher in allgemeiner Bedeutung für das Unermefsliche und Ungeheuere, namentlich das ungeheuer Ferne gebraucht, und in diesem Sinne wird schon Homer den Namen der Insel der Kalypso verstanden haben, wiewohl nicht ohne Erinnerung an den Zusammenhang mit Okeanos.' Das ist wohl zu viel auf einmal in das Wort hineingelegt. Hierzu kommt noch die oben angeführte Bedeutung 'verborgen', die *Fierlinger* erschlossen hat. Demnach haben wir vier verschiedene Erklärungen von ὠγυγίη νῆσος: die okeanische, die alte, die weitentfernte, die verborgene Insel. Die erste Bedeutung scheint mir der Wahrheit am nächsten zu kommen, wenn nur der Begriff des Weltmeers nicht zu sehr betont wird, sondern man sich mit 'der Insel des Meeres' begnügt. Ogygos hat sich nach der vorausgehenden Auseinandersetzung als ein alter Kultname des Poseidon ergeben, demnach ist ὠγύγιος alles, was dem Poseidon gehört, ihm geweiht, in seinem Element gelegen ist. Thatsächlich haben die Griechen die Insel der Kalypso auch nicht im Weltmeer, sondern unter den Inseln des mittelländischen Meeres gesucht, also innerhalb des Reiches ihres Gottes Poseidon (vgl. Bd. 2 Sp. 942). Als später der Kultname des Gottes zum Namen für den ältesten König des böotischen Landes geworden war, mit dem die Geschichte des Landes beginnt, hat sich mit dem Namen der Begriff des Uralten (ἀρχαῖος), oder der Vorzeit Angehörigen (παλαιός) verknüpft. Interessant ist, dafs bei *Homer* und *Hesiod* noch die älteste Bedeutung sich nachweisen läfst, während bei den Späteren die spätere Bedeutung durchgedrungen ist, hie und da mit Anklängen an das Ursprüngliche. So nennt *Pindar Nem.* 6, 74 die Berge von Phlius ogygisch d. i. uralt, *Sophokles Philoktet.* 142 läfst den Chor zu Neoptolemos sprechen: σὲ δ', ὦ τέκνον, τόδ' ἐλήλυθεν πᾶν κράτος ὠγύγιον d. i. an dich kam der ältesten Ahnen gesamte Gewalt. Bei *Kallimachos Hymn.* εἰς Δῆλον 160 f. heifst die Insel Kos ὠγυγίη νῆσος, die uralte Insel des Merops, der Sohn des Triopas und Enkel des Poseidon war. Nach *Kallimachos Hymn. in Iovem* 14 nannten die Arkader die Geburtsstätte des Zeus 'Ῥείης ὠγύγιον λεχώϊον' 'der Rhea uraltes Kindsbett'. *Dionysius Perieg.* v. 416 nennt den Λάδων ὠγύγιος, den uralten Flufs, διὰ τὴν περὶ αὐτοῦ ἀρχαιολογίαν· μῦθος γὰρ βούλεται πρώτην ἄνθρωπον ἐξ αὐτοῦ καὶ γῆς γενέσθαι τὴν Δάφνην. ὠγύγιος γὰρ ἤτοι παλαιός, ὁ τὴν πρώτην γεννήσας ἄνθρωπον. *Eustathius* zur Stelle. Wenn *Suidas* unter Ὠγύγιον das Wort noch mit ὑπερμέγεθες erklärt (ähnlich auch *Hesychius*), so liegt darin wohl eine Reminiscenz an Ogygos als Titanen oder König der Götter, wie dies *Tzetzes* zu *Hesiod Theog.* 806 bestätigt. [Wörner.]

Ogygos II (Ὤγυγος), der letzte König in Achaja, dessen Königsreihe mit Tisamenos, dem Sohne des Orestes, begann und mit Ogygos schlofs. Über seine Zeit ist nichts bekannt. *Strabo* 8, 384; *Polybius* 2, 41, 5; 4, 1, 5; *Schömann-Lipsius, Gr. Altert.* 1[4], 119; *Mayer, Gig. u. Tit.* 101. Möglich ist, dafs wie *Hellanikos* an den Anfang der attischen Königsreihe den Ogygos setzte, so ein anderer Chronograph diesen Namen ans Ende der Reihe der achäischen Könige stellte. [Wörner.]

Ogyros (Ὤγυρος), Führer der Samothraker auf dem Zuge des Dionysos nach Indien, gigantengleich, ein zweiter Ares, *Nonn. Dion.* 13, 417. [Stoll.]

Oiagridēs (Οἰαγρίδης), Sohn des Oiagros, Orpheus, *Nic. Ther.* 462 und *Schol.* [Höfer.]

Oiagridēs (Οἰαγρίδες). Bei *Moschos, Epit. Bion.* 17 werden neben Βιστόνιαι Νύμφαι erwähnt κοῦραι Οἰαγρίδες, die das *Schol.* den Musen gleichsetzt; vgl. aber *Maafs, Orpheus* 155, 49. [Höfer.]

Oiagros (Οἴαγρος), Sohn des Charops, *Diod.* 3, 65, oder des Ares, *Nonn. Dionys.* 13, 428, oder des Pieros, *Charax* bei *Suid.* Ὅμηρος. *Beim Mythogr. Lat.* 2, 44 heifst er Stromgott, vgl. *Toepffer, Att. Geneal.* 34, 1. Doch hält *Maafs, Orpheus* 154, 49 (vgl. auch 136. 153), der in dem Namen seines Vaters Charops (= Charon) Beziehungen zur Unterwelt erblickt, die Bezeichnung Oiagros = „der einsame Jäger" für einen Flufs für unpassend. Oiagros ist der Vater des Orpheus (*Pind. frgm.* 139, 9 *Bergk*[4]. *Plato Conv.* 179 d. *Aristot. Pepl.* 48 *Bergk*[4] p. 352. *Arrian. Anab.* 1, 11, 2. *Diodor.* 4, 25. 3, 65. *Hermesianax* bei *Athen.* 13, 597 b = *Anth. Lyr. Bergk* p. 116. *Serv.* und *Philarg. Verg. Geogr.* 4, 523. *Schol. Nik. Ther.* 460; *Katal. Arg. Schol. Apoll. Rhod.* p. 535 ed. *Keil*; *Clem. Alex. Protr.* 63 *Potter* = 181 *Migne*), und zwar zeugte Oiagros den Orpheus mit der Muse Kalliope (*Marsyas der Jüngere* im *Schol. Eur. Rhes.* 346. *Orph. Argon.* 77. 1384 *Hygin. Astron.* 7. *Schol. Harl. in Cic. Arat.* ed. *Kauffmann, Breslauer Philolog. Abh.* 3 (1888), 4 p. IX. *Schol. Hesiod. op.* 1 p. 28 ed. *Gaisford. Schol. Ov. Ibis* 482. 599. *Myth. Lat.* 1, 76. 2, 44. *Eudocia* 439 p. 353 *Flach*), oder mit der Muse Polymnia, *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 23, oder mit Kleio, *Schol. Hom. Il.* 10, 435. Nach *Tzetz. Lyk.* 831 (= *Eudocia* 27 p. 41 *Flach*) zeugte er mit der Kalliope aufser dem Orpheus auch noch den Kymothon; für Oiagros wird als Vater des Orpheus auch Apollon genannt, *Apollod.* 1, 3, 2. *Schol. Ov. Ibis* 482. Oiagros heifst auch Vater des Marsyas, *Hyg. f.* 165, und des Linos, *Apollod.* a. a. O. Vgl. Orpheus. [Höfer.]

Oiax (*Οἴαξ*, Steuerer), Sohn des Nauplios (s. d.) und der Klymene, einer Tochter des Katreus, Bruder des Palamedes und Nausimedon, *Apollod.* 2, 1, 5. 3, 2, 2. *Schol. Eur. Or.* 422. S. Nauplios nr. 2 u. Palamedes. Er war mit Palamedes vor Troja, und als dieser durch die Hellenen getötet worden war, sandte er die Nachricht hiervon an den Vater durch beschriebene und ins Meer geworfene Ruder, von denen Nauplios, der immer zu Schiff war, eines finden mufste. So in der Tragödie *Palamedes* von *Euripides*. *Schol. Aristoph. Thesm.* 771. *Suid.* v. *Παλαμήδης*. *Welcker, Gr. Trag.* 2, 504. 508. *Nauck, Trag. gr. fr.* p. 427. Nach *Hyg. f.* 117 veranlafste er, um den Mord des Bruders zu rächen, die Klystaimestra zur Ermordung des Agamemnon. Vgl. *Diktys* 6, 2. *Nauplios* nr. 2. Er trug den Hafs auf Orestes über, *Eurip. Or.* 432. [*Philostr. Heroic.* 162 p. 312 *Kayser*. *O. Jahn, Hermes* 2 (1867), 231 vermutet, dafs Oiax im Dulorestes des *Pacuvius*, als er versuchte, dem Aigisthos zu helfen, von Orestes getötet wurde; auf dem Gemälde in der Pinakothek zu Athen war der Tod des Oiax und seines Bruders durch Pylades dargestellt. *Paus.* 1, 22, 6. Höfer.] [Stoll.]

Oibalides, ae (*Οἰβαλίδης, ου*). Sohn, Enkel oder Nachkomme des Oibalos, z. B. Hyakinthos als Sohn des Oibalos, vgl. S. 697 Z. 36 ff. *Ovid. Metam.* 10, 196 (vgl. 13, 395). *Ibis* 586. Enkel Pollux: *Val. Flaccus Argon.* 4, 294; Oebalidae gemini: Castor und Pollux: *Statius Theb.* 5, 438. *Ovid. Fast.* 5, 705; allgemein für die Nachkommen des Oibalos steht es in einer poetischen Grabinschrift von Thera *C. I. Gr.* 869, 6. *Εἴ τι παρ' Αἱμονιεῦσι γένος πολιοῖο Φέρητος | εἴ τι παρ' Εὐρώται κόμπασαν Οἰβαλίδαι | ἀνδράσιν ἐν προτέροις καθαρώτατον, οἳ βασιλήων | παῖδες καὶ μεγάλων ἦσαν ἀπ' ἀθανάτων κ. τ. λ.* [Wörner.]

Oibalis, idis (*Οἰβαλίς, ίδος*): a) Enkelin des Oibalos, Helena. Das hierfür in den Lexicis aus *Ovid Heroides* angeführte Citat trifft nicht zu; sie wird *Ovid. Remed.* 458 Oebalia pelex genannt. — b) Oebalides matres, stand früher *Ovid. Fast.* 3 230, jetzt Oebaliae matres, von den geraubten Sabinerinnen. Nach *Servius* zu *Vergil Aen.* 8, 638 haben, wie *Cato* und *Gellius* berichteten, die Sabiner ihr Geschlecht von dem Lacedämonier Sabus abgeleitet. Und so wird auch das Adjektivum Oebalius -a, -um bei den römischen Dichtern nicht selten gebraucht: a) in der eigentlichen Bedeutung Oebalii fratres für Castor und Pollux: *Stat. Silv.* 3, 2, 10, sodann für lakonisch überhaupt wie Oebalium Tarentum: *Claud. carm.* 17, 158, weil Tarent eine lakonische Gründung war; vgl. *Vergil Georg.* 4, 125 (Oebalia arx) und *Servius* zur Stelle; — b) von den Sabinern Oebalius Titus: *Ovid. Fast.* 1, 260 und Oebaliae matres: *Fast.* 3, 230. [Wörner.]

Oibalos (*Οἴβαλος*). **1)** Sagenhafter König von Sparta, über den mehrere, von einander abweichende Überlieferungen vorliegen.

A. *Paus.* 3, 1, 3 ff. giebt die Königsreihe von Sparta nach lakonischer Überlieferung (*ὡς δὲ αὐτοὶ Λακεδαιμόνιοι λέγουσι*): Lelex Autochthon, seine Söhne Myles und Polykaon (der nach Messenien auswanderte), Sohn des Myles Eurotas, Sparte, Tochter des Eurotas, vermählt mit Lakedaimon, Sohn des Zeus und der Taygete, deren Sohn Amyklas, dessen Söhne Argalos, Hyakinthos und Kynortas, Sohn des Kynortas Oibalos; Oibalos vermählt mit Gorgophone, Tochter des Perseus, seine Söhne: Tyndareos*), Hippokoon, Ikarios**). Tyndareos mufs vor Hippokoon und Ikarios nach der lakonischen Überlieferung nach Pellana fliehen, nach messenischer Sage nach Messenien zum Aphareus, welcher Sohn des Perieres und der Gorgophone, also mütterlicherseits Bruder des Tyndareos war. Tyndareos wohnte in der messenischen Stadt Thalamai, seine Kinder wurden ihm dort geboren; Aphareus selbst hatte Arene, eine Tochter des Oibalos, zur Gattin, die zugleich mütterlicherseits seine Schwester war (vgl. Bd. 1 Sp. 477); nach ihr nannte er eine von ihm gegründete Stadt. Später kehrte Tyndareos mit Hilfe des Herakles wieder nach Sparta zurück: *Pausan.* 4, 2, 3. Vgl. *Deimling, Die Leleger* § 119 S. 118 f.

B. Nach *Apollodor* 3, 10. 3 (= 3, 116. 117 *Wagner*)***) ist die Königsreihe folgende: Lelex, Eurotas, Sohn des Lelex und der Nymphe Kleochareia, Sparte, Tochter des Eurotas, und Lakedaimon, Sohn des Zeus und der Taygete, deren Sohn Amyklas, dessen Söhne von der Diomede sind Kynortes und Hyakinthos, Sohn des Kynortes: Perieres, Söhne des Perieres und der Gorgophone (nach *Stesichoros*): Tyndareos, Ikarios, Aphareus und Leukippos, Söhne des Aphareus und der Arene, der Tochter des Oibalos: Lynkeus, Idas†), Peisos. *Deimling, Die Leleger* S. 120 § 120 erklärt die Überlieferung *Apollodors* für messenische Sage; in dieser Reihe wird hinter Lelex weggelassen Myles, als Sohn des Amyklas fehlt Argalos, hinter Kynortas ist Perieres eingeschoben, Oibalos ist aus der Reihe der Könige gestrichen und tritt nur nebenbei als Vater der Arene auf. — Vgl. *Gerhard, Griech. Myth.* 2 § 836 und den genealogischen Anhang ebd. S. 239 f.

C. Eine Variante (*εἰσὶ δὲ οἱ λέγοντες*) zu seiner Überlieferung giebt *Apollodor* selbst 3, 10, 4, 3 (= 3, 123 *Wagner*). Darnach war Kynortas Vater des Perieres, dieser war Vater des Oibalos, der von der Najade Bateia die Söhne Tyndareos, Hippokoon, Ikarios hatte. Perieres aber, der Sohn des Kynortas, wurde von den Vertretern dieser Überlieferung unterschieden von Perieres, dem Sohn des Aiolos, dem Vater des Leukippos und Aphareus. Man geht wohl nicht fehl, wenn man diese Überlieferung für eine jüngere hält, die zwischen der lakonischen und messenischen vermitteln sollte. Darum wird Perieres zwischen Lykortas und Oibalos eingeschoben, darum werden zwe

*) Bestätigt durch *Hygin fab.* 78 (S. 80, 13 *Schmidt*).

**) Ikarios wird Sohn des Oibalos genannt im *Schol. zu Od.* 15, 16.

***) Vgl. *Apollodor* 1, 9, 5 (= 1, 87 *Wagn.*) und *Tzetzes zu Lykophron* 511.

†) Idas wird auch bei *Hygin fab.* 14 (S. 46, 16 f. *Schmidt*) Sohn des Aphareus und der Arene, der T. des Oibalos, genannt. Bei *Tzetzes* zu *Lykophron* 511 wird neben Arene, der Tochter des Oibalos, angeführt Arne, die Tochter des Aiolos.

verschiedene Perieres angenommen. Vgl. *Apollod.* 1, 9, 5 (= 1, 87 *W.*).

D. Zum Teil bestätigt, zum Teil erweitert wird diese Überlieferung *Apollodors* durch das Scholion zu *Euripides Or.* 457: *Οἰβάλου, τοῦ Περιήρους, παῖδες οὗτοι· Τυνδάρεως, Ἴκαρος, Ἄρνη καὶ νόθος ἐκ Στρατονίκης, Ἱπποκόων· οὗτοι μετὰ θάνατον Οἰβάλου ἐστασίασαν περὶ τῆς ἀρχῆς. Ἴκαρος δὲ συνθέμενος μετὰ Ἱπποκόωντος ἐξελαύνει τὸν Τυνδάρεων ἐκ Σπάρτης, ὁ δὲ οἰκεῖ ἐν τοῖς ἐσχάτοις τῆς Αἰτωλίας καὶ γαμεῖ Λήδαν τὴν Θεστίου, τοῦ Αἰτωλοῦ κ. τ. λ.* Zum Schlufs erzählt das Scholion, Herakles habe den Tyndareos von Phrixa und Pelle (vgl. *Πελλάνα* bei *Paus.* 3, 1, 4) nach Sparta zurückgeführt; die Angaben sind genauer, als die Angaben des *Pausanias* 3, 1, 3 ff. und 4, 2, 3. Aber auch *Pausanias* berichtet die Sage von des Tyndareos Zurückführung ausführlicher 3, 15, 4 f., während *Apollodor* sie (3, 10, 5, 2 = 3, 125 *Wagn.*) nur kurz erwähnt. — Aus derselben Quelle ist das Scholion zu *Ilias* 2, 581 (*Dindorf* tom. 3, 141) geflossen: *Οἴβαλος, ὁ Περιήρους, ἦρχε Λακεδαιμονίων, οὗ Τυνδάρεως, Ἴκαρος, Ἄρνη καὶ νόθος Ἱπποκόων, ὃς συμφρασάμενος Ἰκάρῳ τὸν Τυνδάρεων ἀπελαύνει καὶ ἄρχει πολλοῖς πλήθων υἱοῖς.* Hierauf folgt dieselbe Angabe über die Zurückführung des Tyndareos durch Herakles, wie oben, nur fehlen die Namen der Städte, aus denen Tyndareos in sein Reich zurückkehrt. Damit stimmt ferner überein *Eustathios* zur *Ilias* 2, 581, nur heifst bei ihm Hippokoon *Ἱπποθόων*.

E. Zu diesen Angaben kommen noch einzelne Notizen aus verschiedenen Quellen. a) *Hygin fab.* 271 (S. 146, 3 *Schmidt*) nennt den Hyakinthos Sohn des Oibalos; ihm folgt wohl *Ovid. Metam.* 10, 196, der den Liebling Apolls mit Oebalides bezeichnet, obwohl er denselben 10, 162 nach der lakonischen Sage (vgl. die Anmerkung zur Stelle bei *Haupt-Korn*) Amyclides genannt hat. So erklärt es sich, warum *Metam.* 13, 395 von der aus dem Blute des Aias entsprossenen Blume mit Bezug auf Hyakinthos gesagt wird: *qui prius Oebalio fuerat de vulnere natus.* Auch *Lucian Dialog. Deorum* 14, 1 läfst den Apoll sagen: *ἐρώμενον πενθῶ τὸν Λάκωνα, τὸν Οἰβάλου.*

b) Auf die grofsen Eoien geht die Angabe zurück, Peirene, die gewöhnlich Tochter des Acheloos genannt wird, sei die Tochter des Oibalos gewesen: *Pausan.* 2, 2, 3. *G. Kinkel, Ep. Gr. Frg.* S. 141 nr. 157. Darnach ist Oibalos auch mit der korinthischen Sage in Verbindung gebracht worden.

c) Merkwürdig ist die Notiz über Gorgophone, die nach *Pausan.* 3, 1, 4 ff. Gattin des Oibalos war. Später 4, 2, 3 giebt *Pausanias* an, Gorgophone sei zuerst die Gattin des Perieres gewesen, ihre Söhne von diesem seien Aphareus und Leukippos, während er vorher 2, 21, 7 gesagt hat, sie habe nach dem Tode ihres ersten Gatten Perieres, der ein Sohn des Aiolos war, den Oibalos geheiratet und damit eine Neuerung aufgebracht: *πρότερον δὲ καθεστήκει ταῖς γυναιξὶν ἐπὶ ἀνδρὶ ἀποθανόντι χηρεύειν. Apollodor* hat hiervon nichts überliefert vgl. 1, 9, 5 (= 1, 87 *Wagn.*).

d) Wohl von keiner Bedeutung ist es, dafs bei *Dictys* 1, 9 Argalus Vater des Oibalos genannt wird. Der Stammbaum, der dort entworfen ist, geht sicher mittelbar auf *Pausanias* oder auf die von diesem 3, 1, 3 benutzte Quelle zurück. Denn Argalus wird zwar bei *Pausanias*, aber nicht bei *Apollodor* genannt. Vgl. Argalos Bd. 1 Sp. 495 f., wo diese Stelle fehlt.

F. Oibalos hatte in Sparta ein Heroon unweit des Tempels des Poseidon Genethlios, genofs also dort Heroenverehrung, *Paus.* 3, 15, 10. Die lakonische Überlieferung, die ihn als Vater des Tyndareos und als Grofsvater der sagenberühmten Kinder dieses Königs hinstellte, mufs wohl schon bis Ende des 5. Jahrh. v. Chr. von Sparta aus das Übergewicht über die abweichende Überlieferung gewonnen haben. So erklärt es sich, dafs bei *Lykophron* (also im ersten Drittel des 4. Jahrh.) *Alex.* 1125 die Spartaner *Οἰβάλου τέκνα* genannt werden, wie *Sophokles Oid. Tyr.* v. 1 den König die vor dem Palast versammelten Kinder *Κάδμου τοῦ πάλαι νέα τροφή* anreden läfst. Den alexandrinischen Dichtern sind die römischen gefolgt. Der Name selbst kommt auch in der Erzählung des ersten messenischen Krieges bei *Pausan.* 4, 12, 9 als der eines Lakedämoniers aus dem Volke vor, der die Messenier überlistete.

G. Die Etymologie des Namens bestätigt seine lakonische Abkunft. Nach *Richard Meister* steht *Οἴβαλος* für *Οἴϝαλος* und ist ein Kurzname; *Οἴϝαλος* zu *Οἰϝάλαος* = *Σθένελος*: *Σθενέλαος*. „Der alte *υ*-Laut hat sich in Lakonien lange erhalten, ist aber schon mehrere Jahrhunderte v. Chr. und allmählich immer häufiger durch *β* an Stelle des ungebräuchlich werdenden *ϝ* ausgedrückt worden. Die Schriftsteller haben diese lakonische Orthographie in *Οἴβαλος, βίδυος, βίδεος* u. s. w. beibehalten. Der erste Wortstamm geht auf **οἴϝᾱ* (= *κώμη, φυλή*) zurück, das in der Form *οἴα* in dorischen Dialekten und *ὄα* im attischen vorliegt. Entstanden ist *οἴϝᾱ* durch Epenthese aus *ὄϝι̯α* 'Schafweide', wie *οἰᾶτις νομός* bei *Sophokles Oed. Col.* 1061 von den Scholien zur Stelle als Bezeichnung des Demos *Ὄα* und bei *Hesychios* als *γῆ προβατευομένη* erklärt wird. Für die Bildung und Bedeutungsentwickelung ist eine gute Parallele *βούα* aus **βόϝα*; vgl. *Meister* zu den *Griech. Dial.-Inschr.* S. 143. Über die oben erwähnte Epenthese handelt *Joh. Schmidt, Berl. Sitzungsber.* 1899 S. 305 f. Zu **οἴϝᾱ* stellt sich die lakonische Nebenform *ὦβα*, die auf das im Ablautverhältnis zu *ὀϝι-* stehende *ὠϝι-* zurückgeht; *ὦβα* aus *ὦϝα*, dies aus *ὦϝι̯α*. Denn bei langem Vokal ist in Verbindung *-ϝι̯* das Jod spurlos geschwunden, vgl. *Joh. Schmidt* a. a. O." Durch die Erklärung *Meisters* wird der Vorschlag beseitigt, den *A. F. Pott, Studien zur griech. Mythol. Jahrb. f. kl. Philol.* 3. Suppl. S. 327 Anm. gemacht hat: *Οἴβαλος* bedeute 'Schafwerfer', etwa vom Treffen wilder Schafe, vgl. *λαγωβόλον*, oder zahme Schafe mit dem Hirtenstabe, lat. pedum, an den Füfsen langend und niederwerfend, mithin Schäfer." — Wäre dies richtig, würde man *Οἰβόλος* erwarten.

H. Quellen der Sage. Wichtig ist, dafs in der lakonischen Königsreihe bei *Pausan.*

3, 1, 3 auch Ἄργαλος genannt wird, der nach *Hesychios* lakonisch Ἀγιγαῖος hiefs. Da nun die lakonischen Glossen des *Hesychios* aus *Sosibios* stammen, nimmt *W. Immerwahr, Die Lakonika des Pausanias* S. 6f. an, auch die spartanische Königsliste stamme aus derselben Quelle; vgl. *Pauly-Wissowa, Real-Encyklop.* unter Argalos. Aber es ist selbstverständlich, dafs der Lakone *Sosibios* selbst wieder aus älteren Quellen geschöpft hat, aus welchen ist unbekannt. *Pausanias* 4, 2, 1 sagt, er habe wegen der Nachkommen Polykaons und der Messene die Eoien, die Naupaktischen Gesänge (*τὰ ἔπη τὰ Ναυπάκτια*) und aufserdem die genealogischen Epen des *Kinaithon* und *Asios* gelesen. Vgl. *Kinkel, Ep. Gr. Fr.* S. 196 nr. 5. An diese Quellen hat man wohl auch hier zu denken.

2) Oebalus, Sohn des Tēlon und der Nymphe Sebēthis, der Tochter des Flufsgottes Sēbēthus bei Neapel. Dieser Oebalus kommt dem Turnus gegen Aeneas zu Hilfe: *Verg. Aen.* 7, 733—743. Telon war mit Teleboern von der Insel Taphos, der gröfsten der Echinadeninseln bei Akarnanien, nach Capreae eingewandert und hatte dort eine Herrschaft gegründet. Sein Sohn, dem das kleine Reich des Vaters nicht genügte, ging nach Kampanien hinüber und gründete sich dort am Sarnus bis nach Nola (= Bella?) oder bis nach Abella hinauf eine neue Herrschaft. *Vergil* a. a. O. deutet selbst an, dafs er die Sage von anderen überkommen hat; unbekannt ist, von wem. Es liegt nahe, daran zu denken, dafs der Dichter hier etwa aus *Catos Origines* geschöpft hat, der z. B. die Falisker aus Argos ableitete (*Plin. N. H.* 3, 51) und mit *Gellius* die Sabiner von den Lakedämoniern abstammen liefs (*Servius* zu *Aen.* 8, 638; *Cato, Origg.* 1, 7 p. 5 *Jordan; Gellius frgm.* 10 p. 168 *Peter*). Das Scholion *Danielis* zu *Aen.* 7, 738 sagt: *Conon in eo libro, quem de Italia scripsit, quosdam Pelasgos aliosque ex Peloponneso convenas ad eum locum Italiae* (= nach Kampanien an den Sarnus) *convenisse dicit.* Wenn dieser Konon der Grammatiker in Rom zur Zeit Cäsars und Octavians ist, so hätte *Vergil* von ihm vielleicht die Sage überkommen.

3) Oebalus, von der Amazone Alce (Ἀλκή) getötet, Sohn des Idas aus Arkadien, wird genannt in der *Anthol. Lat.* ed. *H. Meyer* nr. 210. [Wörner.]

Oibotes (Οἰβώτης) s. d. A. Heros Bd. 1 Sp. 2527, Z. 42 ff. *Krause, Olympia* 337 f. *Ed. Meyer* bei *Ersch* u. *Gruber,* 3, 3, 297. Dagegen erkennt *Usener, Götternamen* 259 in Oibotas einen achaiischen Hirtengott. [Höfer.]

Oichalia (Οἰχαλία), die Gemahlin des Melaneus (des Vaters des Eurytos), nach welcher er das messenische Oichalia benannte, *Paus.* 4, 2, 2. S. Eurytos nr. 2. [Stoll.]

Oiderke (Οἰδέρκη), Gemahlin des Maron, des Apollopriesters in Ismaros, *Porphyrios* in *Schol. Od.* 9, 197, wofür *Maafs, Orpheus* 162, 60 Ὀξυδέρκη vorschlägt. [Höfer.]

Oidipodides (Οἰδιποδίδης) = Polyneikes, *Schol. Pind. Nem.* 4, 32; vgl. *Eur. fr.* 71; vgl. Oidipodionides. [Höfer.]

Oidipodionides (Οἰδιποδιονίδης). 1) Polyneikes *Stat. Theb.* 1, 313. — 2) Eteokles *Stat.* a. a. O. 4, 491. — 3) Der Plural *Οἰδιποδιονίδαι* = Eteokles und Polyneikes *Stat.* a. a. O. 7, 216; vgl. fratres Oedipodionidae *Auson. epigr.* 139, 2 p. 431 *Peiper.* [Höfer.]

Oidipus (Οἰδίπους). Über die Formen des Namens s. unten Sp 738. Schon *K. O. Müller, Orchomenos* 225 hat darauf hingewiesen, dafs Laios, Oidipus und sein Geschlecht so sehr Gegenstand der tragischen Bühne geworden sind, dafs es eine sehr schwere Aufgabe sei, den wahren Zusammenhang der alten Mythen aus der künstlichen Verkettung der tragischen Fabel herauszusondern. Nur knappe Hindeutungen auf die ursprüngliche Sage finden sich, nur wenige Fragmente, dürftige Scholiastennotizen sind erhalten, und die Tradition von Sikyon, Korinth, Orchomenos, Athen u. s. w. hat die spezifisch kadmeionische (*Thraemer, Pergamos* 136) Sage von Oidipus und seinem Geschlechte ihren Sonderinteressen entsprechend umgestaltet. Nur so viel sehen wir, um mit *Bethe, Thebanische Heldenlieder* 177 zu reden, dafs einst Oidipus eine viel grofsartigere Königsgestalt der Heldensage war, als er in der fafsbaren Überlieferung uns jetzt erscheint. Vgl. *Welcker, Der ep. Cyclus* 2, 338. *E. Meyer, Gesch. d. Altertums* 2, 261 A. S. 401.

Bei *Homer* berichtet Odysseus bei der Aufzählung der Heroinen, die er auf seiner Hadesfahrt gesehen, *Od.* 11, 271 ff.: *μητέρα τ' Οἰδιπόδαο ἴδον, καλὴν Ἐπικάστην, ἣ μέγα ἔργον ἔρεξεν ἀϊδρείῃσι νόοιο, γημαμένη ᾧ υἷει· ὁ δ' ὃν πατέρ' ἐξεναρίξας γῆμεν· ἄφαρ δ' ἀνάπυστα θεοὶ θέσαν ἀνθρώποισιν* (275) *ἀλλ' ὁ μὲν ἐν Θήβῃ πολυηράτῳ ἄλγεα πάσχων, Καδμείων ἤνασσε, θεῶν ὀλοὰς διὰ βουλάς· ἡ δ' ἔβη εἰς Ἀΐδαο πυλάρταο κρατεροῖο, ἁψαμένη βρόχον αἰπὺν ἀφ' ὑψηλοῖο μελάθρου, ᾧ ἄχεϊ σχομένη· τῷ δ' ἄλγεα κάλλιπ' ὀπίσσω* (280) *πολλὰ μάλ', ὅσσα τε μητρὸς Ἐρινύες ἐκτελέουσιν.* Aus diesen Andeutungen, die die Sage für die Hörer als bekannt voraussetzen, ergiebt sich: Oidipus hat seinen Vater erschlagen (ansprechend bringt *Bethe* a. a. O. 7 die Worte ὁ δ' ὃν πατέρ' ἐξεναρίξας in Zusammenhang mit der auf *Peisandros* zurückgehenden Notiz im *Schol. Eur. Phoen.* 1760, dafs Oidipus Gürtel und Schwert von der Leiche des Laios geraubt habe) und seine Mutter Epikaste geheiratet (*Schol. Hom. Od.* 11, 271: *Ἐπικάστην παρὰ τοῖς τραγικοῖς Ἰοκάστην*; *Schol. Eur. Phoen.* 12: *οἱ παλαιότεροι Ἐπικάστην αὐτὴν καλοῦσι*; *Hesych.*: *Καλήν τ' Ἐπικάστην, ἣν οἱ μεθ' Ὅμηρον Ἰοκάστην καλοῦσιν.* Der Name Epikaste findet sich ferner noch bei *Apollod.* 3, 5, 7; *Plut. de curios.* 2; *Nikolaos Damasc. fr.* 15; *F. H. G.* 3, 366; *Epimenides* im *Schol. Eur. Phoen.* 13 = *fr.* 6; *F. H. G.* 4, 405; vgl. *Paus.* 9, 5, 11; 26, 3; *Schol. Eur. Phoen.* 1456; ähnlich heifst, wie *v. Leutsch* bei *Welcker, Der epische Cyclus* 2, 314, 2 bemerkt, Agamedes im *Schol. Aristoph. Nub.* 504 Sohn der Epikaste und des Apollon oder der Iokaste und des Zeus). Aus den Worten *ἀϊδρείῃσι νόοιο* folgert *Schneidewin, Die Sage vom Oedipus, Abhandl. der histor.-philol. Cl. d. Kgl. Gesell-*

schaft d. Wiss. 5 (1853), 163, dafs damit auf die Aussetzung und wunderbare Erhaltung des wider der Götter Gebot erzeugten Sohnes angespielt werde; wohl möglich, doch wenn man vorsichtig sein will, nimmt man mit *H. Geist, De fabula Oedipodea* 1, 5 f. nur eine Abwesenheit des Oidipus seit frühester Kindheit vom Elternhause an. Dafs 'ἄφαρ ἀνάπυστα θεοὶ θέσαν' trotz der Erklärung des Scholiasten, der *J. G. E. Sterk, De Labdacidarum histor.* 68 und *F. Ranke* bei *Ersch und Gruber* s. v. *Oidipus* 43 wenigstens in der Erklärung der Bedeutung von ἄφαρ folgen, nichts anders bedeutet als: 'sofort (nach der Hochzeit) machten die Götter es den Menschen kund', wird wohl jetzt von niemand (nur *Hüttemann, Die Poesie der Oedipussage* [Progr. Strafsburg 1880], 2 behauptet, durch eine sorgfältige Vergleichung sämtlicher Homerstellen habe sich ihm ergeben, dafs ἄφαρ nichts weiter als 'plötzlich' bedeute; der unheilige Ehebund könne also schon eine gute Weile bestanden haben, bevor die Entdeckung eingetreten sei) mehr bezweifelt, s. *K. O. Müller* a. a. O. 226; *Welcker* 2, 314 f. 333; *Schneidewin* 163; *Nitzsch, Sagenpoesie* 517; *Overbeck, Heroengallerie* 60, 1; *Geist* 1, 6; *Düntzer* u. *Ameis* zu *Hom. Od.* 11, 274; *v. Wilamowitz, Homer. Untersuch.* 149; *Bethe* 3. 7. *H. Bertsch, Pherekydeische Studien* (Progr. Tauberbischofsheim 1898), 6. Dies war auch die Ansicht des *Paus.* (9, 5, 11) oder vielmehr des *Odysseekommentars*, aus dem er schöpfte. Zum Beweise, dafs aus der Ehe des Oidipus mit seiner Mutter Kinder nicht entsprossen sind, führt *Pausanias* v. 271 bis 274 an und fährt fort: *Πῶς οὖν ἐποίησαν ἀνάπυστα ἄφαρ, εἰ δὴ τέσσαρες ἐξ Ἰοκάστης* (hier steht die seit den Tragikern her gewöhnliche Form) *ἐγένοντο παῖδες τῷ Οἰδίποδι; ἐξ Εὐρυγανείας δὲ τῆς Ὑπέρφαντος ἐγεγόνεσαν. δηλοῖ δὲ καὶ ὁ τὰ ἔπη ποιήσας ἃ Οἰδιπόδια ὀνομάζουσι.* Das Weitere über diese Ehe mit Euryganeia s. Sp. 726 Z. 47 ff. Nach Entdeckung des Frevels giebt sich Epikaste den Tod durch den Strick, Oidipus aber herrscht fort *ἄλγεα πάσχων θεῶν ὀλοὰς διὰ βουλάς*; denn so, nicht mit *ἤνασσε*, sind nach den alten Auslegern die Worte *θεῶν ὀλοὰς διὰ βουλάς* zu verbinden, und noch einmal betont der Dichter, dafs Epikaste ihrem Sohne gar viele Schmerzen zurückliefs, wie sie die Erinyen einer Mutter schaffen. Was ist unter den *ἄλγεα* zu verstehen? *Welcker* 2, 333, dem *Schneidewin* 166 und *Düntzer* zu *Od.* 11, 274, vgl. *Bethe* 22 f., folgen, bezieht die *ἄλγεα* auf das Elend der Blindheit, welches Oidipus nach der Entdeckung sich auferlegt hatte, und auf die Mifshandlung der Söhne trotz *Schol. Od.* 11, 275: *ἀγνοεῖ τὴν τύφλωσιν . . . Οἰδίποδος*, *Geist* 1, 7 mit *Nitzsch, Sagenpoesie* 518 nur auf die Mifshandlung seitens der Söhne, indem er ausführt, dafs die Thebaner eines blinden Königs Herrschaft nicht würden ertragen haben — (dies thun sie aber in der *Thebais* und *Oidipodie*: s. unten) — und die 'Erinyen der Mutter' den Oidipus am wirksamsten durch den Undank seiner Söhne strafen. Mit Recht scheint mir auch *Geist* gegen *Welckers* Bemerkung (2, 333, 27): 'Die *Odyssee* konnte natürlich nur erzählen, wie Epikaste in die Unterwelt gekommen sei; das Nachfolgende zu berühren, wäre fehlerhaft gewesen' einzuwenden, dafs der Dichter ja doch weiter erzählt, und zwar das im Vergleich zu der Blendung weit Unbedeutendere, das Weiterherrschen in Theben. Dies hat übrigens schon *Eust. ad Hom. Od.* 1684, 15 richtig bemerkt: *εἰ δὲ καὶ ἐτύφλωσεν αὑτόν, οὐκ ἂν αὐτὸ ἐσίγησεν ὁ ποιητής, ὡς οὐδὲ τὴν ἀγχόνην τῆς Ἐπικάστης.* Die Blendung hält *Schneidewin* 166 so tief mit der Sage verwachsen und von so natürlich tiefsinniger Art, dafs sie als ursprüngliche Volksdichtung anzusehen sei. Dem gegenüber möge einstweilen auf die Worte von *Crusius, Beiträge zur griech. Mythol. und Religionsgesch.* 22, 1 hingewiesen werden: Die Blendung des Oidipus ist keine passende Strafe für sein Vergehen; sollte die ursprüngliche Form der Sage sich nicht auch hier an den verwandten Attis-Mythus angeschlossen haben? — Also Oidipus herrscht Schmerzen duldend weiter in Theben, und zwar bis zu seinem Tode; denn nach *Hom. Il.* 23, 679 kam Mekisteus, des Adrastos Bruder, einst nach Theben *δεδουπότος Οἰδιπόδαο ἐς τάφον· ἔνθα δὲ πάντας ἐνίκα Καδμείωνας*: es wurden also nach den letzten Worten Leichenspiele zu Ehren des *Οἰδιπόδαο δεδουπότος* gefeiert. Auch für die Erklärung von *δεδουπότος* ist der Interpretation ein weiter Spielraum gelassen: *Aristarch* bei *Apoll. Lex. Hom.* *δουπῆσαι* und *Schol. rec.* verstehen es vom Tode im Kampfe; *Schol. Townl.* und *Schol. vet.* u. *Eust.* ad *Hom. Il.* 1323, 47 f. erklären es entweder als einfaches Sterben oder als Selbstmord durch einen Sturz in den Abgrund: '*καὶ γὰρ οὗτος ὁ θάνατος μετὰ ψόφου*'; im *Schol. Townl.* findet sich auch noch die Bemerkung *βασιλεύοντα φησὶν ἐν Θήβαις ἀπολέσθαι καὶ Ἡσίοδος δέ φησιν ἐν Θήβαις αὐτοῦ ἀποθανόντος Ἀργείαν τὴν Ἀδράστου σὺν ἄλλοις ἐλθεῖν ἐπὶ τὴν κηδείαν αὐτοῦ* (*Hesiod. fr.* 62 *Rzach* = 59 *Kinkel*), und *Paus.* 1, 28, 7 sagt mit Bezug auf die *Homer*-Stelle *Μηκιστέα τελευτήσαντος Οἰδίποδος ἐπιτάφιον ἐλθόντα ἐς Θήβας ἀγωνίσασθαι*, und 9, 5, 12, eine Stelle, die ich mit dem Fragment des *Hesiod* in Zusammenhang bringen möchte, erzählt er, dafs Polyneikes, nachdem er des Adrastos Tochter (eben die Argeia) geheiratet, von Eteokles gerufen, nach Theben gekommen sei *μετὰ τὴν τελευτὴν Οἰδίποδος.* Von den neueren Erklärern nehmen die einen, wie *Faesi* z. d. St., einen gewaltsamen, *Geist* 1, 8 mit Bezug auf *Hom. Od.* 15, 477 (eine Stelle, die aber nicht dafür spricht) einen schnellen Tod an. *Welcker* 2, 339, dem *Bethe* 176, 26 beistimmt, verbindet *δεδουπότος* mit *ἐς τάφον* und meint, *Homer* habe den sonst von fallenden Helden üblichen Ausdruck gebraucht, dafs Oidipus niedergekracht, zusammengebrochen sei in das Grab, um das mächtige Bild der alten Königsgestalt plastisch vor Augen zu führen; ähnlich *Schneidewin* 167, der aber mit Recht *ἐς τάφον* von *δεδουπότος* trennt; denn *ἐς τάφον* gehört zu *ἦλθε*, wie schon das *Hesiodfragment* *ἐλθεῖν ἐπὶ κηδείαν*

zeigt. Dafs ein Selbstmord ausgeschlossen erscheint, mit dem sich die herrlichen Leichenspiele nicht vertragen würden (in Theben wurden, wenigstens in historischer Zeit, den Selbstmördern Grabesehren vorenthalten, *Rohde, Psyche* 202, 1), bemerkt *Welcker* 2, 339, 39 mit Recht. Mag man δεδουπότος auffassen, wie man will, das steht fest, dafs *Homer* und *Hesiod* von einer Auswanderung des Oidipus aus Theben nichts wissen, und dafs sich auch bei *Pausanias* noch Spuren dieser alten Überlieferung finden. Nichts die Untersuchung Förderndes giebt das Excerpt des *Proklos* aus den *Kyprien, Welcker* 2, 98; *Schneidewin* 170: Menelaos kommt nach dem Raube der Helena zu Nestor und dieser erzählt ihm ἐν παρεκβάσει das Schicksal des Epopeus und der Antiope καὶ τὰ περὶ Οἰδίπουν sowie die Raserei des Herakles u. s. w. Hieraus schliefst *v. Wilamowitz* a. a. O. 149, dafs für die Epikasteepisode u. s. w. in der Nekyia die *Kyprien* die Quelle seien, s. dagegen *Bethe* 3, 9, der die *Oidipodie* als Quelle erweist. Was aus diesem Epos, ferner aus der *Thebais* u. s. w. der Sage von Oidipus angehört oder mit Wahrscheinlichkeit auf diese Epen zurückgeführt werden kann, wird in den einzelnen Abschnitten erwähnt werden, zu denen wir uns jetzt wenden.

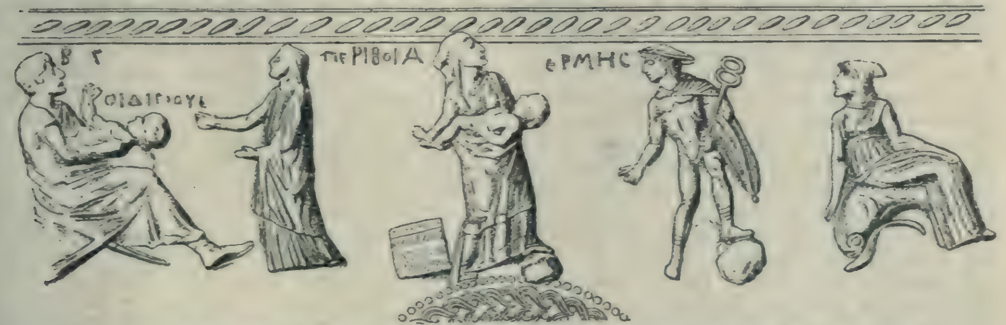
Eltern des Oidipus und ihre Schuld.

Als Vater wird allgemein Laios (s. d.) genannt, *Pind. Ol.* 2, 70 (37); *Herod.* 5, 60; *Aesch. Sept.* 728 *Kirchh.; Soph. Oed. R.* 1216; *Eur. Phoen.* 13. *Arrian. Anab.* 2, 16, 2 u. s. w., als Mutter Epikaste (s. oben) oder Iokaste (s. d.). Nur im *Schol. Eur. Phoen.* 26 findet sich die seltsame Notiz: ἔνιοι δὲ καὶ Ἡλίου φασὶν αὐτὸν εἶναι παῖδα; doch ist das Scholion wohl korrupt; s. unten Sp. 708. Nach *Epimenides* (ὁ γενεαλόγος *Diog. Laert.* 1, 10, 13, 115) im *Schol. Eur. Phoen.* 13 *frg.* 6 *F. H. G.* 4, 405 zeugte Laios den Oidipus mit der Eurykleia, der Tochter des Ekphas; das *Schol. Eur. Phoen.* a. a. O. fährt fort: οἱ δὲ δύο τὸν Λάιον γῆμαι γυναῖκας, Εὐρύκλειαν καὶ Ἐπικάστην. Auch diese Notiz will *Schneidewin* 166 noch auf *Epimenides* zurückführen. Als Gründe für den Fluch, welcher auf der Ehe des Laios lastete, werden zwei vollständig verschiedene angegeben: — 1) Der Raub und die Schändung des schönen Pelopssohnes Chrysippos (s. d.) durch Laios, und dies ist entschieden die ältere Fassung der Sage, *Bethe* 12. 142 ff. Die *Hypothesis* des Vaticanus 909 zu *Eur. Phoen.* p. 244 der *Scholien* ed. *Schwartz* (vgl. des *Aristoph. Hypoth.* zu *Eur. Phoen.* p. 393/94 *Nauck*), die *Hypoth.* zu *Aesch. Sept.* p. 43 *Dindorf.* (vgl. *Schol. Eur. Phoen.* 60. 69) lassen den Pelops gegen den Räuber und Schänder seines Sohnes den Fluch ausstofsen, nie möge er einen Sohn zeugen; werde ihm aber einer geboren, so solle er von diesem getötet werden. Auch das Orakel, das in der *Hypothes. Eur. Phoen.* p. 243 *Schwartz* = p. 394 *Nauck* und *Hypoth. Soph. Oed. R.* erhalten ist, nimmt auf diesen Fluch des Pelops Bezug: es verheifst dem Laios die Geburt eines Sohnes, aber zugleich die Bestimmung von des Sohnes Hand zu fallen, ὣς γὰρ ἔνευσε Ζεὺς Κρονίδης Πέλοπος στυγεραῖς ἀραῖσι πιθήσας, οὗ φίλον ἥρπασας υἱόν. *Bethe* 15 führt den Fluch des Pelops (aber nicht das Orakel, worüber man *Welcker* 2, 315; *Schneidewin* 173 vergleiche) auf die *Oidipodie* (anders *Welcker* 2, 316) zurück und kombiniert damit die Erzählung des *Peisandros* im *Schol. Eur. Phoen.* 1760, dafs Hera (*Apollod.* 3, 58; *Dio Chrysost. or.* 11 p. 169 *Dind.*) den Thebanern die Sphinx zur Strafe geschickt habe, weil sie die verbrecherische Liebe des Laios zu Chrysippos ungestraft gelassen hatten; denn Hera ist als γαμοστόλος, wie sie im *Schol. Eur. Phoen.* a. a. O. heifst, d. i. als Göttin der Ehe, durch die unnatürliche Knabenliebe verletzt, *Bethe* 8 f., vgl. *Welcker* 1, 100 f. und unten Sp. 713 Z. 29. — 2) Der Ungehorsam des Laios gegen Apollon. Nirgends, aufser in dem späten (*Bethe* 15) obenerwähnten Orakel, wird gesagt, dafs Laios Kenntnis von dem Fluch des Pelops gehabt habe; sein Verbrechen war an und für sich schon grofs genug, so dafs seine Strafe auch ohne vorausgehende Warnung gerecht erscheint. Die zweite Version der Sage, die, wie *Bethe* 160 zu erweisen sucht, zuerst in der *Thebais* vorkam, findet sich zuerst bei *Pind. Ol.* 2, 71 (39), wenn auch etwas allgemein gehalten: den Laios tötet μόριμος υἱὸς συναντόμενος, ἐν δὲ Πυθῶνι χρησθὲν παλαίφατον τέλεσσεν. Das *Schol. Vratisl.* A zu *Pind. Ol.* a. a. O. führt den Anfang eines alten (*Schneidewin* 173) Orakels an: Λάϊε Λαβδακίδη, ἀνδρῶν περιώνυμε πάντων (vgl. damit *Antimachos* im *Et. Gud.* 353, 7 = *frg.* 16 *Bergk* 2[4], 292). Deutlich hat bei *Aesch. Sept.* 729 ff. Apollon dreimal (nach *Welcker* 2, 316 in drei verschiedenen Sprüchen) dem Laios verkündet, dafs er, wenn er ohne Nachkommenschaft sterbe, die Stadt (und natürlich auch sich selbst) erhalten werde. Das dem Laios von Apollon gegebene Orakel, dafs er von der Hand seines Sohnes sterben werde, erwähnen *Soph. Oed. R.* 711 ff.; vgl. 906; *Eur. Phoen.* 18 ff. 1596 ff. (*Aischylos?* bei) *Arist. Nub.* 1191; *Apollod.* 3, 5, 7; *Diod.* 4, 64, der noch hinzufügt καὶ πᾶσαν τὴν οἰκίαν πληρώσειν μεγάλων ἀτυχημάτων, wohl nach *Eur. Phoen.* 20: καὶ πᾶς σὸς οἶκος βήσεται δι' αἵματος; *Schol. Stat. Theb.* 1, 61. Dafs ein etwaiger Sohn aufserdem noch die Mutter heiraten werde, lassen dem Laios verkünden *Nikol. Damasc. fr.* 15 *F. H. G.* 3, 366, während bei *Soph. Oed. R.* 791 ff. (vgl. *Schol. Eur. Phoen.* 44. 1044; *Hypoth. Aesch. Sept.* p. 44 *Dindorf; Apollod.* 3, 5, 7) dieses Orakel dem Oidipus selbst gegeben wird. Bei *Dio Chrysost. or.* 10 p. 164 weissagt Apollon dem Laios μὴ γεννᾶν ἢ ἐκτιθέναι γεννήσαντα. Aber im Rausch (*Eur. Phoen.* 21; *Apollod.* 3, 5, 7; *Hypoth. Eur. Phoen.* p. 394 *Nauck*; *Alex. Aphrodis. de fato* 31 p. 98 *Orelli*) oder durch die Sinnlichkeit seiner Gemahlin (so erklärt *Schneidewin* 179 richtig *Aesch. Sept.* 733 κρατηθεὶς ἐκ φίλων ἀβουλιᾶν mit Hinweis auf *Hyp. Eur. Phoen.* a. a. O. θεσπισμάτων τῇ τῆς γυναικὸς Ἰοκάστης ἐπιθυμίᾳ καὶ ἡδονῇ ... ἐκλαθόμενος Λάιος) verführt (unbestimmter ἐπιλαθόμενος

τοῦ χρησμοῦ, *Diodor.* 4, 64; *Zenob.* 2, 68) zeugt Laios einen Sohn, der nach später Tradition Ἰόκαστος hiefs, *Apostol.* 8, 1; vgl. *Cedrenus* 1, 45, 5 ed. *Bonn.*, wo Ἰοκᾶς, und *Malalas* 50, 1, wo Ἰώκκας steht, und *Valckenaer* ad *Eur. Phoen.* 27 beidemal Ἰόκαστος vermutet. Seit dieser Zeit ist dem Apollon das ganze Geschlecht des Laios verhafst, *Aesch. Sept.* 674; *Eur. Phoen.* 1603. Vgl. *Soph. Oed. Col.* 964 f.: θεοῖς γὰρ ἦν οὕτω φίλον, τάχ' ἄν τι μηνίουσιν ἐς γένος πάλαι.

Aussetzung und Errettung.

Kaum drei Tage (*Soph. Oed. R.* 718) nach der Geburt läfst Laios den Sohn aussetzen; nach *Aesch.* bei *Arist. Ran.* 1190 war es Winter; bei *Soph. Oed. R.* 1173 übergiebt Iokaste eigenhändig ihr Kind einem Hirten, um es zu beseitigen. Um dieses desto sicherer dem Verderben zu weihen, läfst Laios bei *Sophokles* (*Oed. R.* 1032; vgl. 718) und *Euripides* (*Phoen.* 26. 805; vgl. *Apollod.* 3, 5, 7) ihm die Fufsgelenke durchbohren, damit das Kind wegen dieser Verstümmelung, selbst wenn es aufgefunden werden sollte, von Niemandem aufgenommen werde, *Schol. Eur. Phoen.* 26. ausgesetzt habe. Man vergleiche die Aussetzung des Amphion und Zethos, die nach *Kephalion fr.* 6 *F. H. G.* 3, 629 ausgesetzt wurden ἐν τῇ κώμῃ τῇ λεγομένῃ Ἥρας θεᾶς πλησίον τοῦ Κιθαιρῶνος. Nach des *Sophokles* Darstellung, die jedoch nicht die älteste ist, übergiebt der mit der Aussetzung beauftragte Hirt (bei *Seneca Oed.* 844 ff. heifst er Phorbas, vgl. unten Sp. 709 Z. 61 den Hirten Euphorbos) das Knäblein aus Mitleid einem Hirten des Königs Polybos von Korinth, damit dieser es in einem fremden Lande als sein Kind aufziehe, *Oed. R.* 1039 ff. 1143. 1177 ff., dieser aber händigt es dem kinderlosen Polybos und seiner Gemahlin Merope ein, *Oed. R.* 1022 ff., vgl. 774 f. 990. Während der Name Πόλυβος allgemein feststeht, schwankt der seiner Gemahlin: Merope heifst sie ferner noch *Schol. Eur. Phoen.* 27. 29. 1044. 1607. 1760. *Aristoph. Hypoth. Eur. Phoen.* p. 394 *Nauck;* nach *Pherekydes* im *Schol. Soph. Oed. R.* 775 hiefs sie Medusa und war eine Tochter des Orsilochos, des Sohnes des Alpheios; andere nannten sie Antiochis, Tochter des Chalkon, *Schol. Soph. Oed. R.* a. a. O.; schliefslich wird auch noch

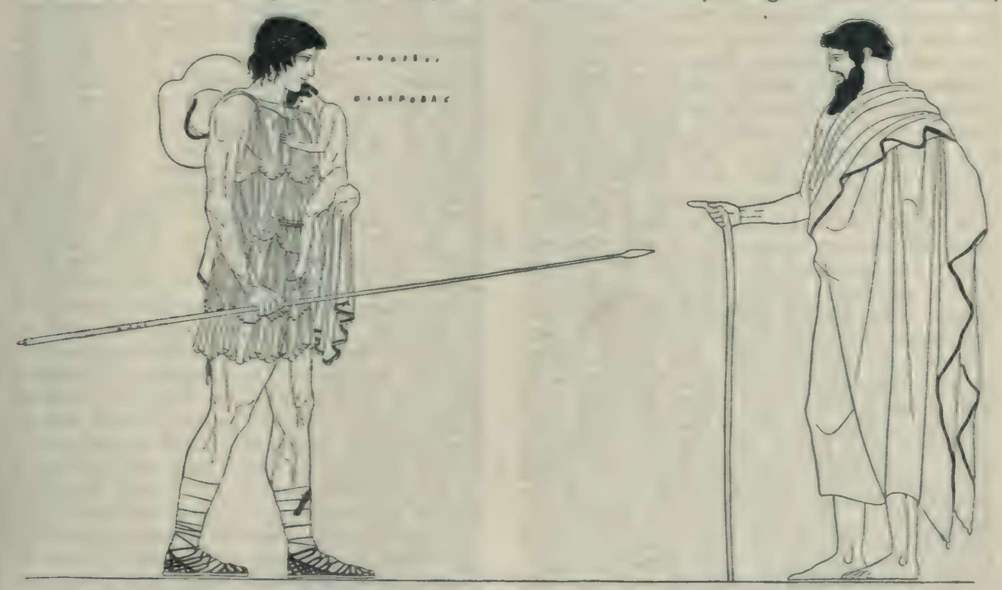


1) a: Polybos mit dem kleinen Oidipus, vor ihm Periboia. — b: Periboia mit dem kleinen Oidipus und Hermes, rechts davon eine Nereide (nach *Robert, Hom. Becher* 76).

Dagegen scheint aus *Arist. Nub.* 1192 hervorzugehen, dafs *Aischylos* von dieser Verstümmelung nichts wufste, vgl. *Schneidewin* 181; *Nik. Damasc. frg.* 15 und *Schol. Eur. Phoen.* 26: οἱ δὲ ἀπὸ τῶν σπαργάνων φασὶν αὐτὸν ἐξῳδηκέναι ἐκ ταὐτομάτου τὼ πόδε. Noch andere berichten, dafs des Knaben Füfse in ein ausgehöhltes Stück Holz eingezwängt worden seien, *Joh. Antioch. fr.* 8 *F. H. G.* 4, 545. *Suid.* s. v. Οἰδίπους verglichen mit *Malal.* u. *Cedren.* a. a. O. Als Ort der Aussetzung wird allgemein der Kithairon angegeben, *Apollod.* 3, 5, 7; *Soph. Oed. R.* 1026; vgl. 1090. 1134; *Eur. Phoen.* 802. 1605; noch genauer *Eur. Phoen.* 24, wo es heifst, Laios habe das Kind Hirten übergeben, um es auszusetzen λειμῶν' ἐς Ἥρας καὶ Κιθαιρῶνος λέπας. Die Erwähnung der Hera bei *Euripides* bringt *Bethe* 16 mit dem Zorn der Hera gegen Laios wegen Schändung des Chrysippos (s. oben) in Zusammenhang und sieht hierin eine Reminiscenz an die *Oidipodie:* Laios habe, um die Göttin zu besänftigen, das Knäblein ihr als Opfer dargebracht, indem er es auf dem Rücken des Kithairon (*Bethe* 9) auf ihrer heiligen Wiese Περίβοια als Name der Gattin des Polybos angegeben, *Apollod.* 3, 5, 7; *Hyg. f.* 66. 67, vgl. p. XLIX *Schmidt.* Auf einer Thonschale mit geprefsten figürlichen Darstellungen und Namensbeischriften aus Tanagra (*E. Pottier, Monuments grecs publiés par l'assoc. pour l'encourag. des études grecques en France* 1885 bis 1888 pl. 8 p. 48; *Benndorf, Vorlegeblätter* 1889 VIII, 4; *Robert, Homer. Becher* [*50. Berl. Winckelmannsprogramm* 1890], 76 und darnach unsere Abbildung 1; *Bethe* a. a. O. 68) sind folgende zwei Szenen erhalten: links sitzt auf einem Sessel [*Πολυ*]*Β*[*ο*]*Σ*, den kleinen ΟΙΔΙΠΟΥΣ haltend, während die vor ihm stehende ΠΕΡΙΒΟΙΑ zu ihm spricht; die andere Szene zeigt dieselbe Frau auf Felssteinen am Meeresstrand waschend, einen Knaben auf dem Arm, neben ihr liegt ein Körbchen, ihr gegenüber spricht ΕΡΜΗΣ zu ihr. Die r. hinter Hermes auf einem Delphin sitzende Meeresgöttin (eine Nereide oder Ino-Leukothea, *Robert* 81) soll das Meer symbolisieren. *Robert* a. a. O. 80 f. vermutet, dafs Hermes der Periboia das Oidipusknäblein vom Kithairon gebracht und es ihr entweder direkt übergeben oder es so

an den Strand gelegt habe, dafs sie es habe finden müssen; dagegen scheint *Bethes* (68 ff.) Kombination viel treffender: Im *Schol. Eur. Phoen.* 26 heifst es: οἱ δὲ εἰς θάλασσαν ἐκριφῆναι βληθέντα εἰς λάρνακα καὶ προσοκείλαντα τῇ Σικυῶνι ὑπὸ τοῦ Πολύβου ἀνατραφῆναι (inhaltlich dieselbe Notiz findet sich im *Schol. Eur. Phoen.* 28, nur dafs nicht Sikyon, sondern Korinth als Ort genannt ist, wo der Kasten anschwimmt), und *Hygin. f.* 66 berichtet: *Hunc* (sc. *Oedipum*) *Periboea, Polybi regis uxor, cum vestem ad mare lavaret, expositum sustulit;* diese Erzählung stimmt, wie *Bethe* überzeugend nachweist, mit der Darstellung auf unserer Thonschale überein und trägt das Gepräge der Altertümlichkeit, was, wie *Bethe* 72 bemerkt, aus dem Waschen der Königin am Meeresstrande — ein Seitenstück zu Nausikaa — hervorgeht; vgl. auch *Welcker* 2, 357: ‘das Wasserholen der Königstochter steht dem alten Epos wohl an’. Ich will kein Gewicht darauf legen, es aber nicht unerwähnt lassen, dafs in den unten Sp. 745 f. erwähnten Parallelen das neugeborene Kindlein gleichfalls in einem Kästchen den Wellen übergeben wird. *Bethe* 72, 49 möchte auch in den Worten, die Oidipus nach der Entdeckung bei *Soph. Oed. R.* 1411 ausruft: ἢ θαλάσσιον ἐκρίψατ', ἔνθα μήποτ' εἰσόψεσθ' ἔτι, eine bedeutungsvolle Anspielung auf die Aussetzung im Meere erkennen; auch die juristische Erklärung, die *Bethe* 72 f. von der Wasseraussetzung giebt, ist beachtenswert: Der Vatermörder, sagt er, soll eingeschlossen werden in einen Ledersack oder ein Gefäfs und geworfen werden ins Meer oder in fliefsendes Wasser (Belegstellen bei *Bethe* 72, 48. 73, 49). Oidipus, der nach Götterspruch einst seinen Vater töten sollte, erleidet, eben geboren, die Strafe für das Verbrechen, zu dem ihn das Schicksal bestimmt hat: zugleich ein sicheres Mittel, ihn aus der Welt zu schaffen und den schon durch dies Orakel grässlich Befleckten zu sühnen. *Bethe* 71 vermutet, dafs bei der Unterredung des Hermes mit Periboia jener der Königin den Rat giebt, das gefundene Kind ihrem Gemahl unterzuschieben, eine Version, die sich bei *Eur. Phoen.* 29 f. (vgl. *Schol.* 31; *Hygin. f.* 67 p. 74, 6 *Schmidt; Apollod.* 3, 5, 7) findet, während bei *Sophokles* (vgl. *Nikol. Damasc. fr.* 15) Polybos weifs, dafs das Kind ein Findling ist. Ebenso läfst sich aus *Schol. Eur. Phoen.* 26: οἱ δὲ τὸν Πόλυβον αὐτὸν (Οἰδίποδα) τυφλῶσαι τοὺς περὶ τῆς πατροκτονίας χρησμοὺς ἀκούσαντα folgern, dafs Polybos den Oidipus für sein rechtes Kind hält, dafs also auch nach dieser Version Periboia ihn untergeschoben hat. Von Wichtigkeit ist in dem *Schol. Eur. Phoen.* 26 die Erwähnung von Sikyon als Wohnsitz des Polybos, eine Erzählung, die auch bei *Peisandros* im *Schol. Eur. Phoen.* 1760 p. 414, 25 *Schwartz* und bei *Hyg. f.* 67; *Schmidt* p. XLIX wiederkehrt; auch bei *Herod.* 5, 67 (vgl. *Schol. Pind. Nem.* 9, 30 p. 262 *Abel*; *Paus.* 2, 6, 6) heifst Polybos König von Sikyon, Sohn des Hermes und der Cthonophyle, der Tochter des Sikyon. Sikyon ist, wie *Schneidewin* 192 und *Bethe* 67 ff. (vgl. 186 f.) mit Recht betonen, die alte Heimat des Polybos, und erst seit *Sophokles*, der nach *Bethe* 160 ff. von der *Thebais* abhängig ist, tritt Korinth an die Stelle von Sikyon. Dafs letzteres, nicht Korinth, nach der älteren Sage der zeitweilige Aufenthaltsort des Oidipus gewesen ist, scheint *Tümpel, Die Aithiopenländer des Andromedamythos, Jahrb. f. Philol.* Suppl. 16 (1888), 216, 233 entgangen zu sein. Damit stimmt auch vortrefflich *Schol. Hom. Od.* 11, 271: Λάιος . . . Οἰδίποδα ἐκτίθησι. Σικυώνιοι δὲ (weshalb *Bethe* 1 dafür schreibt ἐκτίθησι Σικυῶνι. Οἱ δὲ κ. τ. λ. ist mir unklar, vgl. auch *Maafs, Comment. Mythogr.* 2, 5, *Ind. schol.* Greifswald 1894) ἱπποφορβοὶ ἀναλαβόντες ἔτρεφον αὐτόν. Stimmt die Erwähnung Sikyons mit den obigen Stellen, die diese Stadt als Sitz des Polybos nennen, überein, so weicht sie darin ab, dafs hier Pferdehirten (wie *Eur. Phoen.* 27; vgl. *Schol.* 28 und *Schol.* 1760 p. 414, 25) den ausgesetzten Knaben finden und selbst erziehen, ähnlich wie ihn nach später Sage ein Landmann (ἄγροικος) Μελίβοιος bezw. Μελίβιος findet und aufzieht, *Johann. Antioch. fr.* 8 *F. H. G.* 4, 545; *Suidas* s. v. Οἰδίπους; *Malalas* 50. 52, 13. 14; *Cedrenus* 1, 45. 46. 9, vgl. *Zenob.* 2, 68; *Schneidewin* 193; *Bethe* 2, 2. Gegen *Bethe* 11 f., der auch bei *Peisandros* im *Schol. Eur. Phoen.* 1760 durch Annahme mehrerer Interpolationen die Version des *Schol. Hom. Od.* 11, 271, die nach ihm auf die *Oidipodie* zurückgeht, herzustellen sucht, s. *Maafs* a. a. O. 5. Eine andere Form der Sage läfst den Polybos, den König von Phokis (vgl. *Schol. Stat. Theb.* 1, 64 *Polybo] rex Phocidis fuit, qui Oedipum pro filio suo aluit*), auf der Jagd den ausgesetzten Knaben finden, *Mythogr. Vatican.* 2, 230, und nach *Schol. Eur. Phoen.* 28 war Polybos τύραννος . . ἐν ἑτέρῳ μέρει τῆς Βοιωτίας, eine Notiz, aus der *Schneidewin* 192 schliefst, dafs sich der Mythus von Oidipus ursprünglich nur auf boiotisches Gebiet beschränkte. Auf entlegene Sagenspuren scheint hinzudeuten *Schol. Eur. Phoen.* 33: ἔνιοι δέ φασιν εἰς Πυθῶνα ἐξεληλυθέναι τὸν Οἰδίποδα, ἵνα τροφεῖα ἀποδῷ τῷ Ἀπόλλωνι. Gab es vielleicht eine Sage, die den Oidipus, wie etwa den Ion, unter dem Schutze Apollons aufwachsen liefs? Ebenso rätselhaft ist *Schol. Eur. Phoen.* 26: man sagt αὐτὸν . . . ὑπὸ τοῦ Πολύβου ἀνατραφῆναι. ἔνιοι δὲ καὶ Ἡλίου φασὶν αὐτὸν εἶναι παῖδα. τινὲς δὲ (Lücke, die *Schwartz* ausfüllt durch ἐνεχθέντα πρὸς) Ἱπποδάμειαν τὴν Οἰνομάου ὑποβεβλῆσθαι αὐτὸν †αὐτῷ φασιν, ὕστερον δὲ ἁρπάσαντος Λαΐου Χρύσιππον, βοηθὸν ὄντα τῷ Χρυσίππῳ ἀποκτεῖναι τὸν Λάιον. Man wird wohl auch nach ἀνατραφῆναι eine Lücke anzunehmen haben, die vielleicht mit *Nikol. Damasc. fr.* 15 auszufüllen ist: λέγεται δὲ ὁ Πόλυβος Ἑρμοῦ εἶναι. ἔνιοι δὲ καὶ Ἡλίου φασὶν αὐτὸν (scil. Πόλυβον) κ. τ. λ. So wäre Helios als Vater des Oidipus beseitigt, und wie man die Sage von der Auferziehung des Oidipus in Sikyon und Korinth lokalisierte und ihn von der Periboia dem Polybos unterschieben liefs, so wäre es denkbar, dafs anstatt Sikyons bezw. Korinths auch Pisa ge-

nannt wurde, wo dann an Stelle der Periboia Hippodameia und an Stelle des Polybos Pelops treten mufste, wie ja die Oidipussage durch den Raub des Pelopssohnes Chrysippos durch Laios mit Pelops in Zusammenhang steht, vgl. *Schneidewin* 194; *Bethe* 71, 45. — Beiläufig, sollte nicht die Erinnerung an das Unheil, die des Oidipus Aussetzung über sein Geschlecht und über Theben selbst gebracht hat, fortgelebt haben in dem Gesetz der Thebaner, das *Ael. v. h.* 2, 7 erwähnt: *ὅτι οὐκ ἔξεστιν ἀνδρὶ Θηβαίῳ ἐκθεῖναι παιδίον, οὐδὲ εἰς ἐρημίαν αὐτὸ ῥῖψαι, θάνατον αὐτοῦ καταψηφισάμενος* (so hatte es Laios gethan!). *ἀλλ' ... ἐπὶ τὰς ἀρχὰς κομίζειν ἐξ ὠδίνων τῶν μητρῴων σὺν τοῖς σπαργάνοις αὐτό* (auch Oidipus war *σὺν τοῖς σπαργάνοις*, *Peisandros* im *Schol. Eur. Phoen.* 1760 p. 414, 27, ausgesetzt worden, unmittelbar nach der Geburt: *Soph. Oed. R.* 717)? — *Overbeck* a. a. O. Taf. 1, 3, 11 ff. mit weiteren Litteraturangaben. *Baumeister, Denkm.* 1049 nr. 1266 und darnach beifolgende Abbildung 2; *Winter, D. jüng. attisch. Vasen* 59, 1; *Kretschmer, Die griech. Vaseninschriften* 191. Aus der Form des Namens *Οἰδιπόδας* folgert *Overbeck* 13, dafs die Quelle für dies Gemälde das Epos, allenfalls auch die Lyrik gewesen sei. Zwei Gemmen der ehemaligen Stoschischen Sammlung, *Toelken* 4, 9. 10 p. 258, davon letztere bei *Overbeck* Taf. 1, 4 vgl. S. 14 = *Furtwängler, Beschreibung d. geschnitt. Steine im Antiquar.* (*Königl. Mus. zu Berlin*) nr. 419 Taf. 8, 419, sowie eine Paste aus *Bartholdys* Besitz (*Toelken* 4, 11, von *Overbeck* 15 abgelehnt) zeigen, wie der Hirt das unter einem Baume ausgesetzte Kind findet, das ihm die Händchen entgegenstreckt, vgl. *Baumeister* S. 1049. Nicht erwähnt ist bei *Overbeck* die dunkelviolette, weifsgestreifte antike Paste,



2) Euphorbos mit dem kleinen Oidipodas und Polybos, Gemälde einer rotfig. Amphora von Vulci (nach *Baumeister, Denkmäler* S. 1049 Fig. 1266).

Den Namen *Οἰδίπους* leiten alle alten Quellen von *οἰδᾶν τὼ πόδε* ab, *Soph. Oed. R.* 1036; *Diodor.* 4, 64; *Joh. Ant. fr.* 8; *Eust.* ad *Hom. Od.* 1684, 20 = *Eudocia* 728 p. 515 *Flach*, und zwar giebt den Namen Polybos, *Nikol. Damasc. fr.* 15 oder Periboia (Merope), *Apollod.* 3, 5, 7; *Schol. Eur. Phoen.* 27; oder Meliboios (s. oben); *Cedren.* 1, 45; *Malalas* 50. Die Auffindung des Oidipus durch den Hirten des Polybos, nicht, wie *Schneidewin* 187 und andere wollen, die Übergabe des Kindes durch Laios an den Hirten, um es auszusetzen, ist dargestellt auf einer rotfigurigen Amphora aus Vulci: der Hirt ΕΥΦΟΡΒΟϹ, 'der gute Ernährer', in Reisekleidung trägt den sich traurig und furchtsam an seine Brust schmiegenden ΟΙΔΙΠΟΔΑϹ, der vom Künstler, wie dies z. B. auch öfters in den Darstellungen des Opheltes-Archemoros geschehen ist (*Overbeck, Heroengallerie* 108) erwachsener und älter, als wir erwarten, dargestellt ist, *Overbeck* die nach der Beschreibung von *L. Müller, Descr. des intailles et camées ant. du Mus. Thorvaldsen* 103 nr 847 genau der bei *Overbeck* Taf. 1, 4 abgebildeten entspricht. *Furtwängler* a. a. O. nr. 418—428 beschreibt elf antike Pasten mit derselben Darstellung, möchte aber statt des Oidipus lieber den Tages (s. d.) und den erstaunten Landmann erkennen; ebenso auf den Pasten nr. 429—434, auf denen zwei bez. drei Landleute das auf der Erde liegende Kind umstehen. Auf einem römischen Sarkophag im lateranischen Museum (*Monum. ined. dell. Inst.* 6, 7 tav. 68[b]; *Benndorf-Schöne, Die antiken Bildwerke des Lateran. Mus.* 387 p. 264; *Helbig, Führer durch die öffntl. Samml. klass. Altertümer in Rom* 1, 672 p. 524 = 1[2], 698 p. 469; *Robert, Antik. Sarkophagreliefs* 2 Taf. 60, 183 p. 191. 3, 22), der sieben Darstellungen aus Oidipus' Leben enthält, findet der Hirt, den eine dabei stehende Ziege als Ziegenhirten

bezeichnet, das auf dem Rücken liegende (vgl. *Archaeol. Jahrb.* 3 [1888], 56) Knäblein.

Tötung des Laios.

Kurz faſst sich das *Schol. Hom. Od.* 11, 271 (vgl. oben Sp. 708 Z. 10): Sikyonische Pferdehirten ziehen den Knaben auf ⟨ἐν⟩ηλικίᾳ (cod. ἡλικίας) δὲ γενόμενος ὁ Οἰδίπους ἦλθεν εἰς Θήβας ἐπιζητῶν τοὺς γονέας, ἀποκτείνας δὲ ἀκουσίως τὸν πατέρα λαμβάνει πρὸς γάμον οὐκ εἰδὼς τὴν μητέρα κ. τ. λ. Es ist natürlich, daſs Oidipus, den seine Pfleger wohl, als er herangewachsen war, über sein Schicksal unterrichtet haben werden, sich aufmacht, seine Eltern zu suchen, aber abweichend von der gewöhnlichen Tradition läſst ihn *Androtion*, den das Scholion als Gewährsmann nennt, direkt nach Theben, nicht zum Orakel des Apollon ziehen. Bei *Sophokles* (*Oid. R.* 775 f. 1023, vgl. *Eur. Phoen.* 32) wächst Oidipus bei Polybos und seiner Gattin, von diesen geliebt und von den Bürgern geehrt, auf; als des Oidipus Wohnort nennt *Strabo* 8, 380 das durch seinen Apollokultus berühmte, sechzig Stadien von Korinth entfernte Tenea, *Paus.* 2, 5, 4; *Schneidewin* 197. Vielleicht läſst sich hiermit die Notiz *Schol. Eur. Phoen.* 33 (s. o. Sp. 708 Z. 44) in Zusammenhang bringen. — Wie bei *Homer Od.* 11, 273 wird auch von *Pind. Ol.* 2, 70 (ἔκτεινε Λᾷον μόριμος υἱὸς συναντόμενος) und *Aesch. Sept.* 735 (vgl. 766 *K.*) die Tötung des Laios durch Oidipus nur kurz erwähnt. Von der seit *Sophokles* üblichen Form der Sage abweichende Überlieferungen sind folgende: 1) Oidipus tötet den Laios, indem er dem von diesem geraubten Chrysippos zu Hilfe kommt, *Schol. Eur. Phoen.* 26; vgl. oben Sp. 708 Z. 56; mit dieser Überlieferung wird im *Schol. Eur. Phoen.* 60 noch ein erotisches Motiv verknüpft: τινὲς δέ φασιν ὅτι Λάιος ἀνῃρέθη ὑπὸ Οἰδίποδος, ὅτι ἀ μ φ ό τ ε ρ ο ι ἤ ρ ω ν Χ ρ υ σ ί π π ο υ. Hiermit verbindet *Valckenaer, Diatribe* 23 die Notiz bei *Athen.* 13, 603[a], Laios habe den Chrysippos geraubt, Πρά-ξιλλα (*fr.* 6 *Bergk* 3[4], 568) δὲ ἡ Σικυωνία (auch ein Beweis für die alte Lokalisierung der Sage in Sikyon) ὑπὸ Διός φησιν ἁρπασθῆναι τὸν Χρύσιππον und vermutet statt ὑπὸ Διὸς ὑπ' Οἰδίποδος. Ist diese Konjektur, die *Schneidewin* 172 gegen *Fr. Neue, De Praxillae Sicyoniae reliquiis* 10, vgl. *Nitzsch, Sagenpoesie* 507; *Geist* 1, 18 verteidigt, richtig, so ist anzunehmen, daſs Oidipus, von dem nachsetzenden Laios eingeholt, diesen im Handgemenge erschlägt, also eine Umkehrung der im *Schol. Eur. Phoen.* 26 gegebenen Erzählung. — 2) *Nikol. Damasc. fr.* 15 (über dessen alte Quellen s. *Müller, F. H. G.* 3, 366; *Schneidewin* 174) erzählt: Oidipus, im Hause des Polybos erwachsen, kommt ἐπὶ ζήτησιν ἵππων nach Orchomenos in Boiotien; ihm begegnet der in Begleitung seiner Gattin Epikaste als θεωρὸς auf dem Wege nach Delphi befindliche Laios; der vorausgehende Herold befiehlt dem Oidipus dem Könige auszuweichen; dieser aber erschlägt ὑπὸ μεγαλοφροσύνης ihn und den zu Hilfe eilenden Laios mit dem Schwerte, τῆς δὲ γυναικὸς οὐχ ἥψατο. Darauf flieht Oidipus in das Gebirge und verschwindet im Walde. Epikaste sucht vergebens mit den inzwischen angekommenen Dienern nach dem Mörder, bestattet den Laios und den Herold am Orte ihres Todes, am Berge Laphystion, und kehrt nach Theben zurück. Oidipus aber geht wieder nach Korinth zu Polybos mit den Maultieren des Laios, ἤλαυνε γὰρ καὶ ταύτας, ἀγαγὼν Πολύβῳ ἔδωκεν, καὶ †λευκαδι †συνῆν, καὶ ὡς πάλαι πατέρα αὐτὸν ἐνόμιζεν. Schade, daſs der Schluſs verdorben, und noch keine sichere Emendation gefunden ist. Daſs Oidipus das Gespann des Laios als θρεπτήρια gegeben habe, berichten auch *Eur. Phoen.* 45; *Antimachos* im *Schol. Eur. Phoen.* 44 = *fr.* 2 *Bergk* 2[4], 289; *Peisandros* im *Schol. Eur. Phoen.* 1760 p. 414, 19 (*Maaſs* a. a. O 5 gegen *Bethes* 11 Annahme einer Interpolation). Daſs Iokaste ihren Gemahl begleitet, ist ein vereinzelter Zug; merkwürdig berühren auch die Worte: τῆς δὲ γυναικὸς οὐχ ἥψατο. Wozu die ausdrückliche Erwähnung, daſs Oidipus an die Frau nicht Hand legte? Soll es Polemik sein gegen die Form der Sage, nach der Oidipus auch die Mutter tötete (τινὲς δὲ καὶ τὴν μητέρα αὐτῷ φασιν ἀνῃρῆσθαι, *Schol. Eur. Phoen.* 26)? Aber eine Tötung der Mutter wäre überhaupt doch nur denkbar, nachdem er sie geheiratet und mit ihr Kinder gezeugt hatte, wenigstens so weit wir die Sage übersehen können. In der unten Sp. 746 erwähnten kleinrussischen Parallele erschlägt der Sohn die Mutter, nachdem er sie geheiratet, und sie den Frevel entdeckt hat. — 3) Nach später Sage bei *Joh. Antioch. fr.* 15; *Malalas* 51 f.; *Cedren.* 45 f. fällt Laios, von einem Stein am Kopf getroffen, in der Schlacht gegen Oidipus, den die Thebaner zum Danke dafür, daſs er sie von der Sphinx befreit hat, zum König machen wollen.

Bei *Sophokles* (*Oed. R.* 779 f.) wirft bei einem Gelage ein trunkener Zechgenosse dem Oidipus vor, daſs er dem Polybos untergeschoben sei, vgl. *Schol. Eur. Phoen.* 33 und *Eur. Phoen.* 33: ἢ γνοὺς ἤ τινος μαθὼν πάρα; vgl. *Diod.* 4, 64 μαθὼν παρά τινος τὴν καθ' ἑαυτὸν ὑποβολήν. Von einem wiederholt gemachten Vorwurf berichtet *Hyg. f.* 67 *Oedipo per invidiam aequales obiciebant, eum subditum esse Polybo, eo quod Polybus tam clemens esset et ille impudens. Quod Oedipus sensit non falso sibi obici.* Die Pflegeeltern, denen er den gegen ihn erhobenen Vorwurf mitteilt, sind empört über jenen Unbesonnenen, geben dem Oidipus aber keinen Aufschluſs; von Zweifel gepeinigt (Oidipus [von *Helbig, Führer* u. s. w. a. a. O. fälschlich auf Laios bezogen], als Jüngling, über seine Abkunft nachsinnend, auf einem Felsblock sitzend, das Haupt in die rechte Hand gestützt auf dem oben erwähnten römischen Sarkophag) macht sich Oidipus ohne Wissen der Pflegeeltern heimlich auf den Weg nach Delphi: *Soph. Oed. R.* 782 ff.; *Eur. Phoen.* 34 f.; *Hyg. f.* 67. Oidipus das Orakel befragend ist auf dem röm. Sarkophag dargestellt; zweifelhaft ist die Beziehung auf Oidipus in der Darstellung eines pompeianischen Wandgemäldes, *Schulz, Annali* 1838, 187; vgl. *Helbig, Wandgemälde Campa-*

niens nr. 1391 p. 319. In Delphi wird ihm das oben erwähnte Orakel zu teil Sp. 704 Z. 56. *Eur. Phoen.* 35 erwähnt das Orakel nicht. Um der Verwirklichung des Spruches zu entgehen, meidet er Korinth und kommt einsam (*Soph.* 846) auf seiner Wanderung nach Phokis, wo er in der Schiste (σχιστὴ ὁδός) mit Laios zusammentrifft, *Soph.* 730 733 f. vgl 798 f; *Eur. Phoen.* 38. Den Grund, weshalb Laios ausgezogen war, giebt *Sophokles* nicht an; er erwähnt 114 nur, dafs er als ϑεωρός Theben verlassen hatte. Nach *Eur. Phoen.* 36; *Diod.* 14, 64 wollte er, wie das *Schol.* a. a. O. hinzufügt von einem Traume geängstigt, nach dem Schicksal des ausgesetzten Sohnes sich erkundigen. Bei *Stat Theb.* 7, 354 ff., der nach *Schneidewin* 169 vielleicht dem *Antimachos* gefolgt ist, und im *Schol Stat. Theb.* 2, 68 wird Laios samt seinem phokischen Gastfreund Naubolos (s. d. nr. 2 — *Schol. Stat. Theb* 7, 355. 358 nennen ihn Lai auriga) von Oidipus in Phokis erschlagen, während der alte Waffenträger des Laios, Phorbas (v. 251), entkommt. In der Erzählung des *Peisandros* im *Schol. Eur. Phoen.* 1760, die, wie *Bethe* erwiesen, den Inhalt der *Oidipodie* wiedergiebt, heifst es (die von *Bethe* 5 ff. als Interpolation, von *Maafs* a. a. O. 3 ff. als echt bezeichneten Worte sind in eckige Klammern gesetzt: Hera schickt den Thebanern die Sphinx wegen des Verbrechens des Laios an Chrysippos: τότε μὲν οὖν ὁ Τειρεσίας ὡς μάντις εἰδὼς ὅτι ϑεοστυγὴς ἦν ὁ Λάιος [ἀπέτρεπεν αὐτὸν τῆς ἐπὶ τὸν Ἀπόλλωνα ὁδοῦ,] τῇ [δὲ] Ἥρᾳ [μᾶλλον] τῇ γαμοστόλῳ ϑεᾷ ϑύειν ἱερά. [ὁ δὲ αὐτὸν ἐξεφαύλιζεν]. ἀπελϑὼν τοίνυν ἐφονεύϑη ἐν τῇ σχιστῇ ὁδῷ κ. τ. λ. Nach *Bethe* 10, der nach ϑύειν ἱερά auch noch eine Lücke annehmen mufs, in der ἐκέλευσεν oder ein ähnliches Wort gestanden hat, gehorcht Laios dem Teiresias und macht sich auf den Weg, um die von ihm beleidigte Göttin zu besänftigen (und dadurch von der Sphinx befreit zu werden), wird aber, bevor er ihren heiligen Bezirk am Kithairon (*Bethe* 9) erreicht, von Oidipus erschlagen. Nach der von *Maafs* verteidigten Überlieferung versucht Teiresias vergebens, den Laios von seiner Reise zu Apollon — *Maafs* 4 nimmt den durch Chrysippos' Entehrung beleidigten Ἀπόλλων κουροτρόφος an; doch liegt die Erklärung näher, dafs Laios um Mittel zur Abwehr der Sphinx fragen wollte — abzuhalten und ihn zu einem Opfer an die Hera γαμοστόλος zu bestimmen; auf seiner Rückkehr vom Apollonorakel wird er getötet ἐν τῇ σχιστῇ ὁδῷ. Wenn *Maafs* sagt: *unde (ab Apolline) cum ad Iunonem pergeret, . . . occisus est,* so steht das nicht in dem *Scholion.* Auf jeden Fall kann aber die erwähnte Schiste nicht die phokische (*Soph. Oed. R.* 733 und *Schol. Paus.* 9, 2, 4; 10, 5, 3; 35, 8; vgl. *Schol. Stat. Theb.* 1, 64; 7, 344; *Schol. rec. Pind. Ol.* 2, 71 p. 122 *Abel*) sein, wie aus demselben *Scholion* p. 414, 20. 22 hervorgeht: sie mufs zwischen Theben und dem Kithairon liegen (vgl. *Schneidewin* 183; *Bethe* 9, 143; *Maafs* 4), und das Orakel des Apollon wird mit *Schneidewin* und *Maafs* a. a. O. ein boiotisches, nicht Delphi, gewesen sein; *Maafs* sucht aus *Schol. Arat.* 223 Thespiai zu erweisen. Auf diese ältere Überlieferung, die die Ermordung des Laios in die Nähe des Kithairon verlegte, weist auch *Aischylos* im *Schol. Soph. Oed. R.* 733, nach dem die Schiste bei Potniai lag, hin, sowie die Erzählung bei *Apollod.* 3, 5, 8 und *Paus.* 10, 5, 4, dafs Damasistratos, der König von Plataiai, den Laios begraben habe. Zwar verlegen *Apollodor* und *Pausanias* a. a. O. das Grab des Laios und seines mit ihm erschlagenen οἰκέτης nach der phokischen Schiste, aber nur, wie *Schneidewin* 183 richtig bemerkt, unter dem Banne der gewöhnlichen Tradition, die allmählich die älteren Schauplätze der That verdrängte; dafs auch am Laphystion das Grab des Laios sein sollte, ist oben Sp 712 erwähnt. Über die Einzelheiten des Zusammentreffens ist Folgendes überliefert: In der *Oidipodie* (*Schol. Eur. Phoen.* 1760 p. 414, 16 ff.; vgl. auch *Zenob.* 2, 68) tötet Oidipus den Laios und dessen Wagenlenker, weil dieser ihn mit der Geifsel geschlagen hatte; darauf bestattet er sofort die Leichen σὺν τοῖς ἱματίοις, nachdem er des Laios Gürtel und Schwert an sich genommen (oben Sp. 700). Bei *Eur. Phoen.* 39 ff. befiehlt der Wagenlenker — das *Schol.* a. a. O. nennt ihn Πολυφήτης, wofür *Schwartz* nach *Apollod.* 3, 5, 7 Πολυφόντης einsetzt; nach *Pherekydes fr.* 47ª im *Schol. Eur.* a. a. O. hiefs er Πολυποίτης — dem Oidipus, dem Könige Platz zu machen; Oidipus will, ohne zu antworten, weiter gehen, als die Pferde des Laios mit ihren Hufen seine Füfse blutig treten (vgl. *Hygin. f.* 67); hierauf erschlägt er den Vater; bei *Diod.* 4, 64 befiehlt ihm Laios selbst aus dem Wege zu gehen; *Apollod.* a. a. O. läfst den Oidipus wie den Laios auf einem Wagen fahren; da Oidipus auf die Aufforderung des Polyphontes nicht ausweicht (*E. Curtius, Gesammelte Abhandl.* 1, 21), tötet dieser eines der Rosse des Oidipus. Bei *Sophokles* begegnet Oidipus als einsamer Wanderer (846) dem Laios, der mit seinem Herold, gefolgt von drei Begleitern (752), auf einem Wagen fährt, 753. 802; Laios und der Wagenlenker (eben der Herold) versuchen den Oidipus aus dem Wege zu drängen, dieser versetzt dem Wagenlenker einen Schlag, wird dafür von Laios, als er an dessen Wagen vorübergeht, mit dem Stachelstab aufs Haupt getroffen und erschlägt mit seinem Stabe in aufwallendem Zorn den Laios und seine Begleiter, alle, wie er meint, 804 ff., während einer entkommt und in Theben erzählt, Laios sei von Räubern überfallen worden, 118 ff. 754; dieser eine ist derselbe, dem Oidipus einst zur Aussetzung übergeben worden war, 1120 ff. Die Tötung des Laios durch Oidipus ist mit Sicherheit zu erkennen auf dem schon öfter erwähnten römischen Sarkophag: der ein gezücktes Schwert haltende Jüngling reifst den bärtigen langbekleideten Greis vom Wagen herab. Zwei weitere hierher bezogene Darstellungen auf einer antiken Paste (*Toelken* 4, 12 p. 258; *Lippert, Daktyliothek* 2, 25, 75; *Overbeck* Taf. 2, 10 S. 60 nr. 73) und auf einer etruskischen Aschenkiste (*Inghirami, Mon. etrusch.* Tom. 1

Part. 2 Tav. 66. *Overbeck* S. 61 nr. 74) sind zweifelhaft. Nach der Tötung des Laios soll sich Oidipus in der nach ihm benannten *Οἰδιποδία κρήνη* (*Οἰδιπόδειος κρήνη Plut. Sull.* 19; sie lag vor dem Proitidischen Thore, *Bursian, Geogr. von Griechenl.* 1, 230) vom Blute seines Vaters gereinigt haben, *Paus.* 9, 18, 5f. Auch diese Erzählung kann unmöglich die phokische Schiste als Ort der Tötung des Laios betrachtet haben; vgl. auch *Unger, Theban. Paradoxa* 243f.

Sphinx (vgl. auch d. Art. Sphinx).

Nach der Tötung des Vaters zieht Oidipus nach der *Sophokleischen* Darstellung weiter und stöſst ahnungslos auf die Sphinx, 37ff. Nach der *Oidipodie* (*Schol. Eur. Phoen.* 1760 p. 414, 19; *Maaſs* 5) und den oben Sp. 712 angeführten Stellen kehrt er zu Polybos zurück, um diesem das Gespann des Laios zu übergeben und wohl auch, um sich, wie *Schol. Eur. Phoen.* 44 angiebt, durch Polybos von dem Totschlag reinigen zu lassen. Irrtümlich schlieſst *Schneidewin* 174 aus *Antimachos* a. a. O., daſs die Worte des Oidipus an Polybos: *θρεπτήρια τάσδε ἵππους τοι δώσω* bestimmt darauf hindeuten, daſs Oidipus wisse, daſs er nicht des Polybos Sohn sei; *θρεπτήρια* werden auch den Eltern dargebracht, *Hesiod. op.* 186 (188). Das *Schol.* a. a. O. läſst ihn darauf von neuem nach Delphi ziehen, um sich nach seinen Eltern zu erkundigen; in Delphi erhält er den bekannten Orakelspruch (oben Sp. 704). Bei *Eur. Phoen.* 45ff. zieht er von Polybos fort, gelockt durch Kreons Aufruf, der dem Überwinder der Sphinx die Herrschaft Thebens und die Hand der Königin verheiſst; ähnliches berichtet *Apollod.* 3, 5, 8, nur daſs Oidipus, der nach des Laios Tötung unmittelbar *εἰς Θήβας παρεγένετο*, dort den Aufruf erfährt; vgl. *Hygin. f.* 67: *cum plures regni cupidine venissent et a Sphinge essent consumpti, Oedipus venit.* Ob die Sphinx (s. d.), die hier nur, soweit sie mit Oidipus in Zusammenhang steht, behandelt werden kann, mit dem Oidipusmythus von Anfang an eng verbunden war, ist nicht mit Sicherheit zu bestimmen. Nach *Christ, Griech. Litteraturgesch.* 73, 1 und *Laistner, Das Rätsel der Sphinx* 1, 19 kannte noch nicht einmal *Herodot* die Verbindung der Sphinx mit der Oidipussage; dagegen soll nach *Bethe* (20ff. 163; vgl. 6 Z. 7) das Rätselmotiv erst durch die *Thebais* eingeführt worden sein, während *Maaſs* a. a. O. 6 es schon für die *Oidipodie* in Anspruch nimmt und *Crusius, Lit. Centralbl.* 1892, 1699 und *J. Ilberg, Die Sphinx in der Griech. Kunst und Sage*, Progr. Leipz. 1896, 21 ihm ein hohes Alter zuweisen; über die Rätselkunst der Sphinx vgl. auch *Milchhöfer, Athen. Mitt.* 4 (1879), 58. In der Tragödie hat das Erscheinen der Sphinx vor allem den Zweck, den Oidipus dadurch, daſs er das Rätsel löst, zu seinem vielbeneideten Glücke zu erheben, um ihn desto tiefer dann fallen zu lassen. — *Bethe* 19f. hält die Form der Sage für ursprünglich, nach welcher die Sphinx, ohne daſs eine Rätsellösung vorausgegangen sei, von Oidipus gewaltsam getötet wurde. Die litterarischen Zeugnisse (von *Minervini, Monumenti antichi inediti posseduti da Raf. Barone* 1, 45f. [vgl. *Overbeck* 19f.] gesammelt), sind folgende: *ἀνελεῖν δὲ αὐτὸν οὐ μόνον τὴν Σφίγγα, ἀλλὰ καὶ τὴν Τευμησίαν ἀλώπεκα* (vgl. *Unger, Theb. Paradoxa* 401; *Welcker* 2, 394), *ὡς Κόριννα* (*fr.* 33 *Bergk* 3[4], 552) *Schol. Eur. Phoen.* 26. *Κατὰ μὲν φθίσας τὰν γαμψώνυχα παρθένον χρησμῳδόν Soph. Oed. R.* 1198. *Σφιγγὸς ἀοιδοῦ σῶμα φονεύσας Eur. Phoen.* 1507. Wenn das *Schol. Eur.* a. a. O. *φονεύσας* erklärt durch *ἀντὶ τοῦ φόνου καὶ ἀναιρέσεως αὐτῇ γενόμενος αἴτιος*, so ist auf diese unter dem Einfluſs der gewöhnlichen Tradition von dem Selbstmord der Sphinx stehende Erklärung wohl kein Gewicht zu legen. *Οἱ δὲ τὴν Σφίγγα ... ἀναιρεθῆναι ὑπό τινος Οἰδίποδος συνελθόντος αὐτῇ*, *Schol. Eur. Phoen.* 26 p. 252, 2. Diese letztere Form der Sage, nach der die Sphinx eine auf dem Berge *Φίκειον* hausende Frau — das Phikion wird übereinstimmend als Sitz der Sphinx angegeben, *Apollod.* 3, 5, 8; *Schol. Eur. Phoen.* 26; *Schol. Hesiod. Theog.* 326; *Scut.* 33; *Plut. Gryll.* 4; *Steph. Byz.* s. v.; vgl. *Paus.* 9, 26, 2; *Bethe* 19. *Bursian, Geogr. von Griechenland* 1, 231; *Judeich, Athen. Mitth.* 13 (1888), 86; *Milchhöfer, Athen. Mitth.* 4 (1879) hält es für denkbar, daſs die (zufällige) Namensähnlichkeit des Berges 'Phikion' zur Lokalisierung der Sphinxsage beigetragen hat; wenn es im *Schol. Eur. Phoen.* 806 zur Erklärung der '*οὔρειον τέρας*' genannten Sphinx heiſst: *ἐπειδὴ ἐν Κιθαιρῶνι τῷ ὄρει ἐτρέφετο*, so erkennt *Ilberg* a. a. O. 18, 6 darin einen Anklang an die Version der *Oidipodie*, nach der die auf dem Kithairon verehrte Hera (s. oben) die Sphinx geschickt hatte; keine Bedeutung legt dieser Notiz *Bethe* 19, 28 bei — gewesen sein soll, wiederholen *Paus.* 9, 26, 2; *Palaeph.* 7; *Eustath.* ad *Hom. Od.* 1684, 22ff. (*Eudocia* 728); *Tzetz. Lykophr.* 7; *Joh. Antioch. fr.* 8; *Malal.* 51; *Cedrenus* 1, 45, die die Sphinx zu einer Räuberin machen. Oidipus sammelt eine Schar, schlieſst sich zum Schein der Sphinx, die seine Gestalt bewundert, an, führt eine Zeit lang das Räuberleben mit, paſst die Zeit ab, wo viele ihrer Genossen abwesend sind, und tötet sie mit der Lanze; damit stimmt die Darstellung auf einer attischen Lekythos aus Cypern mit Goldschmuck überein, auf der Oidipus (inschriftlich ΟΙΔΙΓΟΥΣ bezeugt) die Sphinx mit der Lanze tötet, *Murray, Jour. of hell. stud.* 8 (1887), 320ff. Taf. 81 = *Benndorf, Vorlegeblätter* 1889 Taf. 9, 9. *Cecil H. Smith, Catal. of the Greek and Etruscan Vases in the Brit. Mus.* 3 (1896) p. 344f. nr. 696; merkwürdig ist die Darstellung auch darum, weil auſserdem noch Apollon, Athena, Aineias, Kastor und Polydeukes, alle durch Inschrift bezeugt, zugegen sind. Sind dies auch nur späte Quellen, so kann sich in ihnen doch eine Spur der alten Überlieferung erhalten haben, wie sie auch teilweise, der ältesten bei *Homer* erhaltenen Sage folgend, den Oidipus in Theben sterben lassen. Von einer Tötung der Sphinx berichtet ferner *Pseudo-Kallisth.* 1, 46 p. 52 *Dübner: ἣν Οἰδίπους ἀνεῖλ' ὁ πολλὰ μερμήρας* Eine Paste der früher Stoschischen Sammlung

(*Winckelmann, Descr. des pierres gravées ... de Stosch* 3, 21, 42; *Lippert, Daktyl.* 2, 26, 79 = *Dactyl. univers. Chilias* 2, 79 p. 61; *Toelken* 2, 141 p. 72) zeigt den Oidipus im Begriff die Sphinx mit seinem Schwerte zu töten, *Overbeck* Taf. 1, 10 S. 29f.; doch ist die Paste nach *Furtwängler, Beschreib. d. geschnitt. Steine* u. s. w. nr. 9442 modern; die erwähnte Paste sowie eine Gemme bei *Millin, Gall. myth.* 138, 505 (s. die beigegebene Abbildung 3) sind in der Darstellung auffallend dadurch, dafs Oidipus mit Panzer und Helm, der auf der Gemme fehlt, sich von hinten über die steif und regungslos dasitzende Sphinx beugt, indem er sie mit der L. am Kopfe hält und mit der R. das Schwert vor ihr Gesicht hält; infolge dieser Regungslosigkeit der Sphinx dachte *O. Jahn, Arch. Beiträge* 115 an eine Opferung der Sphinx, der sich diese, nachdem Oidipus ihr Rätsel gelöst, darbiete, ein Zug, der, wenn auch nicht litterarisch überliefert, doch möglich wäre. *Furtwängler* a. a. O. nr. 808 Taf. 11 nr. 808 beschreibt eine antike braune Paste folgendermafsen: Oidipus, unbärtig, nackt, tötet die Sphinx, indem er von oben mit dem Schwerte auf sie herabstöfst wie auf ein Opfertier, nicht im Kampfe. Genau dieselbe Darstellung wie auf dieser Paste und auf der Gemme bei *Millin* a. a. O. findet sich auf einem geschnittenen Steine im Brit. Museum (*Catalogue of engraved gems in the Brit. Mus.* (1888), p. 157), der die Inschrift trägt ΑΡΙΕΜΑΡΙΥ. Auf einen Kampf des Oidipus mit der Sphinx bezieht *Overbeck* S. 28 nr. 24 mit *de Witte, Catal. Durand* 366 auch die Darstellung auf einer fragmentierten rotfigurigen Vase aus Volci, auf der ein unbärtiger Jüngling in Chlamys und Stiefeln, den Reisehut im Nacken, mit zwei Lanzen bewaffnet, die vor ihm kauernde Sphinx mit einer Keule bekämpft; anders *O. Jahn* a. a. O. Hier sei auch die Darstellung auf einem bei Cività Castellana gefundenen, jetzt in Parma befindlichen Krater angefügt (abg. *Mon. dell' Inst.* 2, 55. *Welcker, Alte Denkm.* 3 Taf. 11. *Gerhard, Akad. Abh. Atlas* 5, 1), die *Heydemann, Mitteil. a. d. Antikensamml. in Ober- u. Mittelitalien* 48, 46 gegen die etwas abweichende Auffassung von *Jahn, Arch. Beitr.* 118ff. *Overbeck* S. 50f. nr. 46 folgendermafsen erklärt: Sphinx mit Strahlenkranz, von einem forteilenden Jüngling (Oidipus) mit einem Stein bedroht; zugegen ist Hermes, ruhig dastehend (trotz des fehlenden Kerykeions sicher).



3) Oidipus, die Sphinx tötend, Gemme (nach *Millin, Gall. myth.* 138, 505).

Weit häufiger aber, sowohl in der Litteratur als in bildlichen Darstellungen, erscheint Oidipus als Löser des Rätsels der Sphinx. Dieses lautete nach *Asklepiades* (*fr.* 21) in den τραγῳδούμενα (= *Schol. Eur. Phoen.* 50; *Athen.* 10 p. 456[b]; *Anthol. Palat.* 14, 64; *Tzetz.* ad *Lyk.* 7 p. 282; *Hypoth. Eur. Phoen.* 243f. *Schwartz*): ἔστι δίπουν ἐπὶ γῆς καὶ τετράπον, οὗ μία φωνή, καὶ τρίπον· ἀλλάσσει δὲ φυὴν μόνον ὅσσ' ἐπὶ γαῖαν ἑρπετὰ γίνονται ἀνά τ' αἰθέρα καὶ κατὰ πόντον. ἀλλ' ὁπόταν πλεόνεσσιν ἐρειδόμενον ποσὶ βαίνῃ, ἔνθα μένος γυίοισιν ἀφαυρότατον πέλει αὐτοῦ. Vgl. auch den in Prosa mitgeteilten Wortlaut des Rätsels bei *Apollod.* 3, 5, 8; *Schol. Hom. Od.* 11, 271; *Diod.* 4, 64; *Hypothes. Aesch. Sept.* p. 44 *Dind.* Die Lösung lautete nach *Schol. Eur. Phoen.* 50: κλῦθι καὶ οὐκ ἐθέλουσα, κακόπτερε Μοῦσα θανόντων, φωνῆς ἡμετέρης, σῆς τέλος ἀμπλακίης. ἄνθρωπον κατέλεξας, ὅς, ἡνίκα γαῖαν ἐφέρπει, πρῶτον ἔφυ τετράπους νήπιος ἐκ λαγόνων (ein hieraufolgendes Distichon ist, wie *Münzel* sah, ausgefallen), γηραλέος δὲ πέλων τρίτατον πόδα βάκτρον ἐρείδει αὐχένα φορτίζων γήραϊ καμπτόμενος. Oft wird die Weisheit, die Oidipus bei der Lösung des Rätsels bethätigte, hervorgehoben: *Pind. Pyth.* 4, 263 (468); *Soph. Oed. R.* 393 ff.; *Eur. Phoen.* 48. 50. 1506. 1730; doch wird die Lösung auch göttlichem Beistand (*Soph. Oid. R.* 38) oder auch dem Zufall zugeschrieben, indem Oidipus auf sich gezeigt habe (*Schol. Eur. Phoen.* 50); noch anders *Dio Chrysost. or.* 10 p. 166 *Dind.* In verwandtschaftliche Beziehung mit Oidipus bringen die Sphinx *Lysimachos fr.* 5 im *Schol. Eur. Phoen.* 26, nach dem sie eine Tochter des Laios war, und die euhemeristische Sage bei *Paus.* 9, 26, 3f., nach der sie gleichfalls eine Tochter des Laios, aber eine uneheliche war; durch ihren Vater war sie allein von dessen unehelichen Kindern über einen alten delphischen Orakelspruch unterrichtet und bestrafte diejenigen ihrer Geschwister, die ihr die Herrschaft streitig machen wollten und den Spruch nicht kannten (vgl. *Sokrates fr.* 13 im *Schol. Eur. Phoen.* 45; vgl. 1760 p. 415, 3f.; *Hypoth. Eur. Phoen.* 395, 19 *Nauck*), mit dem Tode, bis Oidipus kam, der durch einen Traum den Orakelspruch erfahren hatte, vgl. *v. Wilamowitz, Hermes* 34 (1899), 77. Die Sphinx tötete sich nach erfolgter Rätsellösung (μανεῖσα ἀνεῖλεν αὑτήν, *Hypoth. Aesch. Sept.* p. 44 *Dind.*), genauer wird angegeben, dafs sie sich selbst zerfleichte (ἑαυτὴν διεσπάραξεν, *Schol. Eur. Phoen.* 50. 1505) oder sich in den Abgrund stürzte, *Apollod.* 3, 5, 8; *Diod.* 4, 64; *Hypoth. Eur. Phoen.* 396, 17 *Nauck;* eine Schwefelpaste bei *Tassie-Raspe* 8608 stellt nach *Overbeck* 56 nr. 67 dar, wie Oidipus, eine Lanze in der Rechten, nachdem er das Rätsel gelöst hat, die Sphinx sich von dem Felsen herabstürzen sieht. Oder hat Oidipus selbst sie herabgestürzt? Es scheint auch diese Version der Sache gegeben zu haben. Wer unbefangen das ithyphallische Empfangsgedicht auf Demetrios Poliorketes (*Bergk* 3[4]. *Carm. popul.* 46, 32ff. p. 676) liest, wird zu dieser Annahme gezwungen: hier wird der Feind, die Aitoler, mit der Sphinx verglichen, der wie diese ἐπὶ πέτρας καθήμενος . . . τὰ σώμαθ' ἡμῶν πάντ' ἀναρπάσας φέρει, und nun wird Demetrios

aufgefordert, sie entweder selbst zu züchtigen ... εἰ δὲ μή, Οἰδίπουν τιν' εὑρέ, τὴν Σφίγγα ταύτην ὅστις ἢ κατακρημνιεῖ ἢ σπίλον (?) ποιήσει. *Ilberg, Die Sphinx* 20, 9 meint, daſs der Verfasser des Gedichtes die Tradition, nach der die Sphinx sich selbst in den Abgrund gestürzt habe, im Sinne habe, daſs also Oidipus nur indirekt durch die Lösung des Rätsels den Sturz der Sphinx in die Tiefe veranlaſst, nicht mit eigener Hand sie hinabgestürzt habe; aber der ganze Zusammenhang des Gedichtes setzt ein thätliches Eingreifen, ein wirkliches Hinabstürzen voraus, und dann findet sich vor allem auch wirklich diese Version deutlich ausgesprochen im *Schol. Ov. Ibis* 378: *Sphinx .. solvere non valentes de scopulo praecipitatos occidit. Postea Oedipus .... solvens aenigma ipsam de rupe praecipitavit.*



4) Oidipus vor der Sphinx das Rätsel lösend, rotfig. Vasenbild (nach *Baumeister, Denkmäler* Fig. 1267).

Bildwerke zur Sphinxsage (Rätsellösung).

Als das grausige Ungetüm, als welches die Sphinx von den Dichtern (Belegstellen bei *Ilberg, Die Sphinx* 19) geschildert wird, erscheint sie in der bildenden Kunst nur auf zwei etruskischen Aschenkisten: 1) *Museo di Volterra* nr. 355. *Inghirami, Monum. etruschi* ser. 1, 67. *Overbeck* Taf. 2, 8 p. 57 f. nr. 69. *Körte, I Rilievi delle Urne Etrusche* 2 tav. 6 p. 20 f.: die kentaurenartig aus weiblichem Kopf und Oberkörper bis zu den Hüften und dem Leib eines männlichen Löwen bestehende, geflügelte Sphinx hat unter ihrem linken Fuſs einen menschlichen Schädel; vor ihr steht der bärtige Oidipus, ganz bekleidet, den Wanderstab in der L., die R. gestikulierend erhoben; ihm entsprechend steht hinter der Sphinx eine sog. etruskische Furie, die sich auch sonst noch auf anderen Darstellungen des Oidipusmythos findet s. unten nr. 76 u. die unten Sp. 733 Z. 34 erwähnten etruskischen Aschenkisten. 2) *Museo di Volterra* 354. *Inghirami* 1, 68. *Overbeck* 58 nr. 70. *Körte* p. 21: dieselbe Darstellung wie die vorige, nur daſs die Sphinx nicht den Schweif eines Löwen, sondern als solchen eine Schlange hat. *Overbeck* a. a. O. verweist auf *Mesomedes* bei *Brunck, Analecta* 2 p. 293, 2, wo es von der Sphinx heiſst: τὰ δ' ὄπισθεν ἑλισσόμενος δράκων. Er hätte auch verweisen können auf *Peisandros* im *Schol. Eur. Phoen.* 1760, 5: ἦν δὲ ἡ Σφίγξ, ὡς γράφεται, τὴν οὐρὰν ἔχουσα δρακαίνης, vgl. auch *Bethe* 18 ff. 21. 33. In den übrigen Bildwerken erscheint die Sphinx durchaus nicht furchtbar, oft ernst und edel, nicht selten sogar unbedeutend, vgl. *Overbeck* 26 f. *Baumeister, Denkmäler* 1050 r. Wir betrachten zuerst die Bildwerke, auf welchen Oidipus allein sich der Sphinx gegenüber befindet: 3) altertümliche schwarzfigurige Vase (*Stackelberg, Gräber der Hellenen* Taf. 16. *Overbeck* Taf. 1, 11 S. 30 nr. 28): Oidipus, in ein umgeschlagenes Gewand gehüllt, auf seinen Stab nach vorn gestützt, steht vor der Sphinx, die vor ihm auf der platten Erde sitzt. Dieselbe Darstellung der auf ebener Erde sitzenden Sphinx, vor der Oidipus steht, um den Hals die Chlamys geknüpft, im Nacken den Petasos, um die Brust das Wehrgehänge, mit der L. sich auf den Stab stützend, die Beine kreuzend und die R. in die Seite stemmend, findet sich 4) auf einer rotfigurigen Vase in Neapel, *Heydemann, Neapl. Vasensamml.* 162 p. 861 f.; vgl. *Annali* 1867, 377 ff. und 5) auf einem etruskischen Spiegel, *Gerhard, Etrusk. Spiegel* 2, 177. *Overbeck* Taf. 2, 9 S. 59 nr. 71, wo der nackte auf einem Felsen sitzende Oidipus, der Helm und Speer trägt, der Sphinx die R. entgegenstreckt; die Darstellung spielt hier schon ins Komische.

Wir betrachten zunächst weiter diejenigen Darstellungen, auf denen Oidipus allein der erhöht sitzenden Sphinx gegenüber steht: 6) Attische weiſse Lekythos aus Lokroi (abg. *de Luynes, Descr. de quelques vases peints* pl. 17; vgl. *Overbeck* S. 33 nr. 34. *Heydemann, Mitth. a. d. Antikensamml. in Ober- u. Mittelitalien* 56, 1363. *E. Pottier, Gaz. archéol.* 10 [1885], 282, 11): Oidipus mit zwei Lanzen und Rundschild, auf dem als Episema eine Schlange erscheint, mit Panzer und Beinschienen, schaut fest auf die Sphinx, die auf einem Würfel, der sich auf drei Stufen erhebt, sitzt. 7) Rotfigurige Vase der Sammlung Hamilton (*Tischbein, Vases d' Hamilton* 2, 24 (30). *Overbeck* S. 33 nr. 35, *Baumeister, Denkmäler* 1050, abg. *Overbeck* Taf. 1, 16. *Titelblatt* der *Acta Philolog. Monacens.* ed. *Fr. Thiersch. Baumeister* 1267

p. 1051 und darnach unsere Abbildung 4): 'Oidipus steht mit zurückgeworfenem Reisehut, in grofser Chlamys, aus welcher die Spitze seiner Schwertscheide hervorsieht, die Füfse mit Riemenkothurnen bekleidet, ruhig vor der auf dem Felsen hockenden, ernst und edel dargestellten Sphinx'. Ähnlich sind die Darstellungen 8) auf einer nolanischen Pelike, *Overbeck* S. 34 nr. 36 Taf 2 1 = *Furtwängler, Berlin. Vasensamml.* 2, 640 nr. 2355. 9) auf einem Kantharos im brit. Museum, *Panofka, Musée Blacas* pl. 12, 38. *Overbeck* S. 34 nr. 37. *C. Smith, Catal. of greek and etruscan vases in the brit. Mus.* 3 (1896), 156 b. p. 145. 10) auf einer rotfigurigen Vase der Sammlung Lipona, jetzt in München, *Jahn, Vasensamml. König Ludwigs* 249 (1423) p. 73. 11) auf einer zweihenkligen Hydria von Nola, *de Witte, Catal. Durand* 364. *Overbeck* S. 34 nr. 38, *Catal. of the greek ... vases in the Brit. Mus.* 1 (1851), nr. 913 p. 326 f.: Oidipus schreitet bekleidet, im Haar eine Binde, die r. Hand ausstreckend gegen die Sphinx heran. 12 a) auf einer nolanischen Amphora, *Vasenkatal. d. Brit. Mus.* nr. 913: Oidipus streckt gegen die auf einer dorischen Säule sitzende Sphinx die R. aus. 12 b) auf der von *Brunn, Bulletino* 1853, 74, 4 beschriebenen, *Annali* 1867 Tav. d' agg. J abgebildeten Vase findet sich dieselbe Darstellung als anmutiger Scherz, indem statt des Oidipus eine jugendliche Frauengestalt vor der Sphinx steht, die auf einer ionischen Säule sitzt. 13) Pompeianisches Wandgemälde, *Helbig, Wandgemälde Campaniens* 1155 p. 239: Ein mit Chlamys bekleideter Jüngling, Oidipus, steht mit erhobener R. vor der Sphinx, welche auf einer hohen Basis vor ihm sitzt. 14) Römisches Relief im Nationalmuseum zu Pest, *Ziehen, Arch. epigr. Mitth. aus Österr.* 13 (1890), 70: 'Auf niedrigem Felsblock hockt zur L. die klein gebildete, beflügelte Sphinx und wendet ihr von langen Locken umrahmtes Antlitz nach r. hin in halber Vordersicht dem vor ihr stehenden Oidipus zu; dieser hat das l. Spielbein leicht vorgesetzt und hält die R. nachdenklich an Kinn und Mund, indes die L. den Speer hält; er trägt nur kurze Chlamys; in den Nacken fällt sein langes Haar in reichen Locken herab; von einem Petasos ist nichts zu sehen.' Die Darstellung ist hauptsächlich deshalb interessant, weil hier Oidipus die Sphinx um ein gutes Stück überragt. 15) Relief an einem der Pfeiler auf der Umfassungsmauer des Grabes des Calventius Quietus in Pompei (*Overbeck* S. 53 nr. 49 Taf. 2, 4; *Pompei*[3] Fig. 210 S. 362 f. = *Overbeck-Mau, Pompei*[4] Fig. 217 S. 417): Oidipus nackt bis auf die um den l. Arm, in dem er den Speer trägt, flatternde Chlamys, schreitet den Zeigefinger der R. nachsinnend an die Stirn legend, gegen die auf den Felsen sitzende Sphinx; am Fufse des Felsens liegen mehrere Leichen.

Diesem Relief sehr ähnlich ist 16) ein Friesfragment im Museum zu Vienne, *Delorme, Descr. du Musée de Vienne* p. 199, 179 pl. 4; vgl. *Stark, Arch. Anz.* 11 (1853), 335. *Heydemann, Mitth. aus d. Antikensamml. in Ober- u. Mittelitalien* 68, 162: Oidipus, nackt bis auf Chlamys, die R. gehoben und den Zeigefinger hochgereckt; gegenüber steigt die vielbrüstige Sphinx vom Felsen herab; in dem Felsen eine Grotte mit Menschenköpfen; zwischen Oidipus und Sphinx eine hingefallene Gestalt, ein Opfer der Sphinx. 17) Relief eines römischen Sarkophags im Museum zu Marseille (abg. *Annali* 1869 Tav. *d' agg.* D. *Dilthey* p. 9. *Stark, Städteleben, Kunst und Alterthum in Frankreich* 586): vor der auf einem Felsen sitzenden Sphinx Oidipus in Helm, Panzer und Beinschienen, die l. Hand am Schwert, die r. Hand sinnend an das Kinn gelegt. Hieran reiht sich 18) das schon öfter erwähnte Relief im lateranischen Museum: Oidipus nur in der Chlamys, in der l. Hand die Lanze, hält die R. gegen das Gesicht gebogen; am Fufse des Sphinxfelsens ein Menschenkopf. 19) Auf der l. Seitenfläche eines athenischen Sarkophages ist nach *Bursian, Arch. Anz.* 13 (1855), 120 Oidipus (Chiton bis an die Kniee, Chlamys, Stiefeln, dargestellt, in der L. eine Harpe haltend, die (abgebrochene) R. mit gebogenem Ellenbogen erhebend, im Begriff das Rätsel zu lösen, abg. *Le Bas, Voyage archéol. en Grèce et en Asie mineure, Monuments figurés* pl. 87, 2. Nähere Angaben fehlen bei 20) Lekythos im Varvakion, *Milchhöfer, Die Museen Athens* 68, 78 und 777: Sphinx auf Basis, vor welcher ein Mann (Oidipus?) steht; genauer beschrieben von *Heydemann, Griech. Vasenbilder* S. 8 Taf. 8 Fig. 3, 10 b: athenische Lekythos rohester Zeichnung, schwarzfigurig; auf niedrigem Gestell die Sphinx; vor ihr Oidipus in Chlamys, auf einen Stab gelehnt, die R. in die Seite gestemmt, vgl. auch *Collignon, Catal. des vases peints du musée de la société arch. d'Athènes* p. 88 nr. 361. 21) Ähnliche verwischte Zeichnung auf einer fragmentierten Lekythos im Häuschen hinter dem Erechtheion, *Heydemann* a. a. O. Fig. 3, 10 c. *Collignon* a. a. O. 361 b. 22) Stamnos im *Brit. Museum, Walters, Catal. of greek vases* 2 (1893), p. 93 nr. 122: A bearded male figure (Oedipus?) to r. in long white chiton and himation, confronted by a Sphinx. 23) Amphora aus Volci, jetzt in Petersburg (*Micali, Mon. Ined.* Tav. 40): auf einem runden Schild sitzt ein nackter, bärtiger Mann, der einen weifsen Kranz in den Haaren hat und in der L. einen Stab hält; vor ihm sitzt die Sphinx, welche die r. Vordertatze auf sein Knie legt; *Overbeck* S. 35 f. nr. 40 erkennt auch hier den Oidipus; *Jahn, Arch. Beitr.* 114, 71 (nicht 17!) einen Thebaner; *Stephani, Vasensamml. d. Kaiserl. Eremitage* 1 p. 330 f. nr. 811; vgl. *Compte-rendu* 1864, 64. 74. 84 denkt an Herakles. 24) Relief einer Thonlampe (*Passeri, Lucernae fictiles* 2, 104. *Overbeck* S. 53 nr. 50: Oidipus lehnt vor der Sphinx, völlig nackt, das Kinn auf die Hand gestützt, mit dem linken Arm auf eine Säule gelehnt und 25) Lekythos des strengfigurigen Stiles im Museum of fine arts in Boston, *Arch. Anz.* 13 (1898), 141 nr. 21: 'Oidipus (inschriftlich bezeugt) steht vor der Sphinx. 26) Ganz eigentümlich ist die Darstellung des Oidipus, der mit Chlamys und Stiefel bekleidet, an der Seite ein Schwert trägt, die l. Hand auf die

Hüfte stemmt und mit dem Zeigefinger der R. die Stirn berührt, auf einem homerischen Becher mit der Darstellung der Iliupersis; auch fehlt die Sphinx, abg. *Robert, Homer. Becher* 69; vgl. 71f., der ausführt, dafs der Töpfer zuerst einen Oidipusbecher habe machen wollen, durch die beschränkte Höhe aber veranlafst worden sei, Figuren aus der Iliupersis darzustellen, die Figur des Oidipus aber ruhig habe stehen lassen, unbekümmert um den Zusammenhang.

Häufig ist ferner auch auf geschnittenen Steinen Oidipus vor der Sphinx stehend, gewöhnlich mit deutend erhobener Hand dargestellt. **27—41**) *Overbeck* S. 55f. nr. 52—66 führt fünfzehn Darstellungen an. Ich füge hinzu: *Overbeck* nr. 53 ist jetzt abgebildet bei *Imhoof-Blumer und Keller, Pflanzenbilder auf Münzen und Gemmen* Taf. 26, 43 S. 159 und *Furtwängler, Beschreib. d. geschnitt. Steine* Taf. 11 nr. 802 vgl. S. 57 nr. 802. *Overbeck* S. 56 nr. 57 (Taf. 2, 6 = *Furtwängler* a. a. O. Taf. 11 nr. 799) ist identisch mit *Overbeck* S. 55 nr. 52, vgl. *Furtwängler* S. 57 nr. 799. *Overbeck* S. 56 nr. 58 = *Furtwängler* nr. 803. *Overbeck* S. 56 nr. 59 ist modern, *Furtwängler* S. 338 nr. 9573. *Overbeck* S. 55 nr. 56 und Taf. 1, 15 = *Furtwängler* Taf. 59 nr. 8252. **42**) Amethyst in Paris, *Chabouillet, Catal. génér. des camées et pierres gravées de la biblioth. impér.* 1807 p. 242. *Babelon, Catal. des camées ant. de la bibl. nat.* p. 393, 123: Oidipus steht aufrecht vor der auf einem Felsen hockenden Sphinx, die R. an die Stirn legend. **43. 44**) Zwei Karneole mit derselben Darstellung *ebend.* 1808. 1809. **45—47**) Drei geschnittene Steine im *Brit. Museum, Catal. of engraved gems in the Brit. Mus.* (1888), p. 157 nr. 1351. 1352. 1353 (auf dieser letzten Gemme liegt am Fufse des Sphinxfelsens ein menschlicher Schädel). **48—50**) Zwei Karneole und eine gelbe Paste in Kopenhagen, *L. Müller, Descr. des intailles et camées du Mus. Thorvaldsen* 103 nr. 848, 104 nr. 850 (auf beiden Karneolen ist gleichfalls ein Menschenhaupt zu erkennen), nr. 849; möglich ist, dafs einer dieser drei letzten geschnittenen Steine mit *Overbeck* 56, 66 = *Dactyl. danica* 873 identisch ist. **51—56.** Fünf Pasten und ein Karneol der Berliner Sammlung, *Furtwängler* nr. 800. 801. 804. 805. 806. 7600; auf nr. 804f. liegt vor Oidipus ein von der Sphinx Getöteter, auf nr. 806 menschliche Gebeine. **57.** Braune Paste: neben einer Sphinx kniet ein nackter Mensch (Oidipus?), *Furtwängler* nr. 5896.

Von den Darstellungen, die den Oidipus sitzend (vgl. nr. 5) vor der auf erhöhtem Standpunkt hockenden Sphinx zeigen, ist zunächst zu erwähnen **58**) die rotfigurige Kylix im Museum Gregorianum (*Mus. Gregor.* 2, 80, 1b. *Overbeck* Taf. 1, 12 S. 34 nr. 39. *Duruy, Hist. des Grecs* 1, 97. *Wiener Vorlegebl.* 1889, Taf. 8, 6. *Hartwig, Meisterschalen* Taf. 73 S. 665. 667. *Philolog.* 56 (1897), 3. *Dümmler, Rhein. Mus.* 43, 359. *Winter, die jüngeren attischen Vasen* 51, 15. *Kretschmer, Die griech. Vaseninschr.* 190, 171. *Brunn, Ruinen u. Museen Roms* S. 823 nr. 46. *Helbig, Führer d. d. öffentl. Samml. klass. Altert. in Rom* S. 287f. nr. 188. *C. I. G.* 4, 7705): der inschriftlich bezeugte *ΟΙΔΙΠΟΔΕΣ* sitzt bärtig, in der Chlamys, mit Petasos und Reisekothurnen, die Beine übereinandergeschlagen, die L. unter das Kinn gestemmt, vor der auf dem Abacus einer ionischen Säule sitzenden Sphinx, aus deren Munde eben die Worte [*Κ*]*ΑΙ ΤΡΙ*[*ΠΟΝ*] d. h. der Anfang des zweiten Verses des bekannten Sphinxrätsels hervorgehen. — Vielleicht auch **59**) auf einem Vasenfragment im brit. Museum, *C. Smith, Catal. of greek and etruscan vases* 3 (1896), 812_8 p. 384. Sitzend ist Oidipus auch dargestellt, nur dafs die Scene durch Hinzufügung einer dritten Figur erweitert ist, **60**) auf der von *Braun, Annali* 9, 214. *Overbeck* S. 36 nr. 41 (abgeb. Taf. 1, 13) beschriebenen Amphora, auf der hinter Oidipus ein fast nackter Jüngling steht, und **61**) auf einer unteritalischen Lekythos im brit. Museum *Walters Catal. of the greek and etruscan vases in the brit. Mus.* 4 (1896), 254 nr. 539, auf der Oidipus auf einem Klappstuhl (ὀκλαδίας) sitzt, und der gleich Oidipus bärtige Begleiter (nach *Walters* a. a. O. Teiresias oder Kreon) hinter der Sphinx steht. — Eine Erweiterung durch eine dritte Person findet sich ferner in folgenden Darstellungen, auf denen Oidipus aber wieder stehend erscheint: **62**) Krater aus Lokroi in Berlin (*Arch. Zeit.* 5/6 [1848], 203. *Overbeck* S. 51 nr. 47 Taf. 3, 1. *Furtwängler, Berliner Vasensamml.* 2, 571 nr. 2640): Oidipus, den Petasos im Nacken, mit Chlamys das Schwert an der l. Seite, in der R. die Lanze aufstützend, die L. auf den Rundschild am Boden legend, blickt ruhig stehend die Sphinx an, hinter der ein anderer Jüngling steht, aufmerksam zuhörend und mit der L. sich auf den Sphinxfelsen stützend. **63**) Römisches Sarkophagrelief (*R. Rochette, Mon. inéd.* pl. 7. *Overbeck* S. 52 nr. 48. *Matz-Duhn, Antike Bildw. in Rom* nr. 3338 mit weiteren Litteraturangaben): Oidipus, nackt dargestellt, wird von einem Gefährten zur Sphinx geführt. **64**) Wandgemälde aus dem Grabe der Nasonen (abgeb. auf dem Titelblatt des *Apollodor ed. Heyne*. *Overbeck* Taf. 2, 5 S. 54 nr. 51): Oidipus steht den Zeigefinger der r. Hand an den halb geöffneten Mund gelegt mit einem Gefährten in römischer Kriegertracht, der ein Pferd am Zügel führt, vor der auf einem überhängenden Felsen sitzenden Sphinx, deren Oberkörper bis auf die Hüften rein menschlich gebildet ist.

Eine noch gröfsere Anzahl von Personen finden sich auf folgenden Darstellungen: **65**) Pelike des *Hermonax* (abgeb. *Monum. dell' Inst.* 8 tav. 45. *Wiener Vorlegeblätter* 1889 Taf. 8, 10; vgl. *Brunn, Bullet.* 1865, 215. *Heydemann, Annali* 1867, 374ff. *Winter, Die jüng. att. Vasen* p. 27f. *Klein, Vasen mit Meistersignat.*[2] 201 nr. 5. *K. Masner, Die Samml. antik. Vasen u. Terrakott. im oesterr. Mus.* 336 p. 51): um die klein gebildete, auf ionischer Säule sitzende Sphinx sind elf Personen versammelt: der unmittelbar vor ihr Stehende ist vor den übrigen, welche um den Leib geworfene Män-

tel und Stöcke tragen, durch Reisetracht — auf der r. Schulter zusammengehaltene Chlamys, im Nacken hängenden Petasos und hohe Stiefel —, sowie durch Bewaffnung — Schwert und zwei Speere, auf die er sich stützt —, streng unterschieden und als Oidipus charakterisiert. Vergleicht man mit dieser Darstellung, was *Schol. Eur. Phoen.* 45 berichtet *Ἀσκληπιάδης* (fr. 21) *λέγει, τοὺς Θηβαίους εἰς ἐκκλησίαν καθ' ἑκάστην ἀθροίζεσθαι διὰ τὸ δυσαίνιγμα τῆς Σφιγγός. λόγιον γὰρ ἦν αὐτοῖς μὴ ἀπαλλαγήσεσθαι τῶν κακῶν πρὶν ἂν τοὺς Σφιγγὸς λύσειαν χρησμούς. ὁπότε δὲ μὴ συνίοιεν, ἁρπάζειν αὐτὴν ὅντινα ἂν βούλοιτο τῶν πολιτῶν*, und *Apollod.* 3, 5, 8 *καὶ συνιόντες* (die Thebaner) *εἰς αὐτὸ πολλάκις ἐζήτουν τί τὸ λεγόμενόν ἐστι*, so liegt die Vermutung nahe, daſs *Hermonax* denjenigen Augenblick hat darstellen wollen, wo der auf der Wanderschaft befindliche Oidipus zufällig zu einer solchen Versammlung der Thebaner kam und die von diesen so lange gesuchte Lösung fand. Schwieriger schon ist Oidipus herauszufinden auf **66**) der Hamiltonschen Vase (*Tischbein* 3, 34. *Overbeck* Taf. 2, 2 S. 41 nr. 42), wo *Overbeck* S. 42 den unmittelbar vor der Sphinx sitzenden Jüngling, *Blümner, Arch. Zeit.* 25 (1867), 117f. den hinter diesem stehenden Epheben für Oidipus hält, während *Jahn, Arch. Beitr.* 114 alle Personen für Thebaner ansieht; ferner **67**) auf der Hydria von Anzi in Potenza (*Overbeck* Taf. 1, 14 S. 38 nr. 43, *Heydemann, Annali* 1867, 378f.), auf der beide Gelehrten einen andern als Oidipus bezeichnen. **68**) Kylix (*Dubois, Catal. Canino* 188. *Overbeck* S. 31 nr. 30): die Sphinx sitzend zwischen zwei stehenden Männern. **69**) Kylix (*Dubois, Catal. Canino* 189), auf der *Overbeck* S. 36ff. nr. 42 gleichfalls noch den Oidipus herauserkennen will, während *Jahn* a. a. O. 114 es in Abrede stellt, und **70. 71**) Auf zwei Lekythen der archaeologischen Gesellschaft in Athen (*Collignon, Catal. des vases peints* etc. p. 89, nr. 362. 363) findet sich die Sphinx zwischen zwei auf Klappstühlen sitzenden Jünglingen, die bemüht sind, das Rätsel zu lösen, *Heydemann, Griech. Vasenb.* a. a. O. Taf. 8, Fig. 3, 10c. **72—75**) Münchener Vase (*Jahn, Vasensamml. König Ludwigs* 352 p. 110. *Overbeck* S. 31 nr. 33), auf der sich zweimal dieselbe Darstellung wiederholt: der auf breiter Säule sitzenden Sphinx sitzt zu jeder Seite ein Jüngling im Mantel und mit Stab zur Seite, der eine r. erhebt die R., der zweite sieht sich im Fortgehen um; vgl. die ähnlichen Darstellungen auf den Münchner Vasen 424. 677. 1313. *Overbeck* S. 31 nr. 31. 32. Schlieſslich sei erwähnt **76**) die Neapeler Amphora (abgeb. *Annali* 1871 Tav. d'agg. *M. Michaelis ebend.* 186ff. *Heydemann, Neapeler Vasensamml.* 3254 p. 579), deren Darstellung insofern den Aschenurnen von Volterra (oben nr. 1 und 2) gleicht, als dem Oidipus gegenüber hinter der Sphinx eine Erinys steht, auf dem Haupte zwei kleine Schlangen, mit beiden Händen auf eine Lanze gestützt, die Beine gekreuzt. *Overbeck* S. 58 hatte bei Besprechung der Aschenurnen von Volterra bemerkt: „Über die Bedeutung (der Erinys) läſst sich kaum etwas Näheres sagen, als daſs sie überall zu erscheinen pflegt, wo es sich um Mord, Tod und Verderben handelt.“ *Michaelis* a. a. O. weist auf *Pind. Ol.* 2, 41f.: *ἰδοῖσα δ' ὀξεῖ' Ἐριννύς ἔπεφνέ οἱ* (dem Oidipus) *σὺν ἀλλαλοφονίᾳ γένος ἀρήϊον*, und *Ilberg* a. a. O. 24, 3 meint, daſs das Vasenbild geradezu von des Euripides Versen (*Phoen.* 1503ff.: *Ἐριννύος, ἃ δόμον Οἰδιπόδα πρόπαρ ὤλεσε, τὰς ἀγρίας ὅτε δυσξύνετον ξυνετὸς μέλος ἔγνω Σφιγγός*) inspiriert sei. *K. Dilthey, Arch. Zeit.* 31 (1873), 89 erinnert an *Stat. Theb.* 1, 66 (vgl. 11, 482ff.), wo Oidipus zu Tisiphone sagt: *Sphingos iniquae callidus ambages te praemonstrante resolvi*, und nimmt für unser Vasengemälde und die Verse des Statius dieselbe griechische Dichterquelle, wenn auch nicht unmittelbar, in Anspruch: vielleicht ist es eben Euripides. Schon *K. O. Müller, Aeschylos' Eumeniden* 170 hatte erkannt, welche wichtige Rolle im Oidipusmythos die Erinys spielt: „Oidipus, sagt er, ist ganz und gar ein Geweihter der Erinys, geboren, um durch seinen Fluch das Geschlecht zu verderben.“ Ich verweise auſser den bereits angeführten Stellen auf folgende: dem Oidipus hinterlässt die Mutter gar viele Schmerzen, *ὅσσα τε μητρὸς Ἐριννύες ἐκτελέουσιν*, *Hom. Od.* 280. Teiresias sagt zu Oidipus: *καὶ σ' ἀμφιπλὴξ μητρός τε καὶ τοῦ σοῦ πατρὸς ἐλᾷ ποτ' ἐκ γῆς τῆσδε δεινόπους ἀρά*, *Soph. Oed. R.* 417f. Dem Mörder des Laios folgen *δειναὶ Κῆρες ἀναπλάκητοι*, ebend. 471f. Zu Adrastos sagt der Chor: *ἔρημά σ' ἁ πολύστονος Οἰδίποδα δώματα λιποῦσ' ἦλθ' Ἐρινύς*, *Eur. Suppl.* 835f. Polyneikes klagt dem Oidipus sein Schicksal: *ὧν ἐγὼ μάλιστα μὲν τὴν σὴν Ἐρινὺν αἰτίαν εἶναι λέγω*, *Soph. Oed. Col.* 1299.

Ehe. Kinder.

Daſs im alten Epos die Ehe des Oidipus mit seiner Mutter kinderlos war, ist oben Sp. 701 bemerkt worden. Die *Oidipodie* nannte als zweite Gattin des Oidipus und Mutter der vier Kinder (Antigone, Ismene, Eteokles und Polyneikes) die Euryganeia, die Tochter des Hyperphas, *Paus.* 9, 5, 11; *Peisand.* im *Schol. Eur. Phoen.* 1760 p. 414, 29 (*Εὐρυγάνη παρθένος*); *Pherekydes* (*fr.* 48) im *Schol. Eur. Phoen.* 53, der sie Tochter des Periphas nennt; bei *Apollod.* 3, 5, 8 heiſst sie Tochter des Teuthras (*O. Müller, Orchomenos* 226, 6 versteht unter diesem Teuthras den König von Thespiai, während *Welcker* 2, 314, 3; *Schneidewin* 165, 1; *Bethe* 24, 36 mit *Aegius* Teuthras in Hyperphas ändern); vgl. *Schol. Eur. Phoen.* 13: *καὶ τὸν Οἰδίποδα δέ φασιν Ἐπικάστην τε τὴν μητέρα γεγαμηκέναι καὶ Εὐρυγάνην*. Der Maler Onasias, ein Zeitgenosse Polygnots (*Paus.* 9, 4, 2), hatte im Tempel der Athena Areia in Plataiai gemalt *κατηφῆ τὴν Εὐρυγάνειαν ἐπὶ τῇ μάχῃ τῶν παίδων*, *Paus.* 9, 5, 11, im Anschluſs, wie aus *Paus.* a. a. O. hervorgeht, an die *Oidipodie*, *Müller, Orchomenos* 226; *Bethe* 25. Nach einigen war Euryganeia eine Schwester der Iokaste, *Schol. Eur. Phoen.* 53. So kennt das

alte Epos das Grausigste von der blutschänderischen Ehe, die Frucht von Kindern, nicht; diese begegnet erst in der Tragödie, zuerst bei *Aesch. Sept.* 906. 1015 f. *Kirchh.* Ein anderer Versuch, der Ehe des Oidipus das Furchtbare zu benehmen, ist die Annahme des Genealogen *Epimenides* im *Schol. Eur. Phoen.* 13, daſs Oidipus der Sohn des Laios und der Eurykleia, Epikaste aber die zweite Frau des Laios gewesen sei, so daſs Oidipus nicht seine wirkliche, sondern nur seine Stiefmutter geheiratet habe. Noch eine andere Version begegnet bei *Pherekydes* (*fr.* 48) im *Schol. Eur. Phoen.* 53: *Οἰδίποδι Κρέων δίδωσι τὴν βασιλείαν καὶ τὴν γυναῖκα Λαΐου, μητέρα δ' αὐτοῦ Ἰοκάστην, ἐξ ἧς γίνονται αὐτῷ Φράστωρ καὶ Λαόνυτος* (*Λαόρνυτος Valcken.*), *οἳ θνήσκουσιν ὑπὸ Μινυῶν καὶ Ἐργίνου. ἐπεὶ δὲ ἐνιαυτὸς παρῆλθε, γαμεῖ ὁ Οἰδίπους Εὐρυγάνειαν τὴν Περίφαντος, ἐξ ης γίνονται αὐτῷ Ἀντιγόνη καὶ Ἰσμήνη .... Ἐτεοκλῆς καὶ Πολυνείκης. ἐπεὶ δὲ Εὐρυγάνεια ἐτελεύτησε, γαμεῖ ὁ Οἰδίπους Ἀστυμέδουσαν τὴν Σθενέλου.* Darnach hätte Oidipus drei Frauen gehabt, von denen ihm Iokaste den Phrastor und Laonytos, Euryganeia die vier gewöhnlich genannten Kinder geboren hätte. *Sterk, De Labdacid. hist.* 70; *Welcker* 1, 258, 413; 2, 315, 5; *Bethe* 24 beziehen die Worte *ἐξ ἧς γίνονται αὐτῷ Φράστωρ κ. τ. λ.* nicht auf Oidipus, sondern auf Laios; doch hat gegen diese Auffassung *Schneidewin* 165 mit Recht gewichtige Bedenken erhoben, und in der That erfordert der Zusammenhang gebieterisch, *αυτῷ* auf Oidipus zu beziehen. Eines freilich erregt Bedenken in dem Bericht des *Pherekydes*: das Schweigen über das Ende der Iokaste, das umsomehr befremdet, als *Pherekydes* kurz darauf den Tod der Euryganeia berichtet; auch ist nicht klar, worauf sich die Worte '*ἐπεὶ δὲ ἐνιαυτὸς παρῆλθε*' beziehen, am einfachsten doch auf das Ende der Iokaste, und gerade davon schweigt *Pherekydes*; möglicherweise liegt uns sein Bericht nicht unversehrt vor. Die von *Pherekydes* bezeugte Ehe des Oidipus mit Astymedusa kennt auch das *Schol. Hom. Il.* 4, 376 (= *Eudocia* 728 p. 517), vgl. *Eust.* ad *Hom. Il.* 369, 4: *Οἰδίπους ἀποβαλὼν Ἰοκάστην ἐπέγημεν Ἀστυμέδουσαν, ἥτις διέβαλε τοὺς προγόνους ὡς πειράσαντας αὐτήν.* Nach dieser Sage, die die bei *Pherekydes* zwischen Iokaste und Astymedusa stehende zweite Gattin des Oidipus Euryganeia nicht erwähnt, müſsten die Kinder von Iokaste geboren sein. *Welcker* 2, 315, 5 sieht in Astymedusa nur eine genealogische Variante für Euryganeia, und *Pherekydes* hat nach ihm diese Variationen in der Weise verbunden, daſs er die Astymedusa zur dritten Frau gemacht hat. Ansprechend, aber durch zu gewaltsame Mittel, sucht *Bethe* 26 f. den Bericht des *Pherekydes* mit *Schol. Hom. Il.* a. a. O. zu verbinden: bei *Pherekydes* soll in den Worten *ἐπεὶ δὲ Εὐρυγάνεια ἐτελεύτησε* das letzte Wort verdorben sein, und im *Homerscholion* setzt er statt *Ἰοκάστην* ein *Εὐρυγάνειαν* (Euryganeia war verschollen, dagegen kannte jeder von der Schule her Iokaste als Gattin und Mutter des Oidipus: die Einsetzung [durch spätere Grammatiker oder Schreiber] dieses Namens lag also sehr nahe) und erklärt *ἀποβαλών* nicht 'nach dem Verluste', sondern 'nach der Verstoſsung'. Bei der Dürftigkeit der Überlieferung müssen wir verzichten Genaueres festzustellen. Das *Schol. Eur. Phoen.* 26, das den Laios beim Raube des Chrysippos von Oidipus getötet werden läſst (oben Sp. 708), führt fort: *αὐτὸν* (*Οἰδίποδα*) *τῇ δὲ Ἰοκάστῃ ἐλθούσῃ* (cod.: *τὴν δὲ Ἰοκάστην ἐλθοῦσαν*) *ἐπὶ τὴν κηδείαν τοῦ νεκροῦ μιγέντα γεννῆσαι τοὺς παῖδας, ὕστερον δὲ λύσαντα τὸ αἴνιγμα γνωρισθῆναι.* Merkwürdig ist die hier erzählte Reihenfolge: das Lösen des Sphinxrätsels nach der Hochzeit, das zugleich als Grund der *γνώρισις* angegeben wird; merkwürdig ist auch der Ausdruck *μιγέντα γεννῆσαι τοὺς παῖδας*, als habe Oidipus alle vier Kinder zugleich (vgl. *Schneidewin* 194) erzeugt. Übrigens läſst diese Erzählung den Charakter der Iokaste, die zur Bestattung ihres Gatten kommt und sich einem fremden Mann hingiebt, in schlechtem Lichte erscheinen. Die Zahl und die Namen der Kinder des Oidipus stehen fest; die im *Schol. Eur. Phoen.* 53 neben Antigone und Ismene als Tochter der Euryganeia und des Oidipus erwähnte *Ἰοκάστη* (der Name steht im *Cod. Marcian.* 471; *cod. Vatic.* 909 und *cod. Paris.* 2713, während er im *cod. Taurin.* B IV, 13 fehlt) wird von *Schwartz* und den früheren Herausgebern als Interpolation ausgeschieden. Von den Söhnen ist Eteokles der ältere nach *Eur. Phoen.* 71 und *Schol. Diodor.* 4, 65; *Schol. Hom. Il.* 4, 376 = *Eudocia* 728 p. 517; *Hypoth. Aesch. Sept.* p. 45 a. E. *Dindorf; Stat. Theb.* 2, 428; *Welcker* 2, 341, der dies für die ältere Sage hält, anders *Bethe* 107; dagegen läſst *Sophokles* (*Oed. C.* 375. 1295; vgl. *Schol. Eur. Phoen.* 71; *Hypoth. Aesch. Sept.* p. 44 a. E. *Dind.*) den Polyneikes den älteren sein. Nach *Lysimachos fr.* 6 (*F. H. G.* 3, 337) im *Schol. Eur. Phoen.* 13 lieſs Oidipus auf Grund eines Orakelspruches, daſs seine Söhne im Wechselmord fallen würden, den Polyneikes, nach *Kastor ebend.* beide Söhne aussetzen; weiteres hierüber ist nicht bekannt; doch ist hierin offenbar ein Gegenstück zu der Aussetzung des Oidipus durch Laios zu erkennen. Von den Töchtern ist Antigone durchgängig die ältere, *Soph. Antig.; Eur. Phoen.* 58.

Entdeckung des Frevels. Blendung.

Bei *Homer Od.* 11, 274 heiſst es nur, daſs die Götter alsbald nach der Hochzeit den Frevel den Menschen kund machten (s. oben Sp. 701), über das 'wie' erfahren wir nichts, ebenso schweigen *Pindar, Aischylos, Euripides.* In der *Oidipodie* (*Schol. Eur. Phoen.* 1760 p. 414, 20 ff.) war erzählt, daſs Oidipus nach der Hochzeit ('*μετὰ ταῦτα*', also wohl bald darauf) mit Iokaste zu Wagen nach dem Kithairon fuhr, um dort gewisse Opfer darzubringen, — wem?, ist nicht gesagt, doch ist mit Sicherheit anzunehmen, daſs sie der Hera *γαμοστόλος* (oben Sp. 704; *Bethe* 9 f., vgl. auch d. A. Hera Bd. 1 Sp. 2080, 61 ff.) galten, um ihren Segen

für die junge Ehe zu erbitten. Auf der Rückkehr kommen sie an der *σχιστὴ ὁδός* vorbei; Oidipus erinnert an sein Zusammentreffen mit Laios und zeigt seiner Gattin die Stätte und den Gürtel, den er einst dem erschlagenen Laios abgenommen hatte. Iokaste erkennt in Oidipus den Mörder ihres ersten Gatten, aber sie schweigt; denn sie weiſs nicht, daſs er auch ihr Sohn ist. Darauf (wieder '*μετὰ ταῦτα*') kommt ein alter Pferdehirt von Sikyon, erzählt dem Oidipus, wie er ihn einst gefunden, aufgenommen und der Merope übergeben habe, zeigt zum Beweis der Wahrheit für seine Aussage die Windeln und Stachelknebel (*κέντρα*) und fordert Lohn für die Erhaltung des Lebens (*ζωάγρια*, das *Maaſs* 5 richtig gegen *Bethe* 6 erklärt); so kommt alles ans Licht, Iokaste stirbt (wohl durch eigene Hand), Oidipus blendet sich und heiratet später die Euryganeia (s. ob.). *Hygin. f.* 67, dessen Erzählung schon aus der Erwähnung Sikyons auf eine alte Quelle hinweist, berichtet: *Dum haec Thebis geruntur, Corintho Polybus decedit; quo audito Oidipus moleste (moeste Schmidt) ferre coepit existimans patrem suum obisse; cui Periboea de eius suppositione palam fecit. †Id Itemales† senex qui eum exposuerat, ex pedum cicatricibus et talorum agnovit Lai filium esse.* Damit ist zu verbinden das von *Niebuhr* in einem Palimpseste der Vaticana entdeckte Fragment bei *Schmidt, Praef. Hygin.* 49: *en incidit Thebis sterilitas et pestilen[tia ob Oidipodis scelera?] .... interim Eriboia Polybi regis uxor [quae ista omnia cogno?]verat, Sicyone Thebas venit eique de [eius suppositione palam f?]ecit. Emmoenetes senex* [vielleicht ist zu lesen: *fecit.* ⟨*It*⟩*em Menoetes* (so steht schon, wie ich nachträglich sehe, bei *Robert, Homer. Becher* 78) *senex, qui eum [exposuerat pedum cica]tricem cognovit: Lai filium esse dixit.* Also Periboia kommt, wohl um den Tod des Polybos zu melden, nach Theben, erzählt dem Oidipus, daſs er nicht ihr leibliches Kind sei, und durch den thebanischen Hirten kommt die ganze Wahrheit an den Tag. Manche Züge aus der Erzählung des *Schol. Eur. Phoen.* 1760 und *Hygins* finden sich bei *Sophokles* wieder: wie dort der Hirt von Sikyon, der den ausgesetzten Oidipus gefunden, so kommt bei *Soph. Oed. R.* 924ff. der korinthische (denn bei *Soph.* ist, wie oben gezeigt, an Stelle Sikyons Korinth getreten) Hirt, dem Oidipus einst übergeben worden war, nach Theben. Ist es auch im *Schol. Eur.* a. a. O. nicht gesagt, so ist doch mit Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daſs er, wie bei *Sophokles*, das Ableben des Polybos gemeldet hat. Wie ferner bei *Hygin.* der thebanische Hirt den ihm zur Aussetzung übergebenen Oidipus erkennt, so enthüllt er auch bei *Soph.* 1141ff., wenn auch gezwungen, die Wahrheit. Bei *Malalas* 51f.; *Cedren.* 45f.; *Joh. Ant. fr.* 8 fragt einst Iokaste, nachdem sie 19 Jahre mit Oidipus verheiratet ist — lange Zeit bei *Soph.* 561 — nach seiner Abstammung; Oidipus nennt seinen Pflegevater Meliboios; Iokaste läſst diesen kommen, und durch seine Aussage kommt alles an den Tag. Oidipus den thebanischen Hirten über den Tod des Laios befragend dargestellt auf dem lateranensischen Sarkophagdeckel, *Robert, Homer. Becher* 80. Nach der späten Erzählung beim *Mythogr. Vat.* 2, 230 erkennt Iokaste selbst beim zufälligen Erblicken der Narben an den Füſsen des Oidipus die Wahrheit. Daſs die Schenkung der dem Laios abgenommenen Maultiere (*Nikol. Damasc. fr.* 15) bez. des Wagens (*Eur. Phoen.* 45) an Polybos auch eine Rolle in der Entdeckung gespielt hat, ist mit *Schneidewin* 177 und *Bethe* 164, 6 anzunehmen. Über die Frage, ob für *Homer* schon die Blendung des Oidipus anzunehmen sei, s. oben Sp. 701. Daſs die *Thebais* sie kennt, ist mit *Welcker* 2, 337; *Schneidewin* 166 a. E. *Bethe* 104 als sicher anzunehmen; für die *Oidipodie* ist sie bezeugt durch *Schol. Eur. Phoen.* 1760 p. 414, 29. Es erwähnen sie ferner *Aesch. Sept.* 768 *Kirchh.*; *Soph. Oid. R.* 1270; *Eur. Phoen.* 61. 327. 870. 1613; *Hellanikos fr.* 12; als Werkzeug benutzt Oidipus die goldenen Spangen von dem Chiton der Iokaste, *Soph. Oid. R.* 1268f.; *Hyg. f.* 67; *Eur. Phoen.* 62 oder Nägel (*ἧλος*), *Joh. Ant. Malal. Cedr.* a. a. O. Nach *Bethe* 104 war Oidipus als Sohn der verpflichtete Rächer des Laios: durch die Blendung vollzieht er wenigstens symbolisch die Rache an sich selbst. Der blinde Oidipus (oder Phineus?) ist vielleicht zu erkennen auf einem Vasenfragment, *Macpherson, Antiquit. of Kertsch* pl. 8. *Walters, Catal. of the greek and etruscan vases in the Brit. Mus.* 4 (1896), p. 255 nr. 1052. Doch lassen nicht alle Quellen den Oidipus sich selbst blenden: nach *Schol. Eur. Phoen.* 61 wurde er blind in Erfüllung des Fluches, den er gegen sich selbst aussprach; nach *Schol. Eur. Phoen.* 26 blendete ihn Polybos *τοὺς περὶ τῆς πατροκτονίας χρησμοὺς ἀκούσας* vgl. ob. Sp. 707. Die Blendung durch Polybos muſs aus innerer Wahrscheinlichkeit erfolgt sein, bevor Oidipus den Laios erschlug und seine Mutter heiratete; wie aber der blinde Oidipus den Totschlag verübte, darüber lassen sich nur unsichere Vermutungen anstellen; an eine Begegnung in der Schiste ist nicht zu denken; vielleicht erfolgte der Vatermord am Hofe des Pelops, und dort ist dann wohl auch die Begegnung des Oidipus mit Iokaste zu denken (vgl. oben Sp. 728). In seinem *Oidipus* (*fr.* 61) lieſs *Euripides* den Oidipus durch die *θεράποντες* des Laios töten; zwei Verse sind erhalten: '*ἡμεῖς δὲ Πολύβου παῖδ' ἐρείσαντες πέδῳ ἐξομματοῦμεν καὶ διόλλυμεν κόρας*'. Diese Stelle giebt mehr als ein Rätsel auf; sicher ist nur, daſs Oidipus noch nicht als Sohn des Laios erkannt ist. Aber wann erfolgt die Blendung? Doch wohl nicht, wie *Welcker* will, als Oidipus König von Theben war; denn wie sollten Diener sich am Könige vergreifen? Vgl. auch *Bethe* 69, 40[2]. Man könnte annehmen, daſs Oidipus durch die Diener des Laios auf seinen eigenen Befehl geblendet wird; es ist bekannt, wie gern und absichtlich *Euripides* Neuerungen einführte. Bei *Soph. Oed. R.* 814ff. ahnt Oidipus, daſs er der Mörder des Laios sei, ohne zu wissen, daſs dieser sein Vater ist, aber schon der Gedanke, daſs er den ersten Gemahl seines Weibes erschlagen hat,

ist ihm so grausig, dafs er ausruft (v. 830ff.): *μὴ δῆτα, μὴ δῆτ', ὦ θεῶν ἁγνὸν σέβας, ἴδοιμι ταύτην ἡμέραν κ. τ. λ.* Hieran anknüpfend könnte *Euripides* gedichtet haben: Oidipus erkennt, dafs er der Mörder des Laios ist, dessen Witwe sein Weib geworden; zur Sühne läfst er sich blenden, und der blinde Oidipus erst erfährt die schaurige Wahrheit. Hierin würde eine Steigerung des Tragischen liegen, die der schon von den Alten beobachteten (*Hypoth. Eur. Phoen.* p. 243, 1 *Schwartz*) Vorliebe des *Euripides* für die *περιπαθὴς τραγῳδία* wohl ansteht. Die Unterredung des Oidipus mit dem blinden Seher Teiresias, der dem König das ihm bevorstehende Geschick verkündet, ist nach *Overbeck* S. 62ff. nr. 75 auf einem Vasengemälde (*Rochette, Monum. inéd.* pl. 78. *Overbeck* Taf. 2, 11) im Anschlufs an *Soph. Oed. R.* 316ff. dargestellt, und zwar in Gegenwart der Iokaste (Dirke, *Panofka, Arch. Zeit.* 3 [1845], 54) und dreier Götter, des Apollon Ismenios, der Athena Onkaia und der Aphrodite. Es bleibt freilich auch noch die Möglichkeit übrig, dafs Oidipus sofort nach der Tötung des Laios von dessen Dienern ergriffen und geblendet wird. — Als Lokal würde dann, wie man aus den Worten *Πολύβου παῖς* schliefsen mufs, die Stelle in Betracht kommen, an der nach peloponnesischer Sage Oidipus den Laios beim Raub des Chrysippos erschlug; denn da Laios sich längere Zeit am Hofe des Pelops aufgehalten, so kennen seine Diener auch den Oidipus, der gleichfalls dort weilte, während er bei der Begegnung in der Schiste für sie ein Unbekannter ist. Über den weiteren Fortgang der Handlung, zumal über des Oidipus Ehe mit Iokaste, tappen wir ebenso im Dunkeln, wie bei der Erzählung des Nikolaos Damaskenos (ob. Sp. 711f.), nach der Oidipus den Laios vor den Augen der Iokaste erschlägt: man wundert sich, dafs Iokaste den Mörder, als er ihr später wieder vor Augen tritt — denn dies mufs doch geschehen sein, wenngleich des *Nikolaos* Erzählung nicht so weit reicht —, nicht wiedererkennt. Auf die Blendung des Oidipus durch die Diener des Laios auf Befehl des Kreon hat man die Reliefdarstellung zweier etruskischer Aschenkisten (*Overbeck* Taf. 2, 12 S. 67f. und daselbst die ältere Litteratur; s. aufserdem *Baumeister* 1268 S. 1052. *Körte, I Rilievi delle Urne Etrusche* 2 tav. 7, 1 p. 21ff. tav. 105, 2 p. 24. *Robert, Homer. Becher* 79) bezogen, während *Bethe* 69, 40 dagegen, wie mir scheint, beachtliche Einwendungen erhebt.

Verfluchung der Söhne.

Den Zwist der Oidipussöhne, allerdings ohne ihn als Folge des Fluches des Oidipus hinzustellen, kennt schon *Hes. Op.* 162. Die *Thebais* enthielt den erhaltenen Fragmenten nach zwei, nach *Welcker's* 2, 335f. Rekonstruktion drei Flüche des Oidipus. Bei *Athen.* 11, 465e (vgl. *Eust. ad. Hom. Od.* 1684, 7f. *O. Müller, Orchomenos* 225f.) wird als Grund des ersten Fluches angeführt, dafs Polyneikes (ohne dafs der Bruder es hinderte) dem blinden (s. ob. Sp. 730 u. *Welcker* 2, 337) Vater einst die aus dem Schatze des Kadmos stammenden Familienkleinode, einen silbernen Tisch und einen goldnen Pokal, vorsetzte, was Oidipus verboten hatte, wie *Athen.* a. a. O. hinzufügte. Als dieser die *τιμήεντα γέρα πατρὸς ἑοῖο* erkannte, ergrimmte er und fluchte seinen Söhnen, dafs sie nicht in Frieden (*φιλότητι*) das väterliche Erbe teilen, und dafs immer Krieg und Kampf unter ihnen herrschen solle. Nach *Welcker* 2, 334 mufste Oidipus in dem Vorsetzen der Kleinode, die an den erschlagenen Laios erinnerten, einen höhnenden Vorwurf und Unehrerbietigkeit erblicken. *Welcker* 2, 336, 33 weist auch auf *Hom. Il.* 16, 225ff. hin, wo Achilleus aus der Lade der Thetis einen Becher entnimmt, aus dem niemand trank und aus dem er keinem der Götter aufser Zeus spendete; ein solch hochehrwürdiges Stück war auch der Becher des Oidipus, nicht zum Gebrauche bestimmt, und niemand aufser Oidipus war befugt, ihn anzurühren. Der zweite, viel schrecklichere Fluch wird aus der *Thebais* im *Schol. Soph. Oed. Kol.* 1375 angeführt: die Söhne pflegten dem Vater von jedem Opfertier den Rücken (das Ehrenstück, *Welcker* 2, 337f., *Bethe* 102f.) zu schicken; einst jedoch sendeten sie ihm, aus Vergefslichkeit oder einem andern Grunde, das Hüftstück; als Oidipus dies wahrnahm, warf er das Hüftstück weg, rief aus: 'Weh mir, zum Schimpfe haben die Söhne mir es gesendet', und flehte zu Zeus und den andern Göttern, dafs sie im Wechselmord zum Hades eingehen möchten; vgl. *Aesch. Sept.* 768ff.: *τέκνοισιν δ' ἀρὰς ἐφῆκεν ἐπικότους τροφᾶς . . . καί σφε σιδαρονόμῳ διὰ χερί ποτε λαχεῖν κτήματα.* Dieselbe Erzählung findet sich auch bei *Zenob.* 5, 43. *Eust.* ad *Hom. Od.* 1684, 9; vgl. auch *Eur. Phoen.* 874ff. *οὔτε γὰρ γέρα πατρὶ . . . διδόντες ἄνδρα δυστυχῆ ἐξηγρίωσαν. ἐκ δ' ἔπνευσ' αὐτοῖς ἀρὰς δεινὰς νοσῶν τε καὶ πρὸς ἠτιμασμένος* und *Theodor. Graec. affect. curat.* p. 117 *Schulze* = *Migne, Patrol. Ser. Graec.* 83 p. 1021c: *Οἰδίπου παῖδες τὸν πατέρα μὲν κατέλιπον ἀτημέλητον κ. τ. λ.* Auch bei *Eur. Phoen.* 68 findet sich der Fluch: *θηκτῷ σιδήρῳ δῶμα διαλαχεῖν τόδε* (vgl. *Eur. Suppl.* 150, wo es heifst, Polyneikes habe wegen der *ἀραὶ πατρῷαι* Theben verlassen, um nicht seinen Bruder zu töten), doch wird er damit motiviert, dafs die herangewachsenen Söhne, um sein Geschick in Vergessenheit zu bringen, ihn im Palaste eingeschlossen hielten, 64ff. 327. 873 und *Schol.* 875 und *Schol.* 1539ff. 1611. *Diodor.* 4, 65. *Stat. Theb.* 1, 49. 8, 241. 11, 580; vgl. den *Myth. Vat.* 2, 230, der den Oidipus in *domo subterranea* sterben läfst. Bei *Soph. Oed. Col.* 1375 (vgl. 1356. 1363. *Zenob.* 5, 43. *Apollod.* 3, 5, 9) flucht Oidipus den Söhnen, weil sie ihn aus Theben vertrieben, bez. seine Vertreibung nicht gehindert haben. Im *Schol. Hom. Il.* 4, 375 schliefslich = *Eudocia* 728 p. 517 *Flach*, das nach *Bethe* 26f. den Inhalt der Oidipodie wiedergiebt, wird als Motiv für den Fluch (*δι' αἵματος παραλαβεῖν τὴν ἀρχήν*) die Verläumdung der Söhne durch ihre Stiefmutter Astymedusa, dafs sie ihrer Ehre nachstellten,

angegeben. Abzulehnen sind mit *Overbeck* 68 f. die auf den seinen unerwachsenen Söhnen fluchenden Oidipus bezogenen Darstellungen. Eine Neuerung des **Euripides** ist es, wenn er in den *Phoinissen* den Oidipus den Tod seiner Söhne erleben läfst, ebenso wie die Iokaste. Da auch für die *Oidipodie* aus *Paus.* 9, 5, 11 bezeugt ist, dafs seine zweite Frau Euryganeia den Tod der Söhne erlebt hat, so schliefst *Bethe* 105 f., dafs sowohl in der *Oidipodie* als in der *Thebais* Oidipus den Tod der Söhne und die Erfüllung seines Fluches gesehen hat. Auf dem Fragment einer megarischen Schale (*Robert, Homerische Becher* 59 f. *Wiener Vorlegebl.* 1889, Taf. 9, 13. *Arch. Zeit.* 1873, 109. *Class. Rev.* 1888, 328. *Walters, Catal. of the greek and etruscan vases in the Brit. Mus.* [1896], 4 p. 254 f. nr. 105, 1) ist nach *Eur. Phoen.* 1481 ff. 1693 ff. Oidipus dargestellt, wie er begehrt die Leichen der Iokaste und seiner Söhne zu sehen; die Inschrift lautet: *Οἰδί]πους κελεύει [ἄγειν πρὸς τὸ π]τῶμα τῆς αὐτοῦ μητ[ρός τε καὶ] γυναικὸς καὶ τῶν υἱῶ[ν:* erhalten ist noch der Oberkörper des Oidipus, der in gebückter Haltung, nach Art der Blinden mit weit vorgebeugtem Haupte lauschend und mit der vorgestreckten Linken tastend vorwärtsschleicht. Auf etruskischen Aschenkisten (*Körte, I rilievi delle urne etrusche* Taf. 17, 1. 2 [= *Dütschke, Antike Bildwerke in Oberitalien* 2, 353 p. 152] Taf. 20, 7. 8. 18, 3 [= *Overbeck* Taf. 5, 14]. 18, 4. *Körte* a. a. O. p. 47 ff.) ist der greise Oidipus zwischen den sterbenden Söhnen dargestellt; fackeltragende Erinyen rahmen die Darstellung ein; vgl. oben Bildwerke zur Sphinxsage nr. 1. 2. 76. *Körte* a. a. O. 52 meint, dafs diese Darstellungen auf des *Euripides Phoinissen* zurückgehen, während *Bethe* 106, 44 als Quelle die *Thebais* für möglich hält. Interessant ist von diesen Darstellungen vor allem die auch bei *Overbeck* Taf. 5, 14 abgebildete, auf der Oidipus nur bis an die Knie den Boden überragend (zur Darstellung vgl. z. B. die dem Erdboden entsteigende Gaia Bd. 1 Sp. 1580) dargestellt ist. Am wahrscheinlichsten erscheint mir trotz des Einspruches von *Overbeck* 140 die Erklärung von *O. Müller, Handbuch der Archäol.*[2] 644 § 412, 3, dafs die Gestalt des Oidipus den Fluch wiederholend aus dem Boden steigt. Ich weise auf *Seneca Oed.* 620 ff. hin, wo der Geist des Laios aus dem Orcus heraufbeschworen wird, um seinen Mörder anzugeben.

Auswanderung. Tod bez. Entrückung. Grab.

Das alte Epos läfst, wie oben (Sp. 702) gezeigt, den Oidipus in Theben sterben, eine Version, die von späten Schriftstellern, wie *Joh. Ant.* fr. 8 (*πήξας τοὺς ὀφθαλμοὺς ἀπέθανεν ἅμα μητρὶ Ἰοκάστῃ*). *Malal.* 51. *Cedren.* 1, 45. *Mythogr. Vat.* 2, 230 wieder aufgenommen worden ist. Auch *Soph. Ant.* 50 ff. fällt abweichend von der von *Sophokles* im *Oed. R.* und *Oed. Col.* befolgten Mythopoiie der Tod des Oidipus mit seiner Selbstblendung zusammen; vgl. *Hygin. f.* 242 *Oedipus ipse se occidit ablatis oculis.* Nach *Lysimachos* im *Schol. Soph. Oed. Col.* 91 = *fr.* 6 *F. H. G.* 3, 336 wollten seine Freunde ihn in Theben bestatten; die Thebaner liefsen es aber nicht zu, da sie den Oidipus wegen seines Schicksals und seiner Thaten für gottlos hielten; so bestatteten die Freunde ihn in einem unbedeutenden Ort Boiotiens, mit Namen *Κεός*. Da die Einwohner dort aber von Unheil heimgesucht werden und die Schuld daran in dem Grabe des Oidipus suchen, veranlassen sie dessen Freunde den Toten wieder zu entfernen; diese schaffen ihn nach Eteonos in Boiotien und bestatten ihn nachts, ohne Kenntnis davon zu haben, im Heiligtum der Demeter. Als dies ruchbar wird, fragen die Eteoner den Apoll um Rat; er antwortet: *μὴ κινεῖν τὸν ἱκέτην τῆς θεοῦ, διόπερ αὐτοῦ τέθαπται.* So bleibt Oidipus dort bestattet, *O. Müller, Aeschylos Eumeniden* 170. Auch *Paus.* 1, 28, 7 berichtet, dafs er nach sorgfältiger Forschung gefunden habe, dafs die Gebeine des Oidipus aus T h e b e n nach Athen gebracht worden seien, und dafs sich dort innerhalb des Tempelbezirks der *Σεμναί*, der auf der Ostseite des Areopags lag (vgl. *Thuk.* 1, 126. *Arist. Thesm.* 224. *Equ.* 1312, wonach ihr Tempel als Zufluchtsort galt), ein *μνῆμα Οἰδίποδος* befand. Auf welche Quelle die Notiz des *Pausanias* (vgl. auch *Val. Max.* 5, 3 ext. 3) zurückgeht, wissen wir nicht. *v. Wilamowitz, Aus Kydathen* 103 und Anm. 13 hält es für undenkbar, dafs Oidipus' Grab am Areiopag jünger sei als die Sage von Kolonos (s. unten), erst seitdem die Themistokleische Mauer den Areiopag mit einschlofs, seien die *Σεμναί* und das Oidipusgrab hinaus nach Kolonos verlegt worden. Auch ich bin dieser Ansicht und möchte sie noch durch folgenden Hinweis stützen: die älteste Sage läfst den Oidipus in Theben sterben und begraben werden, die uns durch die Tragödie geläufige Form ihn nach Athen kommen und hier begraben werden; dies ist ein schroffer Bruch mit der alten Tradition, wenn ich auch gern zugeben will, dafs man daran keinen Anstofs zu nehmen braucht. Aber wenn eine Form der Sage vorlag, jünger als das alte Epos und älter als die Tragödie, eben jene von *Paus.* a. a. O. überlieferte, die die Gebeine des Oidipus von Theben nach Athen überführen liefs, so schlägt diese die vermittelnde Brücke zwischen altem Epos und Tragödie, und von der Tradition, die die Gebeine des Oidipus nach Athen bringen liefs, war es nur noch ein Schritt weiter, den O i d i p u s selbst dorthin kommen zu lassen. Nach a t t i s c h e r Sage, die *Androtion* im *Schol. Hom. Od.* 11, 271 (vgl. *Apollod.* 3, 5, 9) berichtet, kommt Oidipus, von Kreon vertrieben, nach Attika nach *Ἱππεὺς Κολωνός* (*Κολωνὸς ἵππιος Paus.* 1, 30, 4. *Pollux* 7, 132; vgl. *Cic. de finib.* 5, 1, 3. *Schol. Stat. Theb.* 12, 510); als Schutzflehender sitzt er in dem Tempel der D e m e t e r und der A t h e n a *Πολιοῦχος*. Kreon versucht mit Gewalt ihn zurückzuführen, wird aber daran von Theseus gehindert. Als Oidipus *διὰ γῆρας* (bei *Apollod.*: *μετ' οὐ πολὺν χρόνον ἀπέθανεν*) stirbt, ermahnt er den Theseus keinem der Thebaner sein Grab zu zeigen. Die Sage von der Auswanderung des Oidipus und seinem Tode

in Attika scheint zur Zeit, da *Euripides* die *Phoinissen* schrieb, schon gang und gäbe gewesen zu sein und dann von *Sophokles* zur herrschenden erhoben worden zu sein, vgl. *v. Wilamowitz, Aus Kydathen* a. a. O. In den *Phoinissen* 1703 ff. spricht Oidipus von einem Orakelspruch des Apollon *ἐν ταῖς Ἀθήναις κατθανεῖν μ' ἀλώμενον* und antwortet auf die Frage der Antigone, wer ihn aufnehmen würde, *ἱερὸς Κολωνός, δώμαθ' ἱππίου θεοῦ*; hier ist also Poseidon die aufnehmende Gottheit. Bei *Sophokles* im *Oidipus ἐπὶ Κολωνῷ* kommt der blinde, vertriebene Oidipus, von Antigone geleitet, nach Attika und ruht sich, ohne es zu vermuten, im Haine der *Σεμναί* aus, wo ihm nach Apollons Spruch (v. 86 ff.) Erlösung zu teil werden soll; vergebens suchen ihn, den von Theseus Geschützten, Kreon durch Drohungen und Gewalt (v. 727 ff.) und sein Sohn Polyneikes durch Bitten (v. 1254 ff.) zur Rückkehr zu bewegen, um des Heiles, das sich an sein Grab knüpfen soll, teilhaftig zu werden; Oidipus bleibt fest, und das Heil, das von seinem Grabe ausgehen wird, soll den Athenern zu Gute kommen, während er den Thebanern Verderben bringen wird, v. 92 f. 287 f. 389. 409 ff. 576 ff. 621 ff. 787 ff. *Schol. Soph.* a. a. O. 287. 457. *Aristid. or. Plat.* 2 p. 172. *Schol. Aristid.* p. 560 *Dindorf*; daher soll die Grabstätte geheim gehalten werden, damit niemand den kostbaren Besitz entführen kann, v. 1522 ff. *Rohde, Psyche* 536, 3. 152. *O. Müller, Eumeniden* 172. Die früher auf Oidipus auf Kolonos bezogene Darstellung einer apulischen Vase (abgeb. *Millingen, Peintures de vases grecs [= Reinach, Bibl. des monuments figurés II]* Taf. 23 und A, 3. *Wiener Vorlegebl.* B 4, 1. *Eranos Vindobonensis* 272, vgl. *Panofka, Arch. Zeit.* 3 (1845) S. 53. *Michaelis, Annali* 1871, 188, 49) ist nach *E. Loewy, Eranos Vind.* a. a. O. 273 f., der die Darstellung auf Thyestes und Pelopia bezieht, abzulehnen; daselbst auch weitere Litteraturangaben. Ebensowenig sind Oidipus, Antigone und Ismene auf Kolonos zu erkennen auf einem pompeianischen Monochrom, wie *Thiersch, Dissert., qua probatur veterum artificum opera veterum poetarum carminibus optime explicari* Taf. 3 p. 18 und *Feuerbach, Der vatik. Apoll* 2, 323 wollten; s. *Overbeck* p. 73. *Helbig, Wandgemälde Campaniens* 1405 p. 328. Unsicher ist ferner auch die von *Froehner, Catal. Gréau* nr. 361 (vgl. *Revue archéol.* 19 (1892), 153 Anm. 5) verzeichnete '*prétendu groupe l'Oedipe et Antigone*'. Abzulehnen ist auch mit *Overbeck* 70 ff. das von *Winckelmann, Alte Denkmäler der Kunst* (übersetzt von *Brunn*) 2, p. 25 f. nr. 104, auf Oidipus' Sühnung im Haine von Kolonos bezogene Relief. Nach *Sophokles* v. 1661 f. 1681. 1649 wird Oidipus ohne Tod den Lebenden entrückt, *Kretschmer, Die griech. Vaseninschr.* 191, 3. *Rohde, Psyche* 171 f., vgl. 107, 1: „Nur einen einzigen enthebt die Gnade der Gottheit dem Loose menschlicher Vergänglichkeit, wenn sie den schwergeprüften Oidipus im Haine der Erinyen ohne Tod dem irdischen Leben entrückt . . . . . ihn erhöht die Gottheit zum ewig lebendigen Heros, minder fast ihm selbst zu seliger Genugthuung als zum Heil des attischen Landes, des Landes der Menschlichkeit, das den Unglücklichen schützt und aufnimmt, und für immer seine Segenskraft festhalten wird. Wie es einst der Gottheit gefallen hat, den Schuldlosen in Frevel und Leiden zu verstricken, so gefällt es ihr nun, den Leidgeschlagenen, ohne neues und hohes Verdienst von seiner Seite, zu übermenschlichem Glücksloose zu erhöhen (vgl. v. 394: *νῦν γὰρ θεοί σ' ὀρθοῦσι, πρόσθε δ' ὤλλυσαν* v. 1565 ff.: *πολλῶν γὰρ ἂν καὶ μάταν πημάτων ἱκνουμένων πάλιν σφε δαίμων δίκαιος αὔξοι*). An ihm geschieht ein göttliches Wunder, dessen innerer Veranlassung nachzuforschen nicht frommt." — Auf dem Kolonos Hippios befand sich ein *ἡρῷον Οἰδίποδός τε καὶ Ἀδράστου*, *Paus.* 1, 30, 4 (vgl. auch *Schol. Soph. Col.* 712), und *Lysimachos* im *Schol. Soph. Col.* 91 nennt ein *Οἰδιπόδειον* in dem oben erwähnten boiotischen Eteonos. Neuerdings wollte *D. Andonakopulos* das Grab des Oidipus in Thorikos gefunden haben, *Berl. Philol. Wochenschr.* 1890, 1452; doch ist dieser Einfall durch *P. Kastromenos* und *N. Polites* in *Ἑστία* 1890, II Beiblatt nr. 44 (vgl. *Athen. Mitth.* 15 (1890), 443) widerlegt worden. Nach *Herod.* 4, 149 errichteten die aus Theben stammenden spartanischen Aigiden zur Abwehr der Kindersterblichkeit in ihrem Geschlecht auf Orakelgeheiſs ein *ἱρὸν Ἐριννύων τῶν Λαΐου τε καὶ Οἰδιπόδεω* in Sparta und auf Thera, *Tümpel, Bemerkung. zu einig. Fragen d. griech. Religionsgesch.* 18. *Studniczka, Kyrene* 70 f. Auf das Grab des Oidipus bezieht sich schlieſslich noch die Darstellung eines Vasengemäldes des Museo Borbonico (abgeb. *Millingen, Anc. uned. monum.* 1 pl. 36. *Mus. Borb.* 9, 28, vgl. *Overbeck* 74. *Heydemann, Neapeler Vasen* 2868 p. 415), das eine von zwei attischen Jünglingen, Mantelfiguren, eingerahmte Grabstelle zeigt, auf der folgendes Distichon (wiederholt auf einer, allerdings vielleicht gefälschten Vase der Sammlung *Fould [Chabouillet, Collect. Fould* nr. 1387], vgl. *Heydemann* a. a. O. 416, 1. *Bulletino* 1868, 156, 3) steht: *νώτῳ ⟨μὲν⟩ μολάχην* (lies *μαλάχην*) *τε καὶ ἀσφόδελον πολύριζον, Κόλπῳ δ' Οἰδιπόδαν Λαΐο[ν] υἱὸν ἔχω*; vgl. auch *Anthol. Palat.* vol. 3 p. 108 nr. 120 *ed. Cougny.* Nach *Jahn, Einleit. zur Vasensamml. König Ludwigs* CXXIV Anm. 914 ist dieses Epigramm aus dem *Peplos des Aristoteles* (vgl. *Eust. ad Hom. Il.* 285, 14; *Od.* 1698, 25) entlehnt.

Noch nicht erklärt ist das Fragment einer rotfigurigen Vase aus Adria (abg. *Arch. Zeit.* 10 (1852), Taf. 44, 1, aber unvollständig. *Panofka ebend.* 482 ff.): auf einem von stattlichen Rossen gezogenen Zweigespann steht eine Frau, von der nur der herrliche Kopf und der erhobene rechte Arm erhalten ist, durch Beischrift als ΚΑΛΛΙΟΓΑ bezeichnet, vor dem Wagen das Fragment eines lanzenschleudernden behelmten Mannes, dem ΣΙΚΩΝ beigeschrieben ist. *Heydemann, Mittheil. aus d. Antikensamml. in Ober- u. Mittelitalien* 26 nr. 18 bemerkt: *Steinbüchel, Bullettino* 1834, 136 nr. 26 und *Cavedoni* (vgl. *Arch. Zeit.* a. a. O. 481, 1; *Cavedoni* hatte an die Begegnung des Oidipus mit Laios gedacht

vgl. auch *Overbeck* S. 60 nr. 72) haben ganz Recht, daſs zu der wunderschönen Darstellung noch ein Bruchstück gehört, auf dem das Folgende erhalten ist: der rechte Arm des lanzenschleudernden Sikon und eine Keule, welche gegen nicht mehr vorhandene Feinde (gegen die auch Sikon kämpft) von einem Manne geschwungen wurde, der verloren ist, von dem aber der Name ΙΔΙΓΟΔΗΣ geblieben ist (d. i. doch wohl *O*]*ἰδιπόδης*). Zur Lösung des Rätsels, das diese heroische Darstellung trotz den beigeschriebenen Namen oder gerade durch die Namen bietet, vermag ich leider nichts beizubringen. An eine durch die Inschriften heroisierte Kampfscene ist schwerlich zu denken.

Oidipus im Sprichwort und in der Litteratur.

Das auſsergewöhnliche Schicksal des Oidipus, seine Klugheit, die er bei der Lösung des Sphinxrätsels gezeigt, das grause Geschick, das ihn den Vater erschlagen und die eigene Mutter heiraten lieſs, die schrecklichen Flüche, die sich an seinen Söhnen erfüllten, haben seinen Namen auch sprichwörtlich gemacht. Schon *Pindar Pyth.* 4, 263 (468) sagt *γνῶθι νῦν τὰν Οἰδιπόδα σοφίαν*, vgl. *Schneidewin* 171. Bei *Eustath. de Hysmin. amor.* 2, 50 bedeutet *κἂν Σφὶγξ γένῃ, Οἰδίπους ἐγώ*: 'wenn du ein Rätsel aufgiebst, ich werde es lösen', während das lateinische Sprichwort *Davus sum, non Oidipus*, *Terent. Andr.* 194 das Gegenteil ausdrückt. Vgl. *Epicharmos bei Athen.* 2, 49c: *Οἰδίπους τοίνυν ποτ' ἦν, αἴνιγμά τοι νοεῖς.* *Anth. Pal.* 7, 429, 8: *νῦν Σφιγγὸς γρίφους Οἰδίπος ἐφρασάμην.* *Plaut. Poenul.* 1, 3, 34 (312): *Oedipo opus est coniectore, qui Sphyngi interpres fuit.* Die *Οἰδίποδος πατροκτονία* war ebenso sprichwörtlich wie *Ὀρέστου μητροκτονία*, *Plut. Reipubl. ger. praec.* 14; vgl. *Plut. Apophtheg. Epam.* 15 und das Spottepigramm *Anth. Pal.* 11, 228: *μητέρα τις, πατέρ' ἄλλος ἀπέκτανεν, ἄλλος ἀδελφόν, Πωλιανὸς τοὺς τρεῖς, πρῶτος ἀπ' Οἰδίποδος.* Mutterschänder nennt *Arist. Eccles.* 1042 *Οἰδίποδες*; vgl. *Andok. de myst.* 129. *Luc. de mercede cond.* 41. *Oppian Kyneg.* 1, 256 f. *Ael. hist. an.* 3, 46. *Oedipodis conubia* sprichwörtlich neben *Thyestae vel Terei cibi* bei *Apul. Physiognom.* in *Roses Anecd. Graeca et Graeco-Lat.* 1, 117, und ebenso *Θυέστεια δεῖπνα* und *Οἰδιπόδειοι μίξεις*, *Athenagor. pro Christian.* p. 282a = 3 p. 14 *Otto* und *Euseb. praep. ev.* 4, 1 p. 210, 10. Bei *Ov. Trist.* 1, 1, 114 bezeichnet Oedipodes 'Vatermörder', bei *Martial.* 9, 26, 10 'Blinde'. Sprichwörtlich sind auch *Οἰδίποδος ἀραί· αἱ σφοδραί*, *Macar.* 6, 24 oder *αἱ Οἰδίποδος ἀραὶ ἐπὶ τῶν μεγάλων δυστυχούντων* (*ἐπὶ τῶν δυστυχῶν*, *Diogenian. Cod. Vindob.* 2, 67), *Macar.* 1, 59. *Diogen.* 2, 51. *Apostol.* 1, 62. *Suid.*; vgl. auch *Zenob.* 5, 43. Auf Oidipus bezog man auch das Sprichwort: *Καδμείη νίκη, ὅτι τὸ Σφιγγὸς αἴνιγμα συνεὶς καὶ νικήσας αὐτὴν ἀγνοῶν ἔγημε τὴν ἑαυτοῦ μητέρα, εἶτα ἐξετύφλωσεν ἑαυτόν, ὥστε μὴ λυσιτελῆσαι τὴν νίκην αὐτῷ*, *Zenob.* 4, 45. *Schol. Aristid.* p. 497 *Dindorf.*

Das Schicksal des Oidipus ward in Tänzen dargestellt, *Luc. de salt.* 41. *Macrob.* 2, 7, 15, hauptsächlich aber ward es ein Gegenstand der Poesie, besonders des Dramas. Die *Οἰδιπόδεια*, die auf der Borgiaschen Tafel (*C. I. G.* 3, 1629, B, 1, 2) als Werk des *Kinaithon* verzeichnet ist, ist oben oft erwähnt worden, vgl. *Welcker, Ep. Cycl.* 1, 247. 2, 313 ff. 545. Dramatische Behandlung hat die Sage erfahren durch die zwei Tragödien (*Οἰδίποδες δισσοί*, *Anth. Pal.* 9, 98. *Οἰδίποδες*, *Plut. de glor. Athen.* 6) des *Sophokles*: *Οἰδίπους*, nach der *Hypothes.* (p. 109 f. 165. *Dind.*) auch *ὁ τύραννος Οἰδίπους* oder *ὁ πρότερος Οἰδίπους* genannt zum Unterschied von dem *ὁ ἐπὶ Κολωνῷ Οἰδίπους*. — Tragödien, *Οἰδίπους* betitelt, werden ferner erwähnt von *Aischylos, Nauck*[2] 57; *Euripides, Nauck* 532; *Achaios, Nauck* 754; *Theodektes, Nauck* 802; *Xenokles, ebend.* 770. *Karkinos, ebend.* 798, *Diogenes, ebend.* 808. *Nikomachos, Suid.*; *Philokles, Suid.*; *Lykophron, Suid.*; von einem ungenannten Dichter, *Suet. Nero* 46. Vollständig unbekannt ist der von *Nauck* übersehene *Ἡρόδωρος ἐν Οἰδίποδι Schol. Pind. Isthm.* 3 (4), 87; vgl. *Boeckh* z. d. St. p. 536. *Abel* p. 418 f. Über des *Meletos Οἰδιπόδεια* s. *Nauck* 781. Von römischen Stücken ist das des *Seneca* erhalten, *Ribbeck, Gesch. d. röm. Dichtung* 3, 69 f.; eine *tragoedia Oedipus* des *C. J. Caesar* erwähnt *Suet. Caes.* 56, vgl. *Ribbeck, Die röm. Trag.* 625; vgl. auch *Suet. Nero* 21 *cantavit (Nero) Oresten matricidam, Oedipodem excaecatum.* Als Person tritt Oidipus ferner auf in den *Phoinissen* des *Euripides*. Auch in Satyrstücken wird Oidipus aufgetreten sein, so in der *Σφὶγξ σατυρική* des *Aischylos, Nauck*[2] 76. Auf letzteres Stück hat *O. Crusius, Festschrift für Overbeck* 108 die parodischen Darstellungen des Oidipus vor der Sphinx zurückgeführt: 1) Krater aus Neapel (*Overbeck*, Taf. 2, 3 S. 46 nr. 45 mit älterer Litteratur. *Schreiber, Bilderatlas* 5, 12. *Crusius* a. a. O. 103 B). 2) Relief einer Thonlampe aus Castelvetrano (*Notizie degli Scavi* 1885, 272, *Crusius* a. a. O. 103 A). Daran reiht sich 3) Attische Kanne, *Furtwängler, Arch. Anz.* 6 (1891), 119. *Hartwig, Philol.* 56 (1897), 4, auf der des Oidipus Unterkörper als der eines Hundes gebildet ist. 4) Unteritalische Kanne der Sammlung Bourguignon in Neapel, *Philol.* a. a. O. Taf. 1. *Hartwig ebend.* 1 ff.: Oidipus mit ziegenbockartiger Maske und mächtigem Phallos vor der nackten geflügelten Sphinx, die ein Vogelgesicht hat. Vgl. auch oben Sp. 721 nr. 12b. Eine Komödie *Οἰδίπους* gab es von *Eubulos, Frgm. Comicor.* ed. *Kock* 2, 189, und von demselben Dichter wird ein Stück *Σφιγγοκαρίων* erwähnt, *Kock* 2, 202. Der Titel einer der Saturae Menippeae des *Varro* war Oedipothyestes, *A. Riese, M. Terent. Varron. Satur. Men. reliquiae* 178. *Proleg.* 31.

Formen des Namens.

1) *Οἰδιπόδης* (*Οἰδιπόδας*), von *Welcker, Ep. Cycl.* 2, 321, 3. *Kühner, Lat. Gram.* 1 p. 318, und *Jahn, Arch. Beitr.* 113, 67 fälschlich für eine patronymische Form (als solche ist *Οἰδιποδίδης* [s. d.] und *Οἰδιποδιονίδης* [s. d.] über-

liefert) gehalten, soll nach *Eust.* ad *Hom. Od.* 1684, 20 poetisch sein. Doch findet sich die Form auch bei dem zum epischen Dialekt sehr neigenden *Herodot* 4, 149, sowie durchgängig bei den attischen Vasenmalern; Belege bei *Kretschmer, Die griech. Vaseninschr.* 190 f., der ausführt, dafs *Οἰδιπόδης* eine von *Οἰδίπους* weitergebildete Form sei, die zuerst im Epos aufgekommen sei, in dessen Metrum sich der Nominativ *Οἰδίπους* nicht fügte. *Οἰδιπόδης* ist von *Οἰδίπους* weitergebildet (*Usener, Götternamen* 9), wie *τριπόδης, ἑπταπόδης, ὀκταπόδης* von *τρίπους* u. s. w., wenngleich *τριπόδης* („drei Fufs lang", *Hes. op.* 423 ff.) u. s. w. ursprünglich von *τρίπους* begrifflich verschieden ist und erst von Späteren diesem gleichgesetzt wurde. Nach *Herodian* ed. *Lentz* 1, 63, 18. 79, 16. 2, 683, 26. 851, 28 = *Choiroboskos* 51, 9. *Etym. M.* 44, 14. 140, 22 ist *Οἰδιπόδης* vom Genitiv *Οἰδίποδος* gebildet; vgl. *Eust.* ad *Hom. Il.* 1323, 54: *Οἰδίπους πολλαχοῦ εἴρηται καὶ τετρασυλλάβως καὶ Οἰδιπόδης λεγόμενος. Tzetz.* in *Schol.* ad *Hes. op.* 162: *Οἰδίποδος*] *ἀπὸ εὐθείας τῆς ὁ Οἰδιπόδης τοῦ Οἰδιπόδου, καὶ Οἰδιπόδαο* (vgl. *Schol. Hom. Od.* 11, 271), *διαλύσει Ἰωνικῇ.* Die von *Eust.* (ad *Hom. Od.* 1684, 26 ff.), der wahrscheinlich aus *Aristophanes* von *Byzanz* geschöpft hat, als analoge Bildungen von *Οἰδιπόδης* angeführten Beispiele *ἰσχιοίδης, γαστροοίδης, ὠμοίδης, πεοίδης, χελυνοίδης* sind nur scheinbar ähnlich, vgl. *Schneidewin* 195 f. *Οἰδιπόδης* steht z. B. *Hom. Il.* 23, 679. *Od.* 11, 270. *Hes. op.* 162. *Pind. Pyth.* 4, 263 (467). *Thebais* bei *Athen.* 11, 465. *Aesch. Sept.* 708. 735. 758. 863. 1040 *Kirchh. Soph. Oed. R.* 495. *Oed. Col.* 222. *Ant.* 380. *Eur. Phoen.* 353. 1496. 1504. 1533. *Suppl.* 835. 1078 u. s. w. An allen diesen Tragikerstellen, durchgängig lyrischen, steht die Form *Οἰδιπόδας*.

2) *Οἰδίπους* ist die im iambischen Trimeter und in Prosa gebräuchliche Form, und findet sich auch als Vaseninschrift, so auf dem oben (Sp. 706) erwähnten homerischen Becher, auf der Lekythos aus Kypros (Sp. 716) und wohl auch auf der Sp. 722 nr. 25 angeführten Vase. Der Genitiv lautet *Οἰδίποδος* (*τὴν κλίσιν τὴν τοῦ πούς φυλάττει, Herodian* 2, 672, 30; vgl. 704, 6 ff.) und *Οἰδίπου, Herodian* 2, 672, 20 ff. Nach *Theognost* im *Etym. M.* 616, 56 f. soll *Οἰδίπους* durch Synkope aus *Οἰδησίπους* entstanden sein; doch erhob *Herodian* 2, 260, 18 = *Etym. M.* 617, 1 dagegen Einspruch und liefs *Οἰδίπους* direkt aus *οἰδῶ* und *πούς* entstanden sein, wie *εἰλίπους* aus *εἰλῶ*, vgl. *Herodian* 2, 261, 1. 11. *Etym. M.* 245, 20. 299, 36. 78, 2. Auch verglich *Herodian* 1, 10, 20. 243, 38. 2, 635, 18 mit *Οἰδίπους* die Zusammensetzung *Μελάμπους*.

3) *Οἰδίπος* wird als Nominativ genannt von *Tzetz. Schol.* in *Hes. op.* 162; der Accus. *Οἰδίπον* findet sich b. *Herodian* 2, 704, 18. Thatsächlich kommt *Οἰδίπος* vor *Anth. Pal.* 7, 429. Während *Pott, Kuhns Zeitschr. f. vergl. Sprachforschung* 6 (1857) 97 Anm. mit Recht *Οἰδίπος* für eine Kürzung ähnlich wie *Μέλαγχρος* statt *Μελάγχρους* hält, sieht *Doederlein, Homer. Glossar.* 2, p. 325 nr. 964 in *Οἰδίπος* die Grundform, von welcher der schon bei den Tragikern vorkommende Genet. *Οἰδίπου* gebildet sei. Er vergleicht die Bildungen *χαλε-πός* von *χαλάω*, *ἀγά-πη* von *ἀγάομαι*; erst die Endung *-πος* habe zu dem Glauben an eine Komposition von *-πους* geführt. Vergleichen läfst sich auch *Μέλαμπος* statt *Μελάμπους, Pind. Pyth.* 4, 126 (224).

4) *Οἰδιποδίων, Etym. M.* 544, 48. Wie von *κυλλόπους, κυλλόποδος* der Beiname des Hephaistos *Κυλλοποδίων*, so wird von *Οἰδίπους, Οἰδίποδος* gebildet *Οἰδιποδίων*.

Etymologie.

1) Sämtliche alten Schriftsteller und Erklärer (ob. Sp. 709) deuten den Namen *Οἰδίπους* als „Schwellfufs", eine Folge der durchstochenen Fufsgelenke, eine Erklärung, der *Schwenck, Mythol. d. Griechen* 531, *Welcker,* 2, 321 u. a. m. gefolgt sind. Nur der Vollständigkeit wegen sei die unsinnige Etymologie des *Fulgentius* ed. *Helm* p. 182 erwähnt: *Edippus id est lascivia. Hoc nomen Edippus sumptum est ab edo (= haedo), quod animal valde lascivum est* (!). — 2) *Doederlein, Hom. Glossar.* 964 (vgl. Sp. 739) leitet *Οἰδίπους* gleichfalls von *οἰδεῖν* ab, fafst dies aber tropisch, wie es vielfach vorkommt, von dem Aufwallen der Leidenschaftlichkeit, besonders des Jähzornes und vergleicht *Soph. Oed. Col.* 855, wo Kreon dem Oidipus seinen Jähzorn als einen stehenden Fehler (*ὀργῇ χάριν δούς, ἥ σ' ἀεὶ λυμαίνεται*) vorwirft; *Οἰδίπους* oder nach *Doederlein Οἰδίπος* bedeute also den „Jähzornigen". Gegen diese Erklärung hat *Lobeck, Paralipom.* 1, 250 sprachliche, *Welcker* 2, 321, 3 a. E. sachliche Bedenken erhoben, indem er sagt, „der Jähzorn sei gegen den Charakter der Person selbst". Anders urteilt über letzteren Punkt freilich *Rohde, Psyche* 536, 1, der den Oidipus in *Sophokles Oed. Col.* einen „wilden, zornigen, mitleidslosen, den Söhnen greulich fluchenden, der Vaterstadt Unglück rachgierig vorausgeniefsenden Greis" nennt; doch möchte auch ich mich nicht zu der *Doederlein*schen Erklärung bekennen. — 3) Wohl nicht anders als eine geistreiche Spielerei ist zu nennen der Versuch von *F. Ranke* bei *Ersch* und *Gruber* s. v. Oidipus 43 Anm., der *Οἰδίπους* zerlegt in *δίπους* „zweifüfsig" mit vorgesetztem *οἴ* „zum Wehe ein Mann", mit Rücksicht auf das Rätsel der Sphinx. — 4) Ebenfalls abzuweisen ist die von *C. Bursian, Arch. Anz.* 13 (1855), 120 angenommene Etymologie von *οἰδάω* und *πόα*, der dabei von der Ansicht ausgeht, dafs der ursprüngliche Sinn der Sage von Oidipus und der Sphinx ein rein physischer sei, die Überwindung des Winterfrostes durch die schwellende Kraft der Natur im Frühling. In ähnlicher Weise wollte *M. Bréal, Le mythe d'Oedipe* in *Mélanges de mythologie* 174 ff., dem *R. Schroeter, De Sphinge Graecarum fabul. comment. mythol.* (Progr. Rogasen 1880) p. 7 ff. in der Hauptsache folgt, in Oidipus '*une personification de lumière*', in der Sphinx die Regenwolke sehen; die Blendung des Oidipus soll das Verschwinden der Sonne bezeichnen u. s. w. Diese und ähnliche Deutungsversuche weist mit Recht *Ilberg* a. a. O. 28 zurück. —

5) Zutreffender ist die Ansicht von *Schwenck, Anmerk. z. d. Homer. Hymnen* S. 243 und in *Seebodes Archiv f. Philol. u. Pädag.* 2 (1825), 162, der ausführt, dafs Oidipus seine geschwollenen Füfse, gerade wie die Amazonen den Verlust der einen Brust, einer falschen Etymologie verdanke (*οἰδάω, οἰδέω*); vielmehr sei in *Οἰδίπους* die letzte Silbe nicht zu urgieren, der Name bedeute den Weisen (*οἶδα*), dessen Verstand das Rätsel löst. Weiter ausgeführt hat diese Etymologie *Schneidewin* 195 ff.: Die Ableitung von *οἰδάω* könne nur dann für richtig gelten, wenn die *ἀναγνώρισις* durch die Beschaffenheit der Fufsgelenke erfolge, was aber nur in späten Quellen geschieht. *Οἰδιπόδας* sei vom Stamme *ΙΔ* mit anlautendem *O*, das die Stelle des Digamma vertrete, wie in *Ὄαξος* u. s. w., gebildet und bedeute „der Wissende" oder genauer „Wisselin". So heifse er nicht allein mit Bezug auf das Sphinxrätsel, sondern auch weil er die trotz allen scheinbaren Scharfsinnes irrende Weisheit, die insipiens sapientia des Menschen versinnbildliche; eine Anspielung auf diese Bedeutung des Namens Oidipus will *Schneidewin* 196 (vgl. 171) bei *Soph. Oed. R.* 397 (*ὁ μηδὲν εἰδὼς Οἰδίπους*) und bei *Pind. Pyth.* 4, 263 (*γνῶθι νῦν τὰν Οἰδιπόδα σοφίαν*) erkennen; die patronymische Endung *-πόδης* sei ohne Bedeutung. Ich kann mich der Meinung *Schneidewins* nicht anschliefsen; selbst zugegeben, dafs die Lösung des Sphinxrätsels schon von Anfang an mit der Oidipussage verknüpft gewesen ist, so bildet diese doch nicht in der Weise die Hauptbegebenheit in dem Leben des Helden, dafs er glaubhaft danach benannt sein sollte. Es sei jedoch gern zugegeben, dafs der spätere Witz der Volksetymologie in *Οἰδίπους* oder *Οἰδιπόδας* den Mann erkennen mochte, der *οἶδε πόδας* „der die Füfse (d. h. das Rätsel) weifs". *Ilberg* a. a. O. 23, 2 hält sogar die Möglichkeit für nicht ausgeschlossen, dafs gerade das Fufsrätsel ihm erst infolge einer Volksetymologie zugeschrieben, ja vielleicht ihm auf den Leib gedichtet worden sei.

Ich möchte auch darauf hinweisen, dafs wie man bei Oidipus das Durchbohren der Fufsgelenke zur Erklärung seines Namens erfunden hat, man aus ähnlichen äufseren Ursachen den Namen Melampus hat ableiten wollen; so soll nach *Schol. Theokr.* 3, 43 seine Mutter ihn ausgesetzt haben; sein ganzer Körper sei bekleidet, nur die Füfse seien nackt gewesen; da diese von der Sonne verbrannt worden seien, habe er den Namen Melampus erhalten, und Ähnliches erzählt *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 118. Höchst beachtenswert erscheint mir die Vermutung von *Kretschmer* a. a. O. 191, 3, der die Deutung „Schwellfufs" für richtig hält, aber meint, dafs die Begründung durch die Sage, dem neugeborenen Kinde seien die Füfse durchbohrt worden und daher geschwollen, erst nachträglich erfunden worden sei: dies wäre eine unnötige Grausamkeit gewesen; denn das eben geborene Kind konnte ja doch nicht entlaufen. „Oidipus erinnert an einen anderen rätselhaften mythischen Namen, den des frommen Sehers *Μελάμπους*: beides sind chthonische Heroen. Oidipus gehört zu jenen Helden, die lebend und unversehrt in die Tiefe der Erde entrückt werden. Chthonische Wesen haben einen Schlangenleib statt der Füfse: so stellt ein attischer Vasenmaler auf der Schale in Berlin n. 2537 (*Mon. dell' Inst.* 10, 39, abg. Bd. 1 Sp. 1305 6) den Kekrops dar; ebenso auf dem Bd. 2 Sp. 1019 f. abgebildeten Thonrelief; vgl. d. Art. Heros Bd. 1 Sp. 2469. 52 ff. Sollten nicht 'Schwellfufs' und 'Schwarzfufs' euphemistische Bezeichnungen des schwarzen geschwollenen Schlangenleibes sein, welcher diesen Heroen natürlich genommen wurde, als sie zu Helden der Dichtung wurden?" Schon oben Sp. 726 wurde auf die enge Verbindung des Oidipus mit den Erinyen hingewiesen; es sei hier noch folgendes angeführt. Der Kithairon, auf dem Oidipus ausgesetzt wurde, galt nach einem allerdings schlecht beglaubigten Mythos für den Berg der Erinyen, *Hermesianax* bei (*Plut.*) *de flur.* 2, 3. *O. Müller, Eumeniden* 170. *Schneidewin* 182 f. In Sikyon, der zweiten Heimat des Oidipus, bestand alter Eumeniden-(Erinyen-)kultus (Bd. 1 Sp. 1330 Z. 60 ff.). Polybos, der Pflegevater des Oidipus, war ein Sohn des Hermes (*χθόνιος*?) und der Chthonophyle, *Paus.* 2, 6, 6. *Nikol. Damasc. fr.* 15; und der Namen Polybos selbst, sowie der seiner Gattin Periboia weisen auf chthonischen Kult: Polybos ist das männliche Seitenstück zu *Πολύβοια θεός τις ὑπ' ἐνίων μὲν Ἄρτεμις* (= Hekate, *K. O. Müller, Dorier* 1, 358. *Rohde, Psyche* 131, 1), *ὑπὸ δὲ ἄλλων Κόρη*. An Periboia erinnert der Beiname der Persephone, *Μελίβοια* (*Δάματρα μέλπω κόραν τε Κλυμένοι' ἄλοχον Μελίβοιαν*, *Lasos fr.* 1. *Schneidewin* 193. *Rohde* a. a. O. 193, 1. 1951. 696); vielleicht ist auch der Name des Hirten Meliboios (ob. Sp. 708) nicht zufällig; so dürfte *Schneidewin* 193 Recht haben, wenn er in Polybos und Periboia ursprünglich ein Paar erkennt, wie Klymenos und Meliboia bez. Klymene in Hermione (Bd. 1 Sp. 1783, 50 ff. Bd. 2 Sp. 1295, 36 ff. 2631, 40 ff.), Hades und Persephone (bez. Pluton und Kora) in anderen Kulten. Vielleicht ist es auch nicht allzukühn, in den Namen seiner Eltern Bezug auf die Unterwelt zu erkennen. Wenn *Schwenck, Seebodes Archiv* a. o. O. Recht hat, dafs Laios der „Volkliche" (vgl. *Λαομέδων*) bedeutet, so könnte man an den Beinamen des Hades, *Ἀγησίλαος*, „den grofsen Volksversammler" (s. Bd. 1 Sp. 1783, 18 ff. und aufserdem *Kallim. hymn.* 5, 130. *Etym. M.* 8, 34. *Hesych.* *Ἀγησίλαος ὁ Πλούτων*. *Lactant. de fals. relig.* 1, 11; vgl. *χθόνιος Ἡγησίλαος*, *Athen.* 15 p. 624 d. *Ἡγησίλεως Ἀιδης*, *Hegesippos* in *Anth. Pal.* 7, 545, 4; vgl. auch *Schneider, Kallimach.* 1, 362 f.) denken. Auch *Tümpel, Die Aithiopenländer des Andromedamythos, Jahrb. f. Philol. Suppl.* 16 (1888), 215 erklärt mit *Curtius, Gr. Etymol.*[5] 655 *Λάϊος* = *δήμιος*, zieht aber ganz andere Schlufsfolgerungen. Der Name seiner Mutter Epikaste erinnert an die gleichnamige Gattin des chthonischen (*Crusius* Bd. 1 Sp. 1840, 41 ff.) Klymenos; eine andere Epikaste ist Mutter des chthonischen Trophonios, *Schol. Arist. nub.* 508 p. 105ᵇ, 32. Auch der Name *Ἰοκάστη*, „die Veilchenge-

schmückte" (*O. Müller, Prolegomena* 291) erinnert an Kora, *Hom. Hymn. in Cer.* 6. *Murr, Die Pflanzenwelt i. d. griech. Mythol.* 261 f.; vgl. Bd. 2 Sp. 1314, 35. Nach alter Sage bei *Aeschyl. fr.* (ob. Sp. 714) tötete Oidipus seinen Vater auf dem Dreiweg von Potniai: aufser dem chthonischen (Bd. 2 Sp. 1291, 7 ff.) Kulte der Kora und Demeter zu Potniai gab es dort auch einen solchen der Erinyen (*O. Müller, Eumeniden* 171, 7. 176. *Schneidewin* 182), die geradezu *Ποτνιάδες* (*Eur. Or.* 312) heifsen; auch der Dreiweg weist auf chthonische Beziehungen hin (Bd. 1, 1890, 50 ff. *Rohde* 371, 1); auf einem Kreuzweg (*κελεύθων ἐν πολυσχίστων μιᾷ*, *Soph. Oed. Col.* 1592) stand Oidipus, als er entrückt ward; hierher hatten ihn *Ἑρμῆς ὁ πομπὸς ἥ τε νερτέρα θεός* (*Soph. Oed. Col.* 1548), ja nach anderer Überlieferung die *Eumeniden* (*Euphorion* im *Schol. Soph. Oed. Col.* 681) selbst geführt; hier rufen ihn die Donner des *Ζεὺς χθόνιος* (*Soph. Oed. Col.* 1606). Das Hauptmotiv des Oidipusmythos ist seine Ehe mit der Mutter. *Crusius, Beitr. z. griech. Myth.* 21 sieht darin eine Parallele zur Vermählung des Jasion (s. d.) und der Demeter, des Kadmos und der Harmonia, schliefst sich der von *Mannhardt, Mythol. Forsch.* 351 f. entwickelten Anschauung der Begriffe von *σπείρειν* und *ἀροῦν* (*Soph. Oed. R.* 1497 f.: *τὴν τεκοῦσαν ἤροσεν, ὅθεν περ αὐτὸς ἐσπάρη*, vgl. 260. 460) an und erkennt in dem Oidipusmythos wie in den angeführten Parallelen als Kern hauptsächlich einen agrarischen Charakter. Ob freilich der Oidipusmythos nach dem Vorgang von *H. D. Müller, Mythol. d. griech. Stämme* 1, 297 Anm. 4 und *Philol.* 14 (1859), 137 mit *Crusius* a. a. O. und *Tümpel, Aithiopenländer* 197, 175 (vgl. 213 ff.) als Rest der alten Kabeirenreligion den tyrsenischen Pelasgern angehört, wage ich nicht zu entscheiden. Weder *H. D. Müller* noch *Crusius* und *Tümpel* erwähnen etwas von dem Vatermord, der in der Oidipussage doch gleichfalls hochbedeutsam ist. Ich will schliefslich eine Vermutung äufsern (und eine solche soll es nur sein, da es mir an den nötigen Beweisen fehlt), die sich an das anknüpft, was *E. Meyer, Gesch. d. Altertums* 2, 101. 103 andeutet: sind vielleicht in dem Vatermord des Oidipus Anklänge erhalten an den Sturz des Kronos durch Zeus, in seiner Ehe mit seiner Mutter Anklänge an die Ehe des Zeus mit der leiblichen Schwester? Vgl. auch die spätere orphische Überlieferung, nach der Zeus in Schlangengestalt seiner Tochter Persephone beiwohnt. Ist Oidipus vielleicht eine Hypostase des *Ζεὺς χθόνιος*? *E. Meyer* a. a. O. und 167 sieht in Oidipus eine dem Herakles gleichartige Gestalt, einen jener grofsen Götter, in deren Leben der Kreislauf der Natur Ausdruck gewonnen hat. Oidipus, der sich seiner eigenen Mutter, der Erde, vermählt, dann aber geblendet wird und stirbt, könnte zu einem Heros herabgesunken sein, von dessen merkwürdigen Schicksalen die Dichter viel zu erzählen wufsten.

Parallelen.

Quellen: *Bernh. Schmidt, Griech. Märchen, Sagen u. Volkslieder* 10. 143 f. 247 ff. *Cholevius, Geschichte d. deutsch. Poesie nach ihren antiken Elementen* 1, 167 ff. *Lippold, Ueber die Quelle des Gregorius Hartmanns von Aue* 50 ff. *Alb. Heintze, Gregorius auf dem Steine, der mittelalterliche Oedipus* (Progr. Stolp 1877). *W. Creizenach* bei *Paul* und *Braune, Beiträge z. Gesch. d. deutsch. Sprache u. Literatur* 2 (1876), 201 ff. *Vict. Diederichs, Russische Verwandte der Legende von Gregor auf dem Stein und der Sage von Judas Ischariot, Russische Revue* 17 (1880), 119 ff. *St. Novaković, Die Oidipussage in der südslavischen Volksdichtung, Archiv für slavische Philol.* 11 (1888), 321 ff. *Nordisk Tidsskrift for Filol.* 3, 114 ff.

Noch heute hat sich im griechischen Volksmunde die Sage von Oidipus erhalten, und zwar ohne jede Spur von Christianisierung, wie sie sich in den Legenden anderer Völker findet. In einem Märchen (*Schmidt* 143) aus Arachoba (südlich am Parnafs) wird von einer Königin „unten bei Theben" erzählt, die auf einem Felsen am Wege safs und den Vorübergehenden drei Rätsel (das dritte dieser Rätsel ist dasselbe wie das der antiken Oidipusfabel, vgl. *Laistner, Das Rätsel der Sphinx* 1, 19) aufgab; wer diese löse, verkündete sie, den werde sie ungekränkt vorüberziehen lassen, ja ihn sogar zum Manne nehmen; wer die Rätsel aber nicht errate, den werde sie fressen. Viele zogen dort vorbei, aber keiner vermochte die Rätsel zu lösen. Da hörte ein junger Prinz von der Königin und machte sich trotz des Abratens seines Vaters auf den Weg. Die Königin selbst, die Mitleid mit seiner Jugend und Schönheit hatte, suchte ihn von seinem Vorhaben abzubringen; der Prinz liefs sich die Rätsel vorlegen und löste sie alle drei. Hier bricht das Rätsel, das deutliche Spuren der Sphinxsage erhalten hat, ab; nach *Schmidt* 248 ist dieselbe Sage auch auf Zakynthos und Lesbos noch heimisch, und der Name der Sphinx selbst hat sich bei den Bauern von Arachoba in Sprichwörtern erhalten, von denen besonders charakteristisch ist: *αὐτὴ τὴ Σφίγγα θὰ γελάσῃς*, von einem klugen und scharfblickenden Menschen, der sich nicht täuschen läfst. Auch die Sage vom Vatermord des Oidipus und seiner Verheiratung mit der Mutter lebt in Märchen auf Zakynthos sowie auf Kypros fort (*Schmidt* 248 f.); in dem kyprischen Märchen (vgl. auch *Laistner, Das Rätsel der Sphinx* 2, 373) wird das neugeborene Kind von seiner Mutter durch Messerstiche in die Brust schwer verletzt in einem Kistchen ins Meer geworfen; die Entdeckung erfolgt, als später die Frau die Narben auf der Brust ihres Mannes bemerkt (wie bei *Mythogr. Vatic.* 2, 230), worauf sie sich durch einen Sprung vom Dache tötet. Die meiste Ähnlichkeit mit der Oidipussage hat von den christlichen Legenden die Judaslegende, die, wie *Creizenach* 201 sagt, mit jener den Grundgedanken gemeinsam hat, dafs das vorherbestimmte und vorhergeahnte Schicksal unabwendbar trotz aller Vorsichtsmafsregeln eintrifft. Der Inhalt (*Cholevius* 168 f. *Creizenach* 196 f.) ist nach *Diederichs* 119 f. folgender: Vor der Geburt des Judas wurde seine Mutter Cyborea durch einen Traum ge-

warnt, sie werde einen ruchlosen Sohn zur Welt bringen, der für sein ganzes Volk eine Ursache des Verderbens sein werde. Die Eltern beschlossen, um es nicht selbst zu töten, das neugeborene Kind in einem Kästchen auf dem Meere auszusetzen. Es wurde aber erhalten, von den Wellen an eine Insel Scariot getrieben und von der kinderlosen Königin daselbst entdeckt und als eigenes angenommen. Als das Königspaar später mit einem Sohn beschenkt ward, mufste der Findling hinter diesem zurückstehen. Voll Bosheit und Neid behandelte J. den Nebenbuhler und wurde endlich sein Mörder. Aus dem Lande flüchtig begab er sich nun nach Jerusalem und fand einen Dienst am Hofe des Pilatus, der ihn zu seinem ersten Vertrauten erhob und über sein ganzes Hauswesen setzte. Sein Herr hiefs ihn einst aus einem benachbarten Garten prachtvolle Äpfel, die sein unbezwingliches Verlangen erregt hatten, herbeibringen; darob entsteht ein Streit zwischen ihm und dem Besitzer des Gartens, und Judas erschlägt im Jähzorn seinen Gegner mit einem Stein und wird unbewufst zum Vatermörder. Pilatus aber giebt die Witwe des Erschlagenen, die von dem Vorgange nichts wufste, dem Judas zur Frau. Die Trauer Cyboreas über die harten Schicksale, die sie getroffen, gab Judas Veranlassung, die früheren Ereignisse ihres Lebens zu erfahren, und aus der Verbindung der gehörten Erzählung mit dem, was ihm selbst über seine Auffindung am Meeresufer bekannt geworden war, ergiebt sich ihm die Gewifsheit, dafs er, der seinem ganzen Volke Verderben bringen sollte, seinen Vater erschlagen und seine Mutter geheiratet habe. Tief erschüttert begiebt er sich auf den Rat seiner Mutter zum Heiland und bekennt ihm seine Thaten; dieser nimmt ihn liebreich auf und erhebt ihn zum Apostel. Der weitere Verlauf der Erzählung schliefst sich an die Evangelien an. Diese Legende, die sich zuerst bei *Jacobus a Voragine, Legenda aurea* ed. *Gräfse* 184 ff. findet, der sie aus einer „historia licet apocrypha“ entnommen haben will, ist in lateinischer, englischer, schwedischer, catalonischer, spanischer, deutscher, französischer, italienischer, altböhmischer und russischer Bearbeitung (*Creizenach* 193 ff. *Diederichs* 121 f.) vorhanden.

Eine andere Gruppe von Legenden, die Verwandschaft mit der Oidipussage zeigen (*Lippold* 50 ff. *Heintze* 5 ff.) bilden die von Gregorius auf dem Stein und die dieser verwandten Legenden: die bulgarische Legende von Paul von Caesarea (*Reinh. Köhler, Pfeiffers Germania* 15 [1870], 288 ff.), die Legende vom heiligen Albanus (*Diederichs* 124. *Creizenach* 199), die serbische Legende „Der Findling Simon“ (*Talvj, Volkslieder der Serben* 1 [1835], 139 = 1 [1853], 71 ff.; vgl. *Novaković* 323 f. *W. Gerhard, Gesänge der Serben*² 134 nennt diese Erzählung „die Geschichte von Oidipus und Iokaste im serbischen Volksmund mit priesterlicher Zuthat“; vgl. auch *Lippold* 56 f. *Bethe, Theban. Heldenlieder* 72, 47), das italienische Märchen Il figliulo di germani (*Herm. Knust, Jahrb. f. roman. u. engl. Literatur*, begründet von *Ad. Ebert* 7 [1866], 398 ff.; vgl. 391 f.), die russische Legende vom heiligen Andreas (*Diederichs* 131 ff.) und andere kleinrussische, finnische (*Laistner* a. a. O. 2, 375. *Ermanns Archiv* 17, 14 ff. *Schreck, Finnische Märchen* 25) und grofsrussische Märchen (*Diederichs* 139 ff.; in der kleinrussischen Erzählung erschlägt der Sohn aufser dem Vater auch noch die Mutter, als sie die Unthat entdeckt hatte); vgl. auch das spanische Drama des *Juan de Matos Fragoso, El marido de su madre*, und dazu *Köhler* a. a. O. 286 f. Die Tendenz aller dieser Legenden ist, wie *Diederichs* 123 bemerkt, nicht, eine Schreckensgestalt sündlichen Verderbens darzustellen, sondern einen Dulder, der aus den Wirrsalen, in die er ohne Verschulden geraten, den Weg zu dem göttlichen Erbarmen zu finden weifs. Man denkt bei diesen Worten unwillkürlich an des *Sophokles* Tragödie *Oidipus auf Kolonos.* In fast allen diesen Legenden wird das neugeborene Kind, wie Oidipus in der alten Sage, ins Meer ausgesetzt; wie Oidipus zieht der herangewachsene Jüngling, da ihm Zweifel über seine rechtmäfsigen Eltern erweckt werden, in die Ferne, befreit das Vaterland von einem drückenden Feind (vgl. die Sphinx) und heiratet unwissend die eigene Mutter. Jedoch fehlt fast überall der Vatermord. *Greith, Spicilegium Vaticanum* 154 ff. *Nodilo* im 77. Bd. der *südslav. Akad. d. Wissensch.* (mir nur durch *Novaković* a. a. O. bekannt), *Comparetti, Edipo e la mitologia comparata* nehmen eine indoeuropäische Urverwandtschaft dieser Legenden mit der Oidipussage, keine spätere Entlehnung an. Auch *Laistner* 2, 378 neigt zu dieser Ansicht: „Die Oidipussage als Ganzes, sagt er, ist aus einer bestimmten Gestaltung des Märchens vom Schicksalskinde dadurch hervorgegangen, dafs Motive aus anderen Gestaltungen des nämlichen Märchens in die einfachere Fassung hineingearbeitet wurden. Diese Andeutungen genügen, um zu zeigen, dafs das litterargeschichtliche Älteste mythengeschichtlich jünger sein könne als die heutigen Aufzeichnungen aus dem Volksmunde.“ [Höfer.]

Oie (*Οἴη*), Tochter des Kephalos, Gemahlin des Charops, *Philochoros* b. *Harpokr.* v. *Οἴηθεν*. *Suid.* (s. v.) nennt den Gemahl Charippos oder Charopos, *Phot.* (s. v.) Charopos. S. *Bernhardy* z. *Suid.* Nach ihr sollte der gleichnamige attische Demos benannt sein. [Stoll.]

Oiketas (*Οἰκέτας*), Beiname des Apollon; s. d. Art. Karneios ob. Bd. 2 Sp. 961 Z. 12. 51. Auf zwei im Tempel des Apollon Amyklaios gefundenen Inschriften findet sich derselbe Beiname mit Digamma geschrieben *ἱερέως κατὰ γένους Καρνείου Βοικέτα καὶ Καρνείου Δρομαίου*, *Ἐφημ. ἀρχαιολ.* 3 (1892), 20. 25; vgl. *Tsuntas* a. a. O. 21. *Wide, Lakonische Kulte* 84 f. hält den Kult des Karneios Oiketas für einen Gentilkult aus vordorischer Zeit; vgl. *Paus.* 3, 13, 34: *ὁ δὲ Καρνεῖος, ὃν Οἰκέταν ἐπονομάζουσι, τιμὰς εἶχεν ἐν Σπάρτῃ καὶ πρὶν Ἡρακλείδας κατελθεῖν, ἵδρυτο δὲ ἐν οἰκίᾳ Κρίου* (*Wide* a. a. O. 356). *Λακεδαιμονίοις οὐχ οὗτος*

ὁ Οἰκέτας ἐστὶ Κάρνειος, ὁ δὲ ἐν τοῦ μάντεως Κριοῦ τιμώμενος Ἀχαιῶν ἔτι ἐχόντων τὴν Σπάρτην, s. *Wide* Bd. 1, 964, 5 ff. [Höfer.]

Oikeus s. Oikiades.

Oikiades (*Οἰκιάδης*), Patronymikon des Dexamenos (resp. Hexadios), *Kallim. hymn. in Del.* 102. *Etym. M.* s. v. *Βοῦρα*; s. d. A. Dexamenos oben Bd. 1000, Sp. 10 ff. *Schneider, Callimachea* 1, 277 f. In der Stelle des *Hesych.* *Οἰκιάδης, Σιμωνίδης* (*frgm.* 245 *Bergk*[4]) καὶ Ἱππόνου πατήρ, vermutet *Alberti* *Οἰκιάδης· Σιμωνίδης.* (*Δεξαμενοῦ*) καὶ Ἱππονόου πατὴρ (*Οἰκεύς*). [Höfer.]

Oikistas (*Οἰκιστάς*). Auf Münzen von Kroton erscheint Herakles, durch die Legende *Οἰκιστάς* bezeichnet, *Eckhel, Doctr. num. vet.* 1, 172. *Head, Hist. num.* p. 81 Fig. 56. p. 83. *Catal. of greek coins Brit. Mus. Italy* 353, 85. 355, 105 ff.; *L. Müller, Descript. des monn. ant. au Musée Thorvaldsen* 163, 1184; *Macdonald, Catal. of greek coins in the Hunterian collection university of Glasgow* 133, 40; vgl. auch d. A. Kroton Bd. 2 Sp. 1573, Z. 56 ff. Über *Τήμενος Οἰκιστής* s. d. A. Ktistes Bd. 2 Sp. 1581, Z. 20 f. [Höfer.]

Oikleidas, -es (*Οἰκλείδας, -ης*), Sohn des Oikles (s. d.) = Amphiaraos, *Pindar, Ol.* 6, 13 (19). *Nem.* 9, 17 (39). 10, 9116. *Bakchylides* 9, 16 p. 73 *Kenyon. Aesch. Sept.* 365 *Kirchh. Ovid, ars amat.* 3, 13. *Metam.* 8, 317. *Stat. Theb.* 21 f. 3, 470. 620. 5, 731. 6, 423. 496. 8, 146. *Eudocia* 440 p. 356 *Flach.* [Höfer.]

Oikles (*Οἰκλῆς*), Sohn des Antiphates. — Stammbaum: Zeus, Hellen, Aiolos, Kretheus, Amythaon, Melampus, Antiphates, Oikles, *Schol. Eur. Phoen.* 173. *Hom. Od.* 15, 243. *Diod.* 4, 68. *Schol. Theokr.* 3, 43; seine Mutter war Zeuxippe, eine Tochter des Hippokoon, *Diod.* 4, 68; abweichend nennt den Oikles *Paus.* 6, 17, 4 einen Sohn des Mantios, eines Bruders des Antiphates, und *Diodor* 4, 32 einen Sohn des Amphiaraos, für dessen Vater er sonst allgemein und durchgängig gilt; noch eine andere Variante findet sich im *Schol. Eur. Phoen.* 133: des Oikles Vater heifst Astakos, sein Sohn Hipponoos. Die Gemahlin des Oikles war Hypermnestra, eine Tochter des Thestios und Enkelin des Ares, *Diodor* 4, 68. *Schol. Eur. Phoen.* 173; sie gebar ihm aufser der Iphianeira und Polyboia (*Diodor* 4, 68) den Amphiaraos, *Hom. Od.* 15, 244. *Pind. Pyth.* 8, 55. *Aesch. Sept.* 592 K. *Eur. Suppl.* 925. *Paus.* 3, 12, 5. 8, 2, 4. 6, 17, 4. 8, 36, 4. *Hekataios* bei *Ael. hist. an.* 13, 22. *Apollod.* 1, 8, 2. 9, 16. 3, 6, 2. 3. *Etym. M.* s. v. *Οἰκλῆς*. *Eust.* ad *Hom. Od.* 1689, 3. *Eudocia* 23. 360. *Schol. in Plat. Rempubl.* 9, 419 p. 937 *Baiter. Schol. Pind. Pyth.* 4, 337. *Hyg. fab.* 70. 73. 250 (wo Klytaimnestra statt Hypermnestra steht); nach späterer Sage ist allerdings nicht Oikles, sondern Apollo Vater des Amphiaraos, *Hyg. f.* 70. 128. Oikles zog mit Herakles gegen Laomedon vor Troja, wurde aber hier zur Bewachung der Schiffe zurückgelassen, von den Trojanern überfallen und getötet, *Apollod.* 2, 6, 4. *Diodor* 4, 32. *C. I. G.* 3, 5984 = *Kaibel, Inscr. Graec. Sic. et Ital.* 1293 a, 20 p. 346. Neben dieser Tradition ging eine andere, dafs er in der Nähe von Megalopolis bestattet sei, *Paus.* 8, 36, 4, und damit stimmt die Erzählung bei *Apollod.* 3, 7, 5 überein, dafs der flüchtige Alkmaion den greisen Grofsvater in Arkadien aufgesucht habe, *Apollod.* 3, 7, 5. — Fraglich sind die bildlichen Darstellungen, die man für Oikles in Anspruch genommen hat: *Overbeck, Heroengallerie* 93 und Taf. 3, 5 = *Jahn, Vasensamml. König Ludwigs* 151 p. 49. *Overbeck* a. a. O. 105 Taf. 4, 1 = *Vasensamml. d. Kais. Eremitage* 2, 1650 p. 247, vgl. *Baumeister, Denkmäler* 1, 68. Im *Schol. Hom. Od.* 11, 326 steht statt Oikles *Ἰοκλῆς*; über die angebliche Tragödie *Ἰοκλῆς* des *Sophokles* (*Pollux* 10, 39. *Schol. Arist. Equ.* 498) siehe *Welcker, Gr. Trag.* 1, 430 u. *Nauck, trag. Graec. frg.* 155, die *Ἰφικλῆς* lesen. Eine fragmentierte Inschrift aus der Stadt Chios soll nach *Μουσ. καὶ βιβλ. τῆς εὐαγγ. σχολ.* 2 1875/76), 37, ρνὰ lauten . . . ἐνηΐδος Οἰκλέος . . . . γ]υναικύς. Da der Name *Οἰκλῆς* für eine andere Person als den Vater des Amphiaraos noch nicht bezeugt ist, würde man an diesen zu denken haben, wenn nicht vielleicht statt *Οἰκλέος* zu lesen ist: οἱ (= αὐτῷ) κλέος. [Höfer.]

Oikleus (*Οἰκλεύς*) = Oikles (s. d.) *Lactant. Plac.* ad *Stat. Theb.* 3, 620 ed. *Jahnke.* [Höfer.]

Oïklos? (*Ὄϊκλος?*), ein Kentaur auf der Hochzeit des Peirithoos, *Ov. Met.* 12, 450, wo man jedoch besser Echetlos oder Echeklos (s. d.) schreibt. Vgl. d. Art. Kentauren Bd. 2 Sp. 1074. [Stoll.]

Oikumene (*Οἰκουμένη*), Personifikation der Erde auf dem Relief des Archelaos von Priene, abg. Bd. 2 Sp. 3265 f. *Kaibel, Inscr. Graec. Sicil.* 1295, woselbst weitere Litteraturangaben. Nach *Athen.* 12, 536 a war Demetrios Poliorketes gemalt ἐπὶ τῆς Οἰκουμένης ὀχούμενος. [Höfer.]

Oikuros (*Οἰκουρός*), **1**) Beiname des Dionysos διὰ τὴν σπουδὴν τοῦ ταμιεύεσθαι τὸν οἶνον καὶ κρύπτεσθαι ὡς εἰς παλαίωσιν, *Eust.* ad *Dion. Per.* 566 = *Eudocia* 272 p. 211 *Flach.* — **2**) οἰκουρὸς ὄφις, die eine, oder nach *Phylarchos* bei *Phot.* 319, 22 zwei Schlangen im Tempel der Athene Polias, *Arist. Lys.* 759. *Hesych.* und *Phavor.* οἰκουρὸς ὄφις. *Eust. ad Hom. Odyss.* 1423, 7; vgl. *Herod.* 8, 41, unter dessen (deren) Gestalt der Heros Erechtheus in der Vorstellung der Athener im Tempel seiner Göttin als fortlebend gedacht wurde, *Toepffer, Att. Geneal.* 115, 2; vgl. auch *M. Mayer, Giganten und Titanen* 13. *Rohde, Psyche* 125 A. 133, 2. 183, 7. 223, 5. *C. Smith, Catal. of greek and etrusc. vases in the Brit. Mus.* 3 (1896), p. 396 f. nr. 23. *White, Athenian Vases* pl. 26 fig. a. Auch in dem σηκὸς der lemnischen Göttin Chryse (s. d. 2) befand sich eine κρύφιος οἰκουρῶν ὄφις, *Soph. Phil.* 1328; vgl. 266. — **3**) Ἥρως οἰκουρός, *Plut. de fort. Rom.* 10 (bei *Dion. Hal. Ant.* 4, 2, 3 ὁ κατ' οἰκίαν ἥρως genannt), von dem die Ocrisia (s. d.) den Servius Tullius geboren haben soll; er wird von *Rohde, Psyche* 232, 1 vgl. 497, 4 mit dem lateinischen Lar familiaris verglichen. — [4) ἡ θεὸς ἡ καλ[ου]μένη οἰκουρός wird die Göttin genannt, welche in dem „γραῦς Ἀπολλων[ίου] Τυανέως ὑπηρέτις" betitelten Zauber des Pap. CXXV der *Greek Papyri in the Brit.*

Mus. ed. by *Kenyon* p. 123—125 angerufen wird (Zeile 11). Sie erscheint dem Beschwörer auf einem Esel sitzend als wunderbar schöne Frau, die sich auf seine Aufforderung, ihm zu dienen, in ein altes Weib verwandelt, das ihm alles, was sein Herz begehrt, zu verschaffen bereit ist, so lange als es ihm gefällt, es bei sich zu behalten. Drexler.] [Höfer.]

Oïleus (*Ὀιλεύς*). 1) König der opuntischen Lokrer. Eine Nebenform des Namens ist *Ἰλεύς*, z. B. bei *Hesiodos* (*Schol. Il.* 2, 527; 15, 336 = *frg.* 137 *Kinkel*, 77 *Göttling*), *Stesichoros* (*Schol. Il.* 15, 336 = *frg.* 84 *Bergk*), *Lykophron Al.* 1150; von *Zenodotos* irrtümlich auch bei *Homer* angenommen (*Schol. Il.* 13, 694. 697. 712 u. a.). Als Heimatsort des Oïleus wird nur von *Hygin. f.* 14 ausdrücklich Naryx genannt; zur Bestätigung kommt aber hinzu, dafs Aias, der Sohn des Oïleus, hier geboren ist (*Strabo* 9, 425 C). Der Vater des Oïleus heifst Hodoidokos (*Ὁδοίδοκος*), der Sohn des Kynos, Enkel des Opus, *Eustath.* 277, 18 (zu *Il.* 2, 531), ebenso spricht *Lykophr.* v. 1150 von *πᾶς Ὁδοικόκειος Ἰλέως δόμος.* Vgl. *Schol.* z. d. St. — *Hellanikos frg.* 22 (bei *Steph. Byz.* s. v. *Καλλίαρος*) bezeichnet Laonome (*Λαονόμη*) als die Gattin des Hodoidokos, der von ihr einen Sohn namens Kalliaros erhält. Dieser wäre also ein Bruder des Oïleus. Bei *Hyg. f.* 14 lautet der Name des Vaters Leodacus (wohl Leodocus zu lesen), derjenige der Mutter Agrianome, Tochter des Perseon. Apollon ist Vater des Ileus bei *Hesiodos frg.* 137 *Kinkel* (77 *Göttling*). Er hat ihn mit einer Nymphe gezeugt, als er mit Poseidon die Mauer Ilions baute. Weil die Nymphe *ἵλεως* war, daher der Name(!).

Die *Ilias* kennt als Gemahlin des Oïleus die Eriopis (13, 697 = 15, 336), welche von ihm Mutter des Aias wird (vgl. 2, 527; 16, 330 u. a.). Einen *νόθος υἱός* hat er von Rhene, den Medon (2, 727. 728), der anstatt des Philoktetes die Männer von Methone, Thaumakie, Meliboia, Olizon führt. An anderer Stelle (13, 694—697 = 15, 333—336) wird von Medon erzählt, dafs er einen Verwandten seiner Stiefmutter Eriopis umgebracht hatte und deshalb verbannt in Phylake lebte. Bei *Hygin. f.* 97 heifst Aiax *Oilei et Rhenes nymphae filius.*

Die sonstige Überlieferung über die Mutter des Aias steht im *Schol.* (*Townl.*) a) zu *Il.* 15, 336 und b) zu 15, 333:

a) *ὁμοίως τῷ ποιητῇ καὶ Ἑλλάνικος τὴν Ἐριώπην μητέρα Αἴαντός φησιν· Φερεκύδης δὲ ἐν ε΄ καὶ Μνασέας ἐν η΄ Ἀλκιμάχην, ὁ δὲ τῶν Ναυπακτικῶν ποιητὴς διώνυμον αὐτήν φησι* (*frg.* 1 *Kinkel*). *'τὴν δὲ μεθ' ὁπλοτάτην Ἐριώπην ἐξονόμαζεν, Ἀλκιμάχην δὲ πατήρ τε καὶ Ἄδμητος καλέεσκεν.'*

b) *ἐξ Ἀλκιμάχης τῆς Φυλάκου ἦν ὁ Αἴας, ὥς φησι Πορφύριος ἐν τῷ Καταλόγῳ* (vgl. *Schrader, Hermes* 14 S. 243)· *ἀλλ' οὐ συμφωνεῖ τῷ ποιητῇ* u. s. w.

Ferner liest man *Schol. Townl.* zu *Il.* 13, 694: *ἐξ Ἀλκιμάχης τῆς Αἰακοῦ ἦν ὁ Μέδων.* Also gilt Eriopis (Eriope) stets nur als Mutter des Aias; Rhene und Alkimache bald als solche, bald als Mutter des Medon, sodafs für Aias drei, für Medon zwei Mutternamen verhanden sind. Einen Ausgleich zwischen Eriope und Alkimache suchte der Verfasser der *Ναυπάκτια ἔπη* durch die Annahme doppelter Benennung zu schaffen. Auf verloren gegangene reichlichere Kunde von Oïleus deutet aufser obigen Scholien das Beiwort *πτολίπορθος Il.* 2, 728. Dagegen hat der *ὀβριμόθυμος Ὀιλεύς* in der *ἔκφρασις* des *Christodoros* (v. 209) wohl nichts zu sagen. *Apollonios Rhodios Argon.* 1, 74—76 nennt Oïleus unter den Argofahrern — so auch *Valerius Flaccus* 1, 372 und *Orph. Arg.* 193 — und erteilt ihm das Lob hervorragender Tapferkeit und besonderen Geschickes in der Verfolgung des Feindes; ferner erzählt er, dafs einer der stymphalischen Vögel in der Nähe der Insel Aretias den Oïleus durch eine einem Pfeile gleich abgeschossene Feder in der linken Schulter verwundete, worauf Erybotes den Pfeil herauszog und die Wunde verband (2, 1030—1041). In einer Tragödie des *Sophokles* kam Oïleus vor: er spricht dem Telamon Trost zu, als dessen Sohn Aias ein trauriges Ende nimmt, ist aber selbst fassungslos, als er den Tod des eigenen Sohnes erfährt. *Cicero, Tusc.* 3, 29, 71; vgl. *Trag. Gr. fr.* ed. *Nauck*[2] S. 290 (*Soph.* 666). Bei *Seneca Med.* 661 *fulmine et ponto moriens Oileus* ist Aias gemeint.

2) ein Troer, Wagenlenker (*ἑταῖρος πλήξιππος*) des Bienor, nebst diesem von Agamemnon erlegt, *Il.* 11, 93. [Türk.]

Oïliades s. Oileus.

Oime (*Οἴμη*), Danaide, vermählt mit dem Aigyptiden Arbelos, *Apollod.* 2, 1, 5. [Stoll.]

Oinaia (*Οἰναία*), Beiname der Artemis von dem attischen Demos Oinoe, Inschrift aus dem Dionysostheater zu Athen, *Gelzer, Monatsber. d. Berl. Akad.* 1872, 172; vgl. *Jahrbuch d. Kais. Deutschen arch. Inst.* 4 (1889), 210 Anm. 13. *C. I. A.* 3, 336. *E. Curtius, Sitzungsber. der Kön. Preufs. Ak. d. Wiss.* 1887, 1168; vgl. *C. I. A.* 1, 534 *Οἰνόησι Ἀρτ[έμιδι?*... Verschieden von dieser ist die Artemis *Οἰνωᾶτις* (s. d.) [Höfer.]

Oinanthe (*Οἰνάνθη*), 1) eine Bassaris im Gefolge des Dionysos, *Nonn. Dionys.* 14, 225; zu Namen vgl. *Schol. Eur. Phoen.* 137 und *Schol. Arist. av.* 588 *οἰνάνθη ἡ πρώτη ἔκφυσις τῆς σταφυλῆς* und *Eur. frgm.* 765 *οἰνάνθα τρέφει τὸν ἱερὸν βότρυν. Murr, Die Pflanzenwelt in der griech. Mythol.* 234. — 2) eine Bakche auf einem rotfigurigen Krater in Wien, *C. I. G.* 4. 8381. *Gerhard, Ant. Bildw.* Taf. 17. — 3) Auf einer Londoner Hydria (*Catal. of the vases in the Brit. Mus.* 749 = *Smith, Cat. of greek vases in the Brit. Mus.* 3 (1896), 159 f. nr. 182 mit Litteraturangaben. *Fr. Winter, Die jüngeren attisch. Vasen* 25. *Gerhard, A. V.* 151. *Robert, Arch. Märchen* 191) mit der Darstellung der Geburt des Erichthonios ist der weiblichen Gestalt, die sich auf die Schultern des Zeus stützt, OINANΘE beigeschrieben. [Die Beischrift lautet OINA-ΝΘΕ ΚΑΛΕ, bezieht sich mithin nicht auf die dargestellte Frau, s. *Wilh. Klein, Die griech. Vasen mit Lieblingsinschriften.* 2. verb. u. verm. Aufl.

Leipzig 1898 p. 129. Drexler.] — 4) Vielleicht ist der Bakchenname *Οἰνάνθη* herzustellen auch auf einem rotfigurigen Stamnos der Sammlung Campana, *C. I. G.* 4, 7452. *Gerhard, Arch. Ztg.* 1846, 286, wo andere *Ῥοδύνθη* ergänzen, *Heydemann, Satyr- u. Bakchennamen* 20. 30. 41. — 5) Vielleicht Beiname der Athena nach der Ergänzung von *Dittenberger* und *Gelzer* auf der Sesselinschrift im Dionysostheater zu Athen ἱερήα[ς Ἀ]θην[ᾶς Οἰν]άνθη[ς, *C. I. A.* 3, 353. — 6) Auch auf einer panathenäischen Amphora im *Brit. Mus.* vermutet *Walters, Cat. of greek vases* 2 (1893) p. 101 nr. 141, dafs für OINE[N]OE zu lesen sei OINANΘE. [Höfer.]

Oinaros (*Οἴναρος*), Priester des Dionysos auf Naxos, der die von Theseus verlassene Ariadne heiratete, *Plut. Thes.* 20. — *Murr, Die Pflanzenwelt in d. griech. Mythol.* 138, vermutet in Oinaros eine ursprüngliche Abstraktion des Gottes; vgl. auch *Ribbeck, Anfänge des Dionysoskultus* 5. [Höfer.]

Oine (*Οἴνη*), Amme des Triptolemos in der allerdings nicht unversehrt überlieferten Stelle b. *Eutekn. Metaphr. Nikand. Ther.* 485. [Höfer.]

Oineidai (*Bakchyl.* 9, 18 *Bl.*) s. Oineus.

Oineïs (*Οἰνηΐς*), eine Nymphe, die dem Zeus den Pan gebar, *Aristippos* b. *Schol. Theokr.* 1, 3 = *Eudocia* 747 p. 536 *Flach.* Nach *Schol. Theokr.* 1, 121 gebar sie den Pan vom Aither; s. Oinoe 2 und vgl. *Roscher, Philolog.* 53 S. 375. [Höfer.]

Oineus (*Οἰνεύς*): 1) ist eigentlich der 'Weinmann', also eine Gottheit wie Dionysos. Eine Erinnerung daran bewahrt die Sage, wenn sie ihn zum Sohne des *Φύτιος* macht, dessen Vater *Ὀρεσθεύς* nach *Hekataios* (*Athen.* 2 p. 35 = *F. H. G.* 1, 26) ein wunderbares auf den Weinbau bezügliches Erlebnis hatte: eine ihm gehörige Hündin (wohl Andeutung der Jahreszeit) brachte ein Reis zur Welt, aus dem ein traubenreicher Weinstock erwuchs. *Pausanias* 10, 38, 1 berichtet dieselbe Geschichte, aber ohne den Phytios und Oineus zu erwähnen, weil sein Zusammenhang es nicht erfordert. Völlig entstellt, um das Wunder zu umgehen, lautet die Erzählung *Myth. Vat.* 1, 87: Orista, ein Hirt des Königs Oineus, bemerkte, dafs ein Ziegenbock sich öfter von der Herde entfernte, ging ihm nach und sah ihn sich an einer Traube gütlich thun; er prefste ihren Saft aus und mischte ihn mit dem Wasser des Acheloos, der in der Nähe vorbeiflofs. Das Gemisch benannte der König nach sich selbst. Ähnlich *Serv.* in *Verg. Georg.* 1, 9, wo der Hirt Staphylus heifst. Auch die Namen *Φύτιος* ('der wachsen läfst') und *Ὀρεσθεύς* 'Bergbewohner' enthalten eine Hindeutung auf das Wesen des Oineus. Dieses Wort selbst erklärt *Hekataios* an der bezeichneten Stelle bei *Athenaios* etwas umständlich: *τούτου* (nämlich *Φυτίου*) *δ' Οἰνεὺς ἐγένετο κληθεὶς ἀπὸ τῶν ἀμπέλων. οἱ γὰρ παλαιοί, φησίν, Ἕλληνες οἴνας ἐκάλουν τὰς ἀμπέλους.* Wenn *Nikandros* (*frg.* 86 *Schn.* bei *Athenaios* an derselben Stelle) den Wein nach Oineus benannt sein läfst: *Οἰνεὺς δ' ἐν κοίλοισιν ἀποθλίψας δεπάεσσιν οἶνον ἔκλησε,* so kehrt er damit in üblicher Weise den Thatbestand um, giebt aber den als Grund des Namens anzunehmenden Glauben wieder. Der gleiche Sinn liegt in den Worten des *Melanippides* von Melos (ebenda = *Poetae lyr. gr.* 3, 591 *Bergk*[4]): *ἐπώνυμον . . . οἶνον Οἰνέως.* Eine müfsige Erfindung ist die Ableitung *Οἰνεύς* = *οἰνωπός Eustath.* 772, 32, nur ein Wortwitz die Redensart *μὴ δεῖν τὸν Οἰνέα Πηλέα ποιεῖν Athen.* 9, 383c; *Demetrios περὶ ἑρμηνείας* 171; *Eustath.* 772, 36.

Oineus tritt in bestimmte Beziehungen zu Dionysos. Dieser kehrt bei ihm ein und giebt ihm zum Danke für die Gastfreundschaft die Rebe. Auch vereinigt sich Dionysos mit Althaia, die sonst die Gemahlin des Oineus ist, und gilt neben diesem als Vater der Deianeira, *Apollod. Bibl.* 1, 8, 1; *Hygin. f.* 129. Vgl. *Serv.* in *Verg. Aen.* 4, 127. Die Verbindung des Dionysos mit der Althaia findet sich zuerst bei *Euripides Kyklops* 38 angedeutet und ist in hellenistischer Zeit bezeugt durch Satyros *περὶ δήμων Ἀλεξανδρέων* (bei *Theophilus ad Autolycum* 2, 7 = *F. H. G.* 3, 165; vgl. *Meineke, Anal. Alex.* 346), der auch Deianeira als Tochter des Paares nennt. Ein Vergleichspunkt ergiebt sich ferner daraus, dafs Dionysos bei der Feier der *Ἀγριώνια* in Boiotien (*Plut. προβλ. συμποσ.* 8 *praef.* p. 717a) als Flüchtling angesehen wird (vgl. *Welcker, Griech. Götterl.* 1, 446), ebenso wie Oineus vor Agrios fliehen mufs. Zugrunde liegt die Vorstellung vom Streite des Sommers und Winters (*Usener, Rh. Mus.* 53 [1898] S. 375). Die Gastlichkeit des Oineus, dem in dieser Hinsicht Dexamenos zu Olenos in Achaja an die Seite zu stellen ist, wird aufser gegen Dionysos noch hervorgehoben gegen Herakles (*Paus.* 2, 13, 8; *Diod.* 4, 36), Bellerophon (Z 216 ff.), Alkmaion (*Apoll. bibl.* 3, 7, 5, 3) und die Helden der kalydonischen Jagd (*Apoll. bibl.* 1, 8, 2, 5). Als sein Mundschenk wird Kyathos erwähnt (*Paus.* 2, 13, 8; *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 1212), den Herakles versehentlich erschlug; ob an den übrigen Stellen, wo diese Erzählung mit verschiedenen Abweichungen wiederkehrt (s. Artikel 'Eunomos'), auch ein *οἰνοχόος* des Oineus gemeint ist, geht aus den Angaben nicht sicher hervor.

Neben dem leicht verständlichen Verhältnis zu Dionysos fällt eine mehrfache Verbindung des Oineus mit Ares auf. Schon bei *Homer* Ξ 115—117 ist Oineus Sohn des Portheus, desgleichen bei *Nikandros* (*Antonin. Lib.* 2), der als dessen Vater den Ares nennt. Für Portheus findet sich die gleichbedeutende Form Porthaon bei *Euripides* im 'Meleagros' *frg.* 515; *Apollod. bibl.* 1, 7, 7, 1; *Ovid. met.* 9, 12; *Hygin. f.* 172, davon abgeleitet *Πορθανίδας Bacchylides* 5, 70 für Meleagros. Auch wenn Ares nicht ausdrücklich als Stammvater erwähnt wird, ist er durch Portheus oder Porthaon genügend vertreten. Ferner heifst Ares Vater des Aitolos bei *Plin.* 7, 56, 201, Oineus bei *Hekataios* (*Athen.* 2, 35b). Vater des Meleagros ist Ares neben Oineus *Apoll. bibl.* 1, 8, 2; *Hyg. f.* 14 u. 171. Ob *Euripides* den Meleagros in dem gleichnamigen Stück zum Sohne des Ares machte, wie *Plut. mor.* p. 312a (*Parall. min.*) angegeben wird, läfst sich nicht fest-

stellen. Auch als Vater des Tydeus tritt Ares gelegentlich für Oineus ein, *Diod.* 4, 35; Tydeus heifst *Marte procreatus converso in vultum Oenei* (*Schol. Stat. Theb.* 1, 463); vgl. *Eurip. Phoen.* 133. 134 *παῖς μὲν Οἰνέως ἔφυ Τυδεύς, Ἄρην δ' Αἰτωλὸν ἐν στέρνοις ἔχει.*

Auf diese Beziehungen zwischen Oineus und Ares neben denen zwischen Oineus und Dionysos gründet *F. A. Voigt, Beiträge zur Mythologie des Ares und der Athena* (*Leipz. Stud. z. class. Philol.* 4 S. 227—315) seine Annahme, dafs Dionysos und Ares einander zu einer Zweieinheit ergänzten und das wechselnde Blühen und Welken im Jahreslaufe der Natur versinnbildlichten. Dieser Schlufs wäre einwandsfrei, wenn das Verhältnis des Oineus zu Ares dem zu Dionysos gleichgeartet wäre, d. h. wenn, wie *Voigt* ohne weiteres annimmt, jede solche Beziehung auf Wesensverwandtschaft beruhte. So sehr dies bei Dionysos zutrifft, so sehr wird bei Ares jede andere mögliche Erklärung vorzuziehen sein. Es handelt sich nur um eine durch die Umstände herbeigeführte Kreuzung von Ares- und Oineusglauben, etwa der eine einheimisch, der andere eingewandert. Erleichtert wurde die Vermischung allerdings durch eine gewisse Wesensänderung oder -Erweiterung des Oineus. Bei *Homer* ist dieser der Ahnherr des aitolischen Königsgeschlechtes und, wie es einem solchen zukommt, ein ritterlicher Held: *ἱππότα Οἰνεύς* *Ξ* 117; *ἱππηλάτα* *I* 581; *μεγαλήτωρ* *B* 641; vgl. *Bacchyl.* 5, 97 *πλάξιππος* und 5, 166 *ἀρηΐφιλος*. Er ist also aus einem dionysosähnlichen ein aresähnliches Wesen geworden, ohne dafs etwa Dionysos und Ares in ihm geeint wären.

In der *Ilias* ist an vier Stellen von Oineus die Rede. 1) *B* 638—644: Als die Griechen gegen Troja zogen, lebte weder Oineus noch Meleagros noch sonst einer von Oineus' Söhnen. Führer der Aitoler aus den Städten Pleuron, Olenos, Pylene, Chalkis- und Kalydon war Thoas, der Sohn des Andraimon. (Dafs dieser mit Gorge, der Tochter des Oineus, vermählt war, setzt der Dichter als bekannt voraus.) 2) Z 215—223: Oineus hat einst den Bellerophontes 20 Tage lang beherbergt und ihm als Gastgeschenk einen Purpurgürtel (*ζωστῆρα φοίνικι φαεινόν*) gegeben, während er einen zweihenkligen goldenen Becher empfing (*χρύσεον δέπας ἀμφικύπελλον*). Als Diomedes nach Troja zog, befand sich Oineus in Argos (*καί μιν ἐγὼ κατέλειπον ἰὼν ἐν δώμασ' ἐμοῖσιν*), während Tydeus, als Diomedes noch ein kleiner Knabe war, die Stadt verlassen hatte, um gegen Theben zu ziehen, von wo er nicht wiederkehrte. — Da hier Oineus zu Beginn des trojanischen Krieges noch am Leben ist, so ergiebt sich, dafs der Verfasser von *B* 641, 642 auf die Erzählung des Diomedes keine Rücksicht genommen hat. 3) *Ξ* 115—125: Portheus hatte drei Söhne zu Pleuron und Kalydon, Agrios, Melas und Oineus, des Diomedes Grofsvater, welcher der trefflichste unter den dreien war. Er blieb in Aitolien, sein Sohn Tydeus aber mufste fliehen und fand in Argos eine neue Heimat, wo er eine Tochter des Adrastos zur Frau nahm. 4) Als Vater des Meleagros kommt Oineus in Beziehung zur kalydonischen Jagd *I* 529—599: Artemis zürnte dem Oineus, weil er ihr nicht, wie den anderen Göttern, zum Danke für reichen Erntesegen ein Opfer gebracht hatte, *ἢ λάθετ' ἢ οὐκ ἐνόησεν· ἀάσατο δὲ μέγα θυμῷ.* Zur Strafe sandte sie einen Eber, der den Garten des Oineus verwüstete. Als das Untier getötet war, stiftete Artemis einen Zank um Kopf und Fell zwischen den Kureten und den Aitolern von Kalydon. Diese drohten zu erliegen, da Meleagros, durch den von seiner Mutter Althaia gegen ihn ausgesprochenen Fluch empört, dem Kampfe entsagte. Vergebens baten die *γέροντες*, die *ἱερεῖς*, auch der greise Oineus *γουνούμενος υἱόν*, die Schwestern, die Mutter, die Freunde. Erst als sein eigenes Gemach gefährdet schien und seine Gattin ihn beschwor, gab er nach und schlug die Feinde zurück, fand aber dabei seinen Tod.

Die sonstige zerstreute Überlieferung enthält folgendes:

1) Abstammung und Verwandtschaft. Während *Hekataios* (bei *Athen.* 2 p. 35, vgl. *Paus.* 10, 38) die Abstammungsreihe Deukalion—Orestheus — Phytios — Oineus — Aitolos überliefert, giebt *Nikandros* bei *Antonin. Lib.* 2 als Vater des Oineus übereinstimmend mit *Homer* den Portheus an, den er als einen Sohn des Ares bezeichnet. Bei *Apollod. bibl.* 1, 7, 7 heifst die Reihe: Aitolos — Pleuron — Agenor—Porthaon (Gemahlin Euryte, Tochter des Hippodamas)—Oineus. Vgl. *Hygin. f.* 172 und oben Sp. 752. Die Form *Πορθαονίδαι* hat auch *Strabon* 10 p. 463. 465. Aufser den bei *Homer* angegebenen Brüdern Agrios und Melas erscheinen bei *Apollod.* noch Alkathoos, Leukopeus und eine Schwester Sterope. Alkathoos als Sohn des Porthaon wird auch *Paus.* 6, 20 bezeugt. Halbbruder des Oineus von einer Sklavin ist Laokoon, *Apollon. Rhod.* 1, 191 (desgl. *Hyg. f.* 14: *Laocoon Porthaonis filius, Oenei frater non ex eadem matre, Calydonius*). Als Söhne des Oineus und der Althaia, der Tochter des Thestios, kennt *Apollodors 'Bibliothek'*: Meleagros, Toxeus, Thyreus, Klymenos; dazu die Töchter Gorge und Deianeira. Bei *Antonin. Lib.* fehlt Thyreus, dafür kommt hinzu Phereus (nur verschiedene Lesart für Thyreus?), Agelaos, Periphas und die Töchter Eurymede und Melanippe. Agelaos wird auch von *Bakchylides* 5, 117 als Bruder des Meleagros erwähnt. *Schol. I* 584 (cod. A) nennt als Töchter des Oineus nur Gorge und Deianeira; aber der *cod. Townleianus* hat aufserdem noch Polyxo und Autonoe. Perimede, Tochter des Oineus, Gemahlin des Phoinix, kommt bei *Asios frg.* 7 (*Paus.* 7, 4, 1) vor (*Kinkel* S. 204). Den Toxeus soll Oineus selbst getötet haben, wie *Apollod.* 1, 8, 1 kurz berichtet, *ὑπερπηδήσαντα τὴν τάφρον*. Nach *Schol. Stat. Theb.* 1, 282 tötet Tydeus seinen Bruder Toxeus. Bei *Joannes Malalas, chronogr.* 6 p. 209 *Ox.* wirft Oineus, nicht Althaia, den Ölzweig ins Feuer, an dem das Leben des Meleagros hängt. Es ist wohl nur eine Verwechselung. Eine zweite Gemahlin des Oineus war Periboia, die Tochter des Hipponoos zu Olenos, welche ihm den

Tydeus gebar: *Thebais*, *Hesiodos* u. a. bei *Apollod.* 1, 8, 4 und 1, 8, 5, 1; *Hyg. f.* 69; *Diod.* 4, 35. Vereinzelt wird Gorge als des Tydeus Mutter genannt (*Apollod.* 1, 8, 5, 1: *Πείσανδρος αὐτὸν ἐκ Γόργης γενέσθαι λέγει· τῆς γὰρ θυγατρὸς Οἰνέα κατὰ τὴν βούλησιν Διὸς ἐρασθῆναι*). Vgl. *Schol.* Ξ 114. Dagegen ist *Schol. Stat. Theb.* 1, 41: *Tydeus Oenei et Euriboeae filius* wohl nur ein Versehen, desgl. *Serv. Aen.* 6, 479 und *Schol. Stat. Theb.* 1, 669: *Tydeus Oenei et Althaeae filius.* Woher die Angabe *Myth. Vatic.* 1, 80 kommt: *Tydeus, Oenei filius et Cassiopeiae*, läſst sich nicht sagen.

2) Oineus und Periboia. *Apollod. bibl.* 1, 8, 4 und 1, 8, 5, 1 giebt drei verschiedene Fassungen der Sage: a) *ὁ γράψας τὴν Θηβαΐδα πολεμηθείσης Ὠλένου λέγει λαβεῖν Οἰνέα γέρας* (vgl. *Hyg. f.* 69. 70 *Periboea captiva*); b) *Ἡσίοδος δὲ ἐξ Ὠλένου τῆς Ἀχαΐας* (also ist oben Olenos in Aitolien gemeint), *ἐφθαρμένην ὑπὸ Ἱπποστράτου τοῦ Ἀμαρυγκέως, Ἱππόνουν τὸν πατέρα πέμψαι πρὸς Οἰνέα πόρρω τῆς Ἑλλάδος ὄντα* (!), *ἐντειλάμενον ἀποκτεῖναι* (vgl. *Schol. Pind. Olymp.* 11, 46 = *Hesiodi frg.* 97 *Rzach*); c) *εἰσὶ δὲ οἱ λέγοντες Ἱππόνουν ἐπιγνόντα τὴν ἰδίαν θυγατέρα ἐφθαρμένην ὑπὸ Οἰνέως, ἔγκυον αὐτὴν πρὸς τοῦτον ἀποπέμψαι.* (Auch nach *Plut. prov.* 1, 5 ist Periboia von Oineus schwanger, wird aber von Hipponoos nicht diesem zugeschickt, sondern in die Obhut von Schweinehirten gegeben, bei denen nun Tydeus aufwuchs; vgl. *Antimachos* bei *Schol.* Δ 400.) Noch anders erzählt *Diodoros* 4, 35: *Ἱππόνουν ἐν Ὠλένῳ πρὸς τὴν θυγατέρα Περίβοιαν, φάσκουσαν αὐτὴν ἐξ Ἄρεος ὑπάρχειν ἔγκυον, διενεχθέντα πέμψαι ταύτην εἰς Αἰτωλίαν πρὸς Οἰνέα καὶ παρακελεύσασθαι ταύτην ἀφανίσαι τὴν ταχίστην. ὁ δ' Οἰνεὺς ἀπολωλεκὼς προσφάτως υἱὸν καὶ γυναῖκα τὸ μὲν ἀποκτεῖναι τὴν Περίβοιαν ἀπέγνω, γήμας δ' αὐτὴν ἐγέννησεν υἱὸν Τυδέα.* Periboia wird also als Geliebte des Ares oder des Hippostratos oder des Oineus bezeichnet; diesem fällt sie entweder als Beute zu oder wird von ihrem Vater zu ihm gesandt, nach der einen Auffassung, damit er sie als die Seine behalte, nach der anderen, damit er sie zur Strafe umbringe, was er aber nicht thut. Nach der gewöhnlichen Annahme schlieſst Oineus die Ehe mit Periboia nach dem Tode des Meleagros und der Althaia (*Apollod.* 1, 8, 4); doch werden hin und wieder Tydeus und Meleagros ohne Rücksicht auf dieses zeitliche Verhältnis nebeneinandergestellt (*Ovid. heroid.* 9, 155. 156; *Val. Flacc.* 1, 387. 435; vielleicht auch *Eurip. Suppl.* 901—908 und *Eurip. fr.* 537 (*Schol. Pind. Nem.* 10, 12); der *myth. Vatic.* 1, 198 spricht von *Meleager a fratre Tydeo interfectus*).

3) Oineus und die kalydonische Jagd. Daſs Artemis von Oineus bei der Erntefeier kein Dankopfer erhielt, während er aller anderen Götter gedachte, und deshalb den Eber ins Land schickte, ist eine von der *Ilias* oder genauer dem der *Ilias*-Stelle zugrundeliegenden Meleagerepos an sich gleich bleibende Überlieferung. *Nikander* bei *Antonin. Lib.* 2; *Apollod.* 1, 8, 2, 2; *Diod.* 4, 34; *Ovid. met.* 8, 273 ff.; *Hygin. f.* 172; *myth. Vat.* 1, 146; 2, 144. *Bacchylides* 5, 97 ff. hebt besonders die Unversöhnlichkeit der Göttin hervor. Möglicherweise ein Rest alter Dichtung ist die neuntägige Bewirtung der hilfsbereiten Helden (*Apollod.* 1, 8, 2, 5), freilich mehr aus dem Wesen des Oineus heraus als im Zusammenhange des Unternehmens verständlich.

4) Oineus und Herakles. Um den Besitz der Deianeira, der Tochter des Oineus, rangen Acheloos und Herakles, welcher Sieger blieb. *Schol.* Φ 194 (*Pindar*); *Ovid. met.* 9, 8—86; *Diod.* 4, 34—36; *Apollod.* 2, 7, 5, 1; *Hyg. f.* 31; *myth. Vat.* 1, 58; 2, 165; *Tzetz. in Lycophr.* 50; *Chil.* 2, 454. 455. Vgl. *Kephalion* bei *Malala* p. 164 (*F. H. G.* 3, 631). Des öfteren ist von dem bei Oineus schmausenden Herakles die Rede, dessen allzukräftige Hand den bedienenden Knaben (es wechseln die Namen: Kyathos, Eunomos, Ennomos, Eurynomos, Archias, Cherias) erschlug. *Hellanikos*, *Herodoros* und *Nikandros* bei *Athen.* 9, 410 f.; *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 1212; *Diod.* 4, 36; *Apoll. Bibl.* 2, 7, 6, 2; *Tzetz. in Lycophr.* 50; *Chil.* 2, 456. Dieselbe Sage wurde auch in Phlius erzählt, wohl durch Einwanderer dahin verpflanzt. *Paus.* 2, 13, 8.

5) Oineus und Agrios. Als Oineus alt geworden war, nahmen ihm die Söhne des Agrios das Reich und setzten ihren Vater an seine Stelle. Oineus aber wurde von seinem Enkel Diomedes gerächt. Nach *Pherekydes frg.* 83 (*Schol.* Ξ 120 = *F. H. G.* 1, 91) war es Tydeus, der die Frevler umbrachte. Ähnlich *Schol.* Ξ 114. Die *Alkmaionis* (*Apollod. bibl.* 1, 8, 5, 2) erzählte, daſs die Söhne des Melas (wohl ursprünglich eins mit Agrios) dem Oineus nachstellten und dafür von der Hand des Tydeus ihren Tod fanden. Darauf muſste dieser das Land verlassen und wandte sich nach Argos. Sein Sohn Diomedes unternahm nach dem Kriege gegen Theben gemeinschaftlich mit Alkmaion einen Zug nach Aitolien, wo es nochmals galt, den Oineus vor seinen Feinden zu schützen (*Ephoros* bei *Strabo* 7, 325/6 und 10, 462). Nach vollzogener Rache gab Diomedes die Herrschaft dem Andraimon, dem Gemahl der Gorge, und nahm den altersschwachen Oineus mit nach Argos. (So läſst sich die Erzählung der *Alkmaionis* aus *Apoll. bibl.* 1, 8, 6 und *Paus.* 2, 25, 2 ergänzen; vgl. *Bethe, Theban. Heldenlieder* S. 130—134 und *Immisch, Klaros* [*Jahrb. f. Philol., Suppl.* 17] S. 191.) Abweichend von diesem Schlusse wird auch berichtet (*Apollod.* 1, 8, 6), daſs zwei von den Söhnen des Agrios entkamen, dem Oineus unterwegs auflauerten und ihn bei *Τηλέφου ἑστία* in Arkadien ermordeten, worauf ihn Diomedes an dem davon benannten Orte *Οἰνόη* bei Argos begrub. Nach *Paus.* 2, 25, 2 flüchtete Oineus vor seinen Bedrängern nach Argos zu Diomedes, wurde durch diesen gerächt und ging mit ihm wieder nach Argos zurück, wo ihn Diomedes bis an sein Lebensende pflegte; schlieſslich wurde er in *Οἰνόη* begraben. *Euripides* behandelte diesen Stoff in seinem *Οἰνεύς* (*Nauck*² p. 536). Inhaltsangabe *Schol. Arist. Ach.* 418: *μετὰ τὸν θάνατον Τυδέως καὶ ἐπιστράτευσιν Διομήδους κατὰ*

Θηβαίων ἀφῃρέθη τὴν βασιλείαν Οἰνεὺς διὰ τὸ γῆρας ὑπὸ τῶν Ἀγρίου παίδων καὶ περιήει ταπεινός, ἄχρις οὗ ἐπανελθὼν ὁ Διομήδης Ἄγριον μὲν ἀνεῖλε, τὴν βασιλείαν δὲ Οἰνεῖ ἀπέδωκε. Über die *Periboea* des *Pacuvius*, welche sich anscheinend an den Oineus des *Euripides* anschlofs, s. *Ribbeck, Röm. Trag.* S. 301—310. Unter den erhaltenen Bruchstücken beider Tragödien beziehen sich mehrere auf das Elend, in welches der greise Oineus geraten war. Sein Unglück im Alter wurde sprichwörtlich: *Athen.* 6 p. 223[d]. Der vereinfachte Schlufs, dafs Oineus die Herrschaft wiedererhält, findet sich noch bei *Antonin. Lib.* 37 und *Hygin. f.* 175. An diesen beiden Stellen wird der Rachezug des Diomedes nach dem Falle Trojas angesetzt, desgl. bei *Dictys* 6, 2. Bei *Antonin. Lib.* bringt Diomedes den Agrios nebst seinen Söhnen um. Bei *Hyg.* hat Diomedes in Sthenelos einen Bundesgenossen. Er tötet den Lykopeus, den Sohn des Agrios. Dieser selbst wird vertrieben und nimmt sich das Leben. — Kurz erwähnt wird die Sage von Oineus und Agrios von *Ovid. her.* 9, 153. — In Methone wurde dem nach Trojas Eroberung mit Diomedes in den Peloponnes übergesiedelten Oineus noch eine Tochter angedichtet. *Paus.* 4, 35, 1: Οἰνεῖ τῷ Πορθάονος μετὰ ἅλωσιν Ἰλίου μετὰ Διομήδους ἀναχωρήσαντι ἐς Πελοπόννησον θυγατέρα φασὶν ἐκ παλλακῆς Μοθώνην γενέσθαι. Die Oineussage war also (durch Auswanderer aus Aitolien) über einen grofsen Teil des Peloponnes verbreitet, da sich in Methone, Τηλέφου ἑστία (Arkadien), Argos, Oinoe und Phlius das Andenken an Oineus erhalten hat.

6) Oineus als Beschützer des Agamemnon und Menelaos. Nach *Tzetzes Chil.* 1, 456 f. (aus *Apollod. Bibl.*, vgl. *Wagners Ausgabe* S. 186) wurden Agamemnon und Menelaos in jugendlichem Alter zu Polypheides von Sikyon gebracht, um vor der Verfolgung des Thyestes sicher zu sein, und Polypheides schickte sie zu Oineus.

Vgl. auch *Brandstätter, Geschichten des aetolischen Landes,* Berlin 1844; *Kekulé, de fabula Meleagrea,* Berlin 1861; *Surber, Die Meleagersage,* Zürich 1888.

Bildliche Darstellungen.

Wenn Oineus auch nicht zu den Hauptbelden der griechischen Sage gehört, so besitzt er doch als Nebenperson eine gewisse Wichtigkeit. Auch die darstellende Kunst hat nicht unterlassen dies hervorzuheben.

1) Unter den Darstellungen, deren Mittelpunkt Meleagros bildet, wird die kalydonische Jagd derjenige Gegenstand sein, für den die Anwesenheit des Oineus am wenigsten zu passen scheint. So fehlt er denn auch auf den Vasenbildern. Dagegen findet er sich auf mehreren römischen Sarkophagreliefs, die es mit der Wahrscheinlichkeit nicht genau nehmen. Die auf Sarkophagen vorhandenen Meleagerdarstellungen sind eingehend behandelt von *Matz, Annali dell' inst. arch.* 1869 S. 76—103. Ein Relief des Sarkophags aus Villa Panfili (abgebildet *Braun, Antike Marmorwerke* 2, 6[a]) und die bei *Matz* angegebenen verwandten Stücke (z. B. Sarkophag im Louvre *Clarac* 2 pl. 198 nr. 703) zeigen Oineus als Zuschauer der Jagd; denn der bärtige Mann in reichem Gewande, mit einem Schwert an der Seite und einer Binde im Haar, mit dem das Bild links beginnt, kann nicht anders bezeichnet werden. Möglich, dafs er als Rest einer selbständigen Nebenszene zu erklären ist, wie *Matz* vermutet; schliefslich kommt nicht viel darauf an, ob man die eine oder die andere Gedankenlosigkeit annimmt. Eine kleinere Szene links neben der kalydonischen Jagd findet sich auf zwei Sarkophagen des kapitolinischen Museums (*Helbig, Ann.* 1863 S. 81—97 mit *tav. d'agg. A*; ders., *Führer durch die öff. Samml. kl. Altert. in Rom* nr. 413 — der andere abgeb. *Mon. d. Inst.* 9, 2, 4): Oineus weist seinen Sohn Meleagros auf eine amazonenartige weibliche Gestalt hin, in der die Virtus zu erkennen ist — eine Erfindung römischen Geschmacks, nicht aus dem Geiste der griechischen Sage, sondern aus der Absicht entsprungen, die Jagd als eine ehrenwerte Beschäftigung für einen vornehmen jungen Mann zu kennzeichnen. Eine gewisse Beziehung zwischen Oineus und den gegen den Eber ziehenden Jägern ist auf dem *Mon. d. Inst.* 9, 2, 3 abgebildeten Sarkophagrelief aus Villa Panfili hergestellt, wo Atalante den Kopf nach Oineus umwendet: dieser rät ihr anscheinend zur Umkehr. Atalante in derselben Haltung begegnet auch auf dem bereits erwähnten Relief *Mon. d. Inst.* 9, 2, 4; hier achtet aber Oineus nicht auf sie, weil er mit Meleager und Virtus beschäftigt ist. Ganz ohne Beziehung erscheint Oineus, die rechte Hand nachdenklich ans Kinn legend, im Hintergrunde einer von Meleager und Atalante nebst der Göttin Artemis gebildeten Gruppe, die mit der kalydonischen Jagd als Teil eines und desselben Reliefs zusammenhängt, auf einem Sarkophage im Dom von Salerno (*Gerhard, Antike Bildwerke* Taf. 116 und S. 368; *Matz* S. 85).

Der oben zuerst genannte Sarkophag aus Villa Panfili hat auf der einen Seite eine Darstellung, die sich inhaltlich an die kalydonische Jagd anschliefst (*Braun, Ant. Marmorw.* 2, 6[b]): Oineus, bärtig, in einfachem Gewande (tunica), den Blick gen Himmel gerichtet, zwischen Atalante und Meleager stehend. Mit der Linken weist er auf diesen, als wolle er ihn der traurig dasitzenden Jungfrau als ihren Beschützer bezeichnen (*Kekulé, de fab. Mel.* S. 50).

Meleager, in Begleitung mehrerer Jagdgenossen, darunter Atalante, tritt vor seine Eltern, die ihm wegen der Ermordung des Toxeus, seines Oheims, zürnen: das ist der Gegenstand des bei *Kekulé* abgebildeten Berliner Sarkophagreliefs (vgl. S. 46). Oineus und Althaia sitzen im Königsgewande auf dem Thron, rechts und links steht je ein Bruder des Toxeus. Oineus, auf dessen Schulter Althaia die rechte Hand gelegt hat, hält in der linken das Szepter, während er die rechte Hand zur Faust geballt drohend dem Meleager entgegenstreckt. Vorbild ist vielleicht eine

Tragödienszene. Bemerkenswert ist es, daſs Oineus sich hier in Übereinstimmung mit Althaia und den Thestiaden zeigt, während er sonst auf Seiten des Meleagros steht.

Auf einem etruskischen Spiegel (*Gerhard, Etr. Sp.* 2, 175; *Kekulé* S. 42) ist ebenfalls Meleager abgebildet, wie er von der Jagd zu seinem Vater zurückkehrt; Oineus, wie üblich, bärtig und langgewandet. Sonst ist nur noch Atalante, der Meleager das Eberhaupt giebt, und ein zürnender Thestiade zugegen.

Eine Schale aus Corneto (*Mon. d. Inst.* 11, 33) zeigt nach einer ansprechenden Vermutung von *G. Körte* (*Ann.* 1881 S. 173 ff.) den Meleagros, wie er den Bitten seiner Gattin nachgiebt, sich wieder am Kampfe gegen die Kureten zu beteiligen. Um die von Meleagros und Kleopatra eingenommene Mitte gruppieren sich der Abgeordnete (*γέρων*) der Stadt und Artemis, dann an dem einen Ende zwei Schwestern des Meleagros und auf der anderen Seite ihnen entsprechend im Hause Oineus, auf einem Klappstuhl sitzend, mit der Opferschale in der Hand, die er dem Meleagros entgegenstreckt, Glück für seinen Entschluſs erflehend.

In der figurenreichen Darstellung des sterbenden Meleagros, welche das bekannte Gefäſs aus Armentum (*Heydemann, Vasensamml. des Museo nazionale zu Neapel, Samml. Santangelo* 11) schmückt, befindet sich auch Oineus, durch Inschrift bezeichnet, 'in hohen Schuhen, besticktem Chiton und weitem Mantel, in der Linken das palmettenbekrönte Skepter haltend und mit der Rechten nach dem Kopf fassend, während er zu Meleager heraufblickt'. Vgl. Artikel Meleagros Bd. 2 Sp. 2620. Neuerdings ist eine Abbildung auch im *Journal of hell. st.* 18 (1898) S. 270 gegeben. Im Anschlusse hieran ist ein Sarkophag des kapitolinischen Museums zu nennen (*Helbig, Führer* 1, 496; vgl. *Ann.* 1863 S. 99 ff.), welcher drei Szenen darbietet, darunter (links): Meleager, der soeben den Atem ausgehaucht hat, umgeben von den Seinen, unter denen der greise Oineus deutlich erkennbar ist.

Meleagers Begräbnis zeigt der Deckel des Sarkophages aus Villa Panfili (*Braun, Ant. Marmorw.* 2, 6b; vgl. *Kekulé* S. 50). Die Leiche wird hinausgetragen. Oineus geht (in der Mitte der Darstellung) vor den Trägern her. Am Grabe giebt sich Althaia selbst den Tod. Eine andere Auffassung ist durch das Relief bei *Winckelmann, Mon. ined.* 88 (vgl. *Kekulé* S. 53) vertreten: Meleager, im Kampfe gefallen, wird in die Stadt getragen, aus der Oineus entgegenkommt.

2) Eine andere Gruppe von Darstellungen mit der Person des Oineus schildert die Verbindung des Herakles mit der Deianeira.

Der Kampf des Herakles mit Acheloos a) auf einer schwarzfig. Amphora späteren Stiles zu Berlin (*Furtwängler* 1852, abgebildet *Gerhard, Etrusk. u. campan. Vasenb.* Taf. 15. 16, 3. 4; vgl. S. 25 u. *O. Jahn, Arch. Ztg.* 1862 S. 313 ff.) und b) auf einer schwarzfig. Hydria im britischen Museum (im *Catalogue of the Greek ... vases in the Brit. Mus.* vol. II, von *H. B. Walters* 1893, bezeichnet B 313, frühere Nummer 452, abgeb. *Gaz. arch.* 1 (1875) pl. 20. 21) findet im Beisein des Oineus statt. Auf a) steht dieser in der üblichen Tracht (Mantel, Stab in der Linken), die Rechte ermunternd vorstreckend, auf der anderen Seite Athena; auf b) sitzt er auf einem Klappstuhl, in einem mit Stickereien geschmückten Gewande, im Haare ebenso wie Deianeira einen Kranz. (Sonstige Nebenpersonen Hermes, Athena, Iolaos.) Ein Gemälde bei *Philostratus iun.* 4 (S. 397 *Teubn.*) hat ebenfalls den Kampf des Herakles und Acheloos zum Gegenstande. Hier wird Oineus als *γέρων ἐν ἀθύμῳ εἴδει* und *κατηφὴς ἐπὶ τῇ παιδί* bezeichnet. Nach *Paus.* 6, 19, 12 war derselbe Kampf in dem Schatzhause der Megarer zu Olympia durch *κέδρου ζῴδια χρυσῷ διηνθισμένα* dargestellt, eine Arbeit des Medon (überliefert 'Dontas', vgl. *Robert, Arch. Märchen* S. 111). Die Beschreibung lautet: *Ζεὺς δὲ ἐνταῦθα καὶ ἡ Δηιάνειρα καὶ Ἀχελῷος καὶ Ἡρακλῆς ἐστίν, Ἄρης τε τῷ Ἀχελῴῳ βοηθῶν. εἱστήκει δὲ καὶ Ἀθηνᾶς ἄγαλμα ἅτε οὖσα τῷ Ἡρακλεῖ σύμμαχος.* Für Zeus, der in diesen Zusammenhang nicht gehört, ist jedenfalls Oineus zu setzen. (So auch *Flasch, Baumeisters Denkm.* 2 S. 1104 C.)

Ferner erscheint Oineus auf Darstellungen des dem Herakles in seinem Hause beschiedenen Familienglückes neben der ihr Knäblein Hyllos auf dem Arme tragenden Deianeira, die den heimkehrenden Gemahl begrüſst. a) Auf dem Vasenbilde *Heydemann, Vasens. zu Neapel* 3359 (*Arch. Ztg.* 1867 Taf. 218, 1; vgl. *Arch. Ztg.* 1866 S. 260 f.) streckt Herakles dem greisen Oineus (in langem Chiton und Mantel, bekränzt) die Rechte entgegen; dahinter naht Deianeira mit Hyllos. b) Auf dem ähnlichen, mit Inschriften versehenen Vasenbilde aus der *Durand*schen Sammlung (*Gerhard, Auserles. Vasenb.* Taf. 116, vgl. 2 S. 114 ff. und *Kekulé, Arch. Ztg.* 24 [1866] S. 259/60) tritt dem Herakles unmittelbar Deianeira entgegen und reicht ihm den Hyllos. Links steht Athena, rechts Oineus in freudiger Erregung (vgl. die Abildung auf Sp. 761/62).

Auch bei dem Nessosabenteuer ist Oineus zugegen auf folgenden Vasenbildern: a) Amphora archaischen Stils aus dem Museo Campana *Mon. d. Inst.* 6, 56, 4 (*Roulez, Ann.* 1861 S. 318—321); b) *Heydemann, Neapeler Samml., Santangelo* 114; c) *Brit. Mus.* B 278; d) *Heydemann* 3089; abgeb. *Millingen, Peint. de vas.* pl. 33, auch in diesem Lexikon 1, S. 999/1000 zu 'Dexamenos'; e) *Gerhard, Auserl. Vasenb.* 2, 117. 118 nr. 3. 4 (vgl. 2 S. 123); f) *Durand*sche Amphora (*de Witte* nr. 320), erwähnt bei *Gerhard, Auserl. Vasenb.* 2 S. 122 Anm. 2.

a) und d) haben Namensinschriften, darunter auch Oineus. Auf a) sind auſserdem benannt: Hermes, Athene, Herakles, Nessos, Deianeira, die auf seinem Rücken sitzt, und Deipyle (Gemahlin des Tydeus). Der von diesen Personen gebildeten Gruppe wendet Oineus den Rücken zu, im Gespräch mit einer Frau; eine dritte, aus zwei Frauen bestehende Gruppe schlieſst die Darstellung rechts ab. Die Teilnahme

des Oineus an der Handlung ist also — wenn überhaupt Raumeseinheit vorauszusetzen ist — nur ganz äufserlich angedeutet. b) und c) haben zwar keine Inschriften; aber die auf dem Rücken des Kentauren sitzende Frauengestalt beweist, dafs es sich um Nessos und Deianeira handelt, folglich wird der zuschauende Mann in Chiton und Mantel Oineus sein. Dafs er auf c) sitzend dargestellt ist, steht mit dem Zusammenhang im Widerspruch und wäre etwa durch Anlehnung an die Acheloosszene (s. o. *Brit. Mus.* B 313) zu erklären. Dafs d) sich gleichfalls auf den Kampf des Herakles und Nessos bezieht, ist durch die Inschriften ΟΙΝΕΥΣ und ΔΑΙΑΝΕΙΡΑ genügend gesichert, wenn auch der Kentaur befremdlicherweise Verschleierung würde, wenn darauf Wert zu legen ist, besser für Mnesimache passen, die gerade mit Eurytion eine gezwungene Vermählung feierte, als Herakles erschien.

3) Auf den Streit zwischen Oineus und Agrios scheint sich a) die Darstellung des Gefäfses F 155 im brit. Museum zu beziehen (*Inghirami, Pitture di vasi fitt.* 1 pl. 60; *Müller-Wieseler, Denkm. a. K.* 2, 957; vgl. *Jul. Vogel, Scenen Euripideischer Trag.* S. 125 und *Catalogue* Bd. 4 von *Walters*). Wenigstens ist dem auf einem Altare kauernden Manne der Name Agrios beigeschrieben. Was ihm droht, ist durch die Erinys vor dem Altar angedeutet. In den links befindlichen drei Personen könnte man etwa Oineus, Periboia



Herakles u. Deianeira mit Hyllos, Athena, Oineus (nach *Gerhard, Auserl. Vasenbilder* Taf. 116); vgl. ob. Sp. 760, 39 ff.

den Namen ΔΕΞΑΜΕΝΟΣ trägt. Es ist leichter diesen für einen sonst nicht bezeugten Nebennamen des Nessos oder für einen Fehler zu halten, als dem ganzen Bilde den Kampf des Herakles mit Eurytion um Mnesimache, die Tochter des Dexamenos von Olenos, zum Inhalt zu geben und somit drei falsche Namen anzunehmen. Auf dem Bilde e) kann man die Frau mit dem Kruge, welche dem auf der anderen Seite stehenden bärtigen Manne in prächtigem Mantel (Oineus) entspricht, für eine Andeutung des in der Nähe befindlichen Euenosflusses (aus dem sie Wasser holt) ansehen und daher in dem Kentauren den Nessos erkennen. Dagegen bleibt es bei f) unentschieden, ob es sich um die Tochter des Oineus oder die des Dexamenos handelt. Die und Diomedes vermuten, ohne dafs sich der Vorgang genau kennzeichnen läfst. b) Zweifelhaft ist es, ob auf einer grofsen polychromen Amphora in dem Museum d. kais. Ak. d. W. in Petersburg Oineus zwischen Agrios und Diomedes zu erkennen ist. Vgl. *Helbig* und *Flasch, Bullettino dell' inst. arch.* 1871 S. 121 und 123/4; *Ribbeck, Röm. Trag.* S. 310; *Vogel, Scenen Eur. Trag.* S. 127.

2) Einer der 50 Söhne des Aigyptos. Die Söhne, welche dieser mit den Gorgonen gezeugt hatte, losten um die Töchter des Danaos und der Pieria. Gattin und Mörderin des Oineus wurde die Podarke. *Apollod. bibl.* 2, 1, 5, 8.

3) Einer der Heroen, von welchen die attischen Phylen ihre Namen ableiteten (Ἐπώνυ-

μοι), deren eherne Bildsäulen zu Athen am Markte in der Nähe der Tholos standen. *Paus.* 1, 5, 1, 2; *Photius* und *Suidas* s. v. *Ἐπώνυμοι*; *Et. M.* 369, 19. Die Meidiasvase des britischen Museums (E 224) hat unter anderen Bildern auch eine Zusammenstellung athenischer *ἐπώνυμοι* mit beigeschriebenen Namen, darunter Oineus (*Millin, gal. myth.* 94, 385; *Inghirami, Mon. Etr.* 5 pl. 11, 12; *Gerhard, Ges. Abh.* Taf. 13, 14). [Türk.]

Oinideus (*Οἰνιδεύς*), König der Kebrenen, Freund des Antenor, nur bei *Dictys* 5, 17 erwähnt. [Höfer.]

Oino (*Οἰνώ*), Tochter des Ainos (s. d.) und der Dorippe, eine der Oinotropoi, *Tzetz ad Lyk.* 570. *Apollod. Epit.* 3, 10; s. Anios u. d. A. Oinotrophoi u. *Murr, Die Pflanzenwelt in die griech. Mythol.* [Höfer.]

Oinoatis (*Οἰνωᾶτις*), Beiname der im argivischen Oine oder Oinoe verehrten (*Paus.* 2, 25, 3) Artemis, *Eur. Her. fur.* 379. *Hesych.* und *Phavorinos* s. v. *Οἰνάτ(ιδ)ος*. Nach *Steph. Byz.* *Οἴνη* war ihr Kultus von Proitos eingesetzt, vgl. *Dittenberger* zu *C. I. A.* 3, 366 und Oinaia. [Höfer.]

Oinoe (*Οἰνόη*), **1**) Heroine und Eponyme des gleichnamigen attischen Demos, mit ihren Brüdern, von denen nur des einen Name, Epochos, überliefert wird, auf dem Bathron der rhamnusischen Nemesis (s. d. 152, 5. 154, 27ff. 55) dargestellt; *Paus.* 1, 33, 8. — **2**) eine Nymphe, die vom Aither den Pan (s. d.) gebar, *Pindar* bei *Max. Holobolos* im *Comment.* zu *Theokr. Syrinx* p. 112b, 15 *Dübner. Ariaithos von Tegea* im *Schol. Eur. Rhes.* 36, auf *Apollodoros περὶ θεῶν* nach *Münzel, Quaestiones mythogr.* 10ff. zurückgehend; danach wird mit *Bergk* zu *Pind. frg.* 100 im *Schol. Bernens.* zu *Verg. Georg.* 1, 17: *„Pana Pindarus ex Apolline et Penelopa in Lycaeo monte editum scribit, alii ex Aethere et Oenone“* statt Oenone zu schreiben sein Oenoe; sie heifst auch Oineis (s. d.). Vgl. *Roscher, Philol.* 53 S. 375. Identisch ist mit ihr — **3**) die Nymphe Oinoe, die von *Paus.* 8, 30, 3 Amme des Pan (s. d.) genannt wird, der nach ihr *Οἰνόεις* heifst, und — **4**) wohl auch die Amme des Zeus genannte Oinoe, die mit Rhea den jungen Zeus haltend dargestellt war an dem Altar der Athene Alea zu Tegea, *Paus.* 8, 47, 3; vgl. *Roscher, Philologus* 53 S. 363 u. 373. *Immerwahr, Kulte und Mythen Arkadiens* 54. — **5**) Anderer Name der Gerana (s. d.) — **6**) (*Οἰνώη*), Bassaris im Gefolge des Dionysos, *Nonn. Dionys.* 29, 253. Zum Namen vgl. *Usener, Göttl. Synonyme, Rhein. Mus.* 53 (1898), 365. 372. — **7**) S. Oinoie. [Höfer.]

Oinoie (*Οἰνοίη*), eine Najade, die von Thoas, dem Vater der Hypsipyle (s. d.), den Sikinos gebar, nach welchem die früher Oinoie genannte Insel Sikinos benannt wurde, *Ap. Rhod.* 1, 626. *Xenagoras* b. *Schol. Ap. Rh.* 1, 623 nannte die Nymphe Oinoë (v. l. *Οἰνώη* u. *Οἰνοίη*). *Et. M.* 712, 51 schreibe *νύμφης Οἰνοίης ναΐδος* statt *ν. Οἰνοναΐδος*, nach *Ap. Rh* 1, 626. *Toepffer, Att. Geneal.* 200, 2. [Stoll.]

Oinoklos (*Οἴνοκλος*), König der Ainianen, der diese nach Kirrha führte, hier aber auf Befehl des Apollon von seinem Volke gesteinigt wurde, um durch seinen Tod das Land von einer anhaltenden Dürre zu befreien, *Plut. Quaest. Graec.* 13. 26; an letzterer Stelle steht *Ὄνοκλος*. Vgl. die ähnlichen Sagen von Krotopos, Molpis u. s. w. [Höfer.]

Oinomaos (*Οἰνόμαος*) **1**) Vater der Hippodameia, Schwiegervater des Pelops, nach der verbreitetsten Sage König in Pisäa in Elis. *Homer* kennt ihn nicht, aus den *Hesiod* zugeschriebenen grofsen Eoien ist ein Katalog der von Oin. getöteten Freier der Hippodameia bei *Paus.* 6, 21, 10 und *Schol. Pind. Ol.* 1, 127 (*Hes. fragm.* 165 *Rzach, Kinkel Ep. Cycl. frg.* 158) erhalten, der auf eine Darstellung der Oinomaossage schliefsen läfst. *Pindar* feiert in dem ersten Olympischen Siegesgesang den Sieg des Pelops über Oin., woraus sich für seine Behandlung der Sage folgende Hauptpunkte ergeben: Oinomaos von Pisa (sein Vater wird nicht genannt) hat eine edle Tochter Hippodameia, deren Verheiratung er beständig verzögert, den Grund dieses Verhaltens giebt der Dichter nicht an. Dreizehn Freier hat der Vater schon mit eherner Lanze getötet (ihre Namen giebt das *Schol.* nach *Hes. frgm.* 165). Da beschliefst der L y d e r Pelops, Tantalos' Sohn, den Kampf um Hippodameia zu bestehen, und fleht seinen Gönner Poseidon um seine Hilfe zur Fahrt nach Elis und zum Siege an. Poseidon schenkt ihm nun einen goldenen Wagen und geflügelte Rosse, und er bezwang (*ἕλεν*) des Oinomaos Gewalt und gewann die Jungfrau zur Gattin. Hier ist vor allem zu bemerken, dafs *Pindar* über die Art des *ἄθλος* v. 135 kein Wort sagt und dafs die geflügelten Rosse zunächst nur zur Fahrt nach Elis dienen. Der Zweck des Siegesliedes bedingt es jedoch, dafs eine Wagenwettfahrt anzunehmen ist, und die ganze Art der Darstellung, die mehr anspielend als schildernd ist, zwingt zu der Annahme, dafs der Dichter bei seinen Zuhörern die Einzelheiten des Vorgangs als bekannt voraussetzte. Die weitere Ausführung der Sage hat nun, bei manchen Abweichungen im einzelnen, folgende Gestalt gewonnen:

Oinomaos war König von Pisa, der Sohn des Ares (od. Hyperochos, s. d.) und der Harpina, der Tochter des Flufsgottes Asopos, *Paus.* 5, 22, 6. 6, 21, 8. *Diod. Sic.* 4, 73. *Schol. Ap. Rhod.* 1, 752: *Οἰνόμαος Ἄρεως ὢν παῖς καὶ Ἁρπίνης τῆς Ἀσωποῦ ἢ Εὐρυθόης τῆς Δαναοῦ*; — oder der Eurythoe, *Schol. Ap. Rh.* 1, 752, oder der Sterope *Hyg. fab.* 84. 159. *Schol. Il.* 18, 486. *Tzetz. Lykophr.* 149. — Gemahl der Sterope, *Apd.* 3, 10, 1. *Paus.* 5, 10, 6, oder der Eurythoe (*Tzetz. Lyk.* 156, oder der Euarete, T. des Akrisios, *Hyg. fab.* 84, — Vater der Hippodameia, sowie der Alkippe, *Dosith.* bei *Plutarch, Parall.* 40, und des Leukippos, *Paus.* 8, 20, 2. *Parthenios* 15 nach *Diod.* Berühmt ist er durch die Erzählungen, die sich an die Umwerbung seiner Tochter Hippodameia knüpfen.

Apollodor (*Epitome* 2, 4 ff.) erzählt: „Oin. war König von Pisa und hatte eine Tochter Hippodameia. Er wollte sie nicht hergeben, sei es aus Eifersucht, weil er sie selber liebte, wie einige sagen (z. B. *Hyg. f.* 233. *Lukian*,

Charid. 19, *Tzetzes Lyk.* 156, vielleicht ein erst durch dramatische Behandlung der Sage hereingekommenes Motiv), sei es weil er einen Orakelspruch hatte, er werde von seinem Eidam getötet werden. Deshalb bekam sie keiner zur Frau. Denn der Vater konnte zwar seine Absicht bei seiner Tochter nicht erreichen (doch vgl. *Hygin. fab.* 253), ihre Freier aber wurden von ihm getötet. Denn da er Waffen und (nach *Schol. Ap. Rh.* 1, 752 zwei) Pferde von Ares hatte, so machte er den Besitz seiner Tochter von einer Wettfahrt abhängig, wobei nach Vertrag der Werber dieselbe zu sich auf den eigenen Wagen nehmen und bis zum korinthischen Isthmos fliehen mußte, O. aber ihn alsbald (εὐθέως) bewaffnet verfolgte und, wenn er ihn einholte, töten durfte; wer nicht eingeholt wurde, sollte Hippodameia zur Frau haben.“ Vor der Wettfahrt pflegte O. nach *Pausanias* am Altar des Hephaistos, den einige Eleer auch Altar des Zeus Areios nannten, zu opfern, *Paus.* 5, 14, 6; *Philostrat der J.* nr. 9 nennt Ares als den Gott, dem er opfert; auf Vasenbildern erfolgt das Opfer z. T. vor dem Bild der Artemis (s. Abb. 5). Zeusaltar auf Abb. 2 und im Ostgiebel des Zeustempels zu Olympia (Abb. 1). Die Fahrt von Pisa (Olympia) bis zum korinthischen Isthmos hat etwas Befremdliches wegen der weiten Entfernung. Es entstand daher das Bedürfnis, sich die Art und Möglichkeit derselben genauer vorzustellen. So berichtet *Diodor* (4, 73) nach Mitteilung des Vertrags: Er stellte nämlich ein Pferderennen an; die Bahn reichte von Pisa bis zum Altar des Poseidon (des Gönners des Pelops!) auf dem Isthmos bei Korinth, und die Zeit zur Abfahrt der Wagen bestimmte er also: Er selbst wollte dem Zeus einen Widder opfern (s. Vasenbilder Abb. 4 und 5) während der Freier mit dem vierspännigen Wagen ausfahre; Oinomaos sollte erst, wenn er das Opfer vollendet, die Fahrt beginnen und den Freier auf seinem von Myrtilos gelenkten Wagen verfolgen (s. Abb. 5); wenn er den vorauseilenden Freier einholte, durfte er ihn mit der Lanze durchbohren. Auf diese Art tötete er viele Freier, denn immer holte er sie mit seinen schnellen Rossen ein. Soweit *Diodor*.

Diese von Ares geschenkten Rosse „schneller als der Wind“ *Hyg. fab.* 84 hießen Ψύλλα und Ἄρπινα oder Ἄρπιννα, *Schol. Ap. Rhod.* 1, 752, *Lykophr.* 166, wo sie den Harpyien gleichgestellt, also wohl geflügelt vorgestellt werden. Zu bemerken ist, daß das eine den gleichen Namen trägt, wie die Mutter des Oinomaos, die Geliebte des Ares.

Apollodor fährt fort: „Auf diese Art tötete er viele Freier, nach einigen zwölf; ihre Köpfe schnitt er ab und heftete sie an sein Haus oder an die Säulen des Tempels des Poseidon“ (*Schol. Pind. Isthm.* 4, 92) oder des Ares (*Schol. Pind. Ol.* 1, 114) vgl. *Philostr. im.* 1, 17 und 1, 30, *Schol. Pind. Isthm.* 3, 92 nach *Sophokles, Hyg. fab.* 84. Ähnlich *Tzetz. Lykophr.* 160 „γαμβροκτόνος“. *Ovid, Ibis* 363 f. Das *Scholion* zu *Pind. Ol.* 1, 127 (*Hes. frgm.* 165 *Rzach*) zählt übereinstimmend mit *Pindars* Zahlangabe 13 getötete Freier auf und fügt hinzu: diese Zahl bezeugen *Hesiod* und *Epimenides* (wahrscheinlich in den Καθαρμοί, *Strabo* 10, p. 479, *Kinkel. Ep. frgm.* I p. 232). Sie heißen Mermnos, Hippothoos, Pelops der Opuntier, Akarnan, Eurymachos, Eurylochos, Automedon, Lasios, Chalkon, Trikoronos, Alkathoos des Porthaon oder Parthaon Sohn, Aristomachos und Krokalos. Auch *Pausanias* (6, 21, 10) beruft sich bei seiner Aufzählung auf *Hesiod* (die großen Eoien), zählt aber 16 teils gleiche (4), teils ähnliche (5), teils ganz andere (7) Namen und aus anderer Quelle noch zwei weitere auf: Marmax (= Mermnos?) Alkathoos Porthaons S., Euryalos (= Eurylochos?) Eurymachos, Krotalos (= Krokalos?), Akrias, Kapetos, Lykurgos, Lasios, Chalkodon (= Chalkon), Trikolonos (= Trikoronos) Aristomachos, Prias, Pelagon, Aiolios, Kronios, außer diesen noch Erythras und Eioneus. *Pausanias* hat also in den Eoienkatalog noch andere Namen aus andern Quellen hineingetragen. Auf dem Hauptbild einer Amphora aus Ruvo (*Arch. Ztg.* 1853 Taf. 54, 1 = s. Abbildg. 2), das den Vertrag des Pelops und Oinomaos darstellt, sind oben die Köpfe zweier getöteten Freier angebracht mit den Inschriften Πελαρ [γος?] und Periphas. Bei jenem kann man an Pelagon, bei diesem an den Prias des *Paus.* denken, der vielleicht aus Περίφας entstellt ist, da der Name Prias sonst nirgends vorkommt. Weitere Namen von Freiern s. unt. Hippodameia.

Das Grab des Marmax und seiner Rosse Parthenia und Eripha am Partheniasbach bei Olympia erwähnt *Paus.* 6, 21, 7 und erzählt, vielleicht nach den Eoien, diesem ersten Freier habe Oinomaos seine beiden Rosse (in der älteren Sage ist immer nur von Zweigespannen die Rede; vgl. *Paus.* 5, 17, 7 die Darstellung der Verfolgung des Pelops auf dem Kypseloskasten) geopfert und sie mit ihrem Herrn bestattet; die übrigen Freier habe er alle nicht weit von einander ohne jede Auszeichnung in die Erde geborgen und erst Pelops ihnen später auf ihrer Grabstätte das von *P.* gesehene Denkmal errichtet, bei dem er ihnen ein jährliches Totenopfer darbringen ließ.

Apollodor a. a. O.: Als nun auch Pelops als Freier erschien, wurde Hippodameia von Liebe zu dem schönen Jüngling ergriffen und überredete den Myrtilos, den Sohn des Hermes (und der Danaide Phaethusa oder Aiolos' Tochter Kleobule, *Tzetz. Lyk.* 156, *Schol. Eur. Or.* 990), ihr zu helfen. Dieser war der Wagenlenker des Oinomaos. Da Myrtilos sie liebte und ihr zu Gefallen sein wollte, so ließ er die Nägel an den Achsen des Wagens seines Herrn weg, wodurch Oinomaos zu Fall kam und in die Zügel verwickelt und zu Tode geschleift wurde. Nach einigen soll er auch, setzt *Ap.* hinzu, von Pelops getötet worden sein (z. B. *Eurip. Iph. Taur.* 825, auch *Pindar Ol.* 1, 142 scheint dies anzudeuten. *Ovid. Ibis* 365 f.). Sterbend flucht Oinomaos dem Myrtilos, daß er von Pelops umkommen möge. *Pindar* kennt oder nennt wenigstens den Verrat des Myrtilos nicht. Rationalistischer erzählt *Diod.* a. a. O. den Hergang. Pelops besticht den Myrtilos

(während bei *Apd.* dieser auf Bitten der Hippodameia feiner handelt) und gewinnt so den Preis, indem er den Altar des Poseidon auf dem Isthmos früher erreicht. Oinomaos erkennt darin mit Schrecken die Erfüllung des Orakels und tötet in der Verzweiflung sich selber.

Hiernach sollte man erwarten, das Grab des Oinomaos am Isthmos zu finden, während nach der Wendung von den fehlenden Nägeln der Sturz bald nach der Abfahrt erfolgt sein mufs und dann auch Pelops gewifs nicht bis an den Isthmos fuhr. In der That wurde auch das Grab des Oinomaos in Olympia jenseits des Kladeos gezeigt, ein Erdhügel mit Steinen ummauert, darüber die Ruinen von Gebäuden, die als die Ställe seiner Rosse galten, *Paus.* 6, 21, 3. Aufserdem zeigte man in Olympia die Grundmauern des Hauses des Oin. (*Paus.* 5, 14, 6) und zwei Altäre, des Zeus Herkeios und Keraunios, die mit Oin. in Verbindung gebracht wurden; jenen hatte Oin. selbst errichtet, diesen die Einwohner, als der Blitz das Haus des Oin. zerstört hatte.

Ursprüngliche Heimat der Sage.

Das Weitere über Pelops' Rückkehr und Myrtilos' Belohnung, bezw. Bestrafung gehört nicht mehr unmittelbar in die Sage des Oinomaos; vgl. Hippodameia, Killas, Myrtilos, Pelops. Dafs er in Pisa herrschte, ist die allgemein verbreitete, aber offenbar späteste Form der Sage. Aus dem Eoienfragment, das wohl die älteste litterarische Spur derselben ist, läfst sich nicht ersehen, ob schon darin Pisa als Sitz des Oin. angenommen war; doch würde *Paus.* es wohl kaum verschwiegen haben, wenn dies nicht der Fall gewesen wäre. Auch bei *Pindar* ist Oinomaos bereits Pisate. Doch weisen zahlreiche Spuren darauf hin, dafs das nicht seine ursprüngliche Heimat ist. *Pausanias* berichtet (5, 1, 6) nach elischer Sage, dafs zur Regierungszeit des Epeios in Elis O i n o m a o s, Sohn des A l x i o n „oder des Ares, wie die Dichter singen und der grofse Haufe sagt“, seiner Herrschaft im pisäischen Gebiet von Pelops beraubt worden sei und dafs dieser auch das Pisaea benachbarte O l y m p i a dem Epeios abgenommen habe. Schon diese Angabe erweckt, im Zusammenhang mit der übrigen Sagengeschichte von Elis, den Verdacht, dafs eigentlich Oinomaos mit seiner Lokalisierung in Pisa, ja in Olympia selbst (*Paus.* 5, 14, 6f.), als fremdes Element in die eleischen Verhältnisse hineingezwängt sei. Darauf weist auch die weitere Nachricht hin (*Paus.* 6, 21, 8), dafs die am elischen Bach Harpinates, einem Zuflufs des Alpheios bei Olympia, gelegene Stadt, deren Trümmer nebst den darin befindlichen Altären *Paus.* erwähnt, von Oinomaos gegründet und nach seiner Mutter Harpina genannt worden sei. Wenn Oinomaos hier eine Stadt gründet, so mufs er wohl aus einer andern Gegend zugewandert sein, und diese Verlegung seiner Heimat hängt ohne Zweifel mit der der ursprünglichen Heimat des Pelops von Argos nach Pisa-Olympia zusammen. Denn dieser ist nach ältester Sagenform nicht aus Lydien eingewandert, sondern in Argolis zuhause; s. *Thrämer, Pergamos* S. 44 ff. Als er zum Einwanderer aus Lydien nach Elis gemacht worden war, um in Argolis einem andern Herrscherhause Platz zu machen, mufste auch Oinomaos, um dessen Tochter er wirbt, nach Pisa versetzt werden. Seine Urheimat ist ursprünglich gleichfalls die nordöstliche Landschaft des Peloponnes.

Dorthin weist vor allem der Name seiner Mutter Harpina. Dafs diese von einigen Sterope genannt wird, beruht auf einer in der Sage nicht seltenen Verwechslung des Namens der Mutter mit dem der Frau: auch das *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 752 macht aus der Danaide Eurythoe, die im *Schol. Eurip. Or.* 990 Oinomaos' Frau ist, dessen Mutter. Als seine Mutter gilt also ziemlich einstimmig Harpina. Diese aber ist die Tochter des Flufsgottes A s o p o s. Der peloponnesische Asopos (nur dieser kommt in Betracht; *Diod. Sic.* 4, 72, *Paus.* 2, 5, 2) fliefst an Phlius vorbei und mündet nicht weit v o m I s t h m o s v o n K o r i n t h. Dafs aber Harpina eine phliasische Heroine ist, beweist das Weihgeschenk, das die Phliasier nach Olympia stifteten (*Paus.* 5, 22, 6), eine Gruppe von Statuen des Zeus, des Asopos, und seiner Töchter N e m e a, A i g i n a, H a r p i n a, Korkyra und Thebe. Nicht zufällig ist es vielleicht, dafs auf der Vorderseite der grofsen Archemorosvase (s. u. Kunstdarstellungen Abb. 6) über der Klage um Archemoros-Opheltes Tod, die sich in Nemea abspielt und den Anlafs zur Stiftung der nemeischen Spiele gab, die Wettfahrt des Pelops und Oinomaos dargestellt ist. Sollte diese Zusammenstellung nicht eher auf einer Reminiscenz an die alte Heimat des Oinomaos, Phlius, beruhen, als auf einer angeblich beabsichtigten Parallele der Nemeischen zu den Olympischen Spielen? Von Harpina sagt *Pausanias* a. a. O., dafs sie nach eleischer und p h l i a s i s c h e r Sage von Ares die Mutter des über Pisaea herrschenden Oinomaos geworden sei. Offenbar wollten die Phliasier mit diesem Weihgeschenk ihren alten Anspruch auf die Urheimat des Asoposgeschlechts, also auch des Oinomaos, zum Ausdruck bringen. Mit A r e s scheint das Phliasische Gebiet auch nach andern Spuren zusammenzuhängen. Die Landschaft hiefs nämlich auch A r a i t h y r e a, nach der Tochter des Autochthonen A r a s, der auf dem *βουνὸς Ἀραντῖνος* in der Nähe der Akropolis von Phlius eine Stadt A r a n t i a gründete, *Paus.* 2, 12, 4 Da seine Kinder Aoris und Araithyrea (s. d.) Jagd und Kriegshandwerk liebten, so liegt es nahe, ihn für identisch mit Ares und auch die Arantides (s. d.) = Erinyen mit *O. Crusius* für seine Genossinnen zu halten. Die Abkunft des Oinomaos von dem hier heimischen Elternpaar Ares und Harpina, die durch ihren Namen auf Wesensgemeinschaft mit den Harpyien hinweist (vgl. das Rofs des Oinomaos Harpina), bietet so nicht nur einen gewichtigen Fingerzeig auf den U r s i t z des Oinomaos in P h l i a s i a, sondern auch auf seine u r s p r ü n g l i c h e B e d e u t u n g. Seinem wilden, grausamen, mordlustigen Charakter nach pafst er vortrefflich in

den Kreis des Ares und durch den Namen seiner Mutter und seines Rosses Harpina und durch ihre Verwandtschaft mit den Harpyien wird der Gedanke an eine Gottheit des schnellhinraffenden Todes nahe gelegt. Da auch Ares teils tobender Sturmgott, teils wilder Verderber überhaupt ist (ob. Bd. 1, 486), so liegt es nahe, in seinem Sohne Oinomaos entweder eine abgeblafste Erscheinung des Ares selbst oder einen Dämon des rasch „mitten aus der Bahn" hinwegraffenden gewaltsamen Todes zu vermuten. *O. Gilbert, Griech. Götterlehre* S. 238 fafst Oinomaos und die übrigen Söhne des Ares, von denen Ähnliches erzählt wird, „bezw. Ares in ihnen", als Gottheiten des Wolken- und Sturmesdunkels; das Abschneiden der Freierköpfe bezieht er auf das Verschwinden des Sonnenhauptes im abendlichen Dunkel. Richtig an dieser Auffassung wird jedenfalls sein, dafs diese Aressöhne im Grunde nichts anderes sind, als mythische Differenzierungen des Ares selbst. Als Heros zeigt er noch diesen verderblichen Charakter des areischen Wesens in der schnellen Verfolgung der Freier, ihrer Ermordung und der geringschätzigen Behandlung ihrer Leichen.

Dafs sein Vater einmal Alxion (*Paus.* 5, 1, 6) und vom *Schol. vet. z. Lykophr.* 149 und *Tzetz. ad Lyk.* 219 Hyperochos genannt wird, widerspricht dem nicht, da beide Namen auf Eigenschaften, wie sie dem Ares zukommen, hindeuten und also Beinamen desselben sein können; vgl. *Ἄρης κραταιός* und *κρατερός, ὑπέρβιος* und *ὑπερμενέτης* (*Bruchmann, Epitheta deorum*) und *Οἰνομάου βία Pind. Ol.* 1, 142.

Auf nahe Beziehungen zu Argolis weist auch der in anderen Quellen genannte Name der Gemahlin des Oinomaos, *Schol. Eurip. Or.* 990, offenbar aus sehr alter Quelle: dort heifst sie Eurythoe, eine Tochter des Danaos. Dafs es auf Verwechslung beruht, wenn *Schol. Ap. Rhod.* 1, 752 diese zur Mutter des Oin. macht, ist schon erwähnt, doch wird auch hier Eurythoe zweifelnd neben Harpina angeführt. Eurythoe findet sich zwar sonst im Katalog der Danaiden nicht, aber auch als Myrtilos' Mutter wird in einigen Stellen eine sonst nicht erwähnte Danaide Phaethusa genannt; *Tzetz. Lyk.* 156. *Schol. Ap. Rh.* 1, 752. Die Verbindung des Oin. mit dem Hause des Danaos legt die Vermutung nahe, dafs die Heimat des Oin. ursprünglich näher bei Argos war, als nach seiner Verpflanzung nach Pisa. Sonst heifst seine Gemahlin Sterope. Diese Verbindung dürfte der Zeit nach jener Verpflanzung angehören. Wenn *Hyg. fab.* 84 die Gemahlin Euarete nennt, so deutet auch dies auf die Nähe von Argos, denn sie heifst eine Tochter des Akrisios. Doch ist dieser Angabe kaum ein Wert beizulegen. Überhaupt spielt die Gemahlin des Oin., wie sie auch heifst, in der Sage nur eine untergeordnete Rolle.

Auf die Urheimat der Sage am Asopos weist aber endlich auch die Wettfahrt mit den Freiern selbst hin. In erster Linie ist diese, wie auch die Schilderung *Apollod. ep.* 2, 5 lehrt, nicht als Agon, sondern als die uralte Form der Brautwerbung, als Brautraub, zu betrachten. Denn die Freier hatten auf der Fahrt die Hippodameia auf ihrem eigenen Wagen bei sich, was erst in späteren Quellen durch die Absicht des Oinomaos motiviert wurde, dadurch die Aufmerksamkeit der Freier abzulenken (vgl. *Ovid, Am.* 3, 2, 16) und flohen dem korinthischen Isthmos zu. Noch auf dem Kasten des Kypselos in Olympia (*Paus.* 5, 17, 7) war die Scene „Oinomaos, den Pelops verfolgend, welcher die Hippodameia hält", dargestellt, also eine Entführungsscene, nicht eine Wettfahrt, wie man heutzutag gewöhnlich sagt. *Thrämer* zu *Collignon, Gesch. d. griech. Plastik* I, 99 sagt in einer Anmerkung einfach, es handle sich „natürlich" um die Wettfahrt. Wenn aber gerade auf einem korinthischen Werk ausdrücklich eine Verfolgung eines Entführers erwähnt wird, so fragt sich doch, ob dies nicht eben auf eine ältere Sagenform zurückgeht. Der Kypseloskasten war nämlich ein Weihgeschenk aus Korinth, wo man sich wohl damals noch der alten Grundform der benachbarten Sage bewufst war. Dafs die spätere Form der Wettfahrt von Olympia aus mit dieser Scene nicht gemeint sein kann, zeigt auch die Zweizahl der Rosse; denn in Olympia war seit 680 die Fahrt mit dem Viergespann eingeführt (vgl. *Thrämer, Perg.* S. 76), aber selbst wenn der Kasten noch älter sein sollte, würde die Beschreibung des *Pausanias* doch keinen Zweifel übrig lassen, dafs nur eine Entführung und Verfolgung, keine Wettfahrt dargestellt war. Zu einer Wettfahrt wurde dieser Vorgang (die Verfolgung der Freier) wohl erst in einer Zeit, wo man darin ein Vorspiel der olympischen Spiele erkennen konnte, also nach der Verpflanzung der Sage nach Pisa. Unverdunkelt aber ist die Erinnerung an ihre Urheimat erhalten in dem in allen Wendungen der Sage festgehaltenen Ziel der Flucht oder Wettfahrt, dem Isthmos von Korinth. Dieses Ziel ist in der ursprünglichen Sagenform, wo es sich um Brautraub handelt, von Phlius aus das natürliche für alle Freier, während man bei der späteren Form den Grund nicht einsieht, warum gerade der Altar des Poseidon auf dem Isthmos von Oinomaos als Ziel gewählt ist. Eine Wettfahrt sodann von Pisa bis dorthin ist selbst bei dem stärksten Wunderglauben an Flügelrosse ein solches Unding, dafs z. B. der rationalistische *Diodor* den Oinomaos den Freiern einen beträchtlichen Vorsprung geben läfst, um wenigstens den letzten, Pelops, das feststehende Ziel vor Oin. erreichen zu lassen. Dafs es von diesem, selbst bei der Ausfahrt von Pisa aus, wirklich erreicht wird, steht in der Vorstellung der Alten so fest, dafs z. B. *Ovid. Heroid.* 8, 67 f. sagt: *qua duo porrectus longe freta distinet Isthmus, vecta peregrinis Hippodameia rotis.* Das alles ist nur denkbar, wenn Oinom. ursprünglich in der Nähe des Isthmos zu hause war.

Ist diese Annahme richtig, so sollte man auch das Grab des Oinomaos mehr in der Nähe des Isthmos zu finden erwarten. Wenn *Pausanias* 6, 21, 3 es in Olympia sah, so beweist das nur, dafs die später herrschende

Sagenform die ältere so sehr verdrängte, daſs selbst in der ursprünglichen Heimat manche Anhaltspunkte der letzteren verloren gingen. Zwei aber haben sich noch erhalten: In Keleai, fünf Stadien von Phlius, zeigte man noch zu *Pausanias*' Zeit (2, 14, 4) im Anaktoron den Wagen des Pelops, an der Decke hängend, eine alte Reliquie, welche lehrt, daſs man hier glaubte, daſs der Raub der Hippodameia durch Pelops und dessen Sieg über Oinomaos sich in dieser Gegend vollzogen habe.

Diese Annahme wird auch bestätigt durch die Verbindung des Myrtilos mit Oinomaos und durch sein Grab in Pheneos am Fuſs des Kyllene, des alten Hermesbergs, *Paus.* 8, 14, 7. Myrtilos ist ein Sohn des Hermes und der Danaide Phaethusa, *Schol. Eurip. Or.* 990, *Schol. Ap. Rhod.* 1, 752, *Tzetz. Lyk.* 156, oder der Aiolostochter Kleobule, *Tzetz. ibid. Hyg. fab.* 224; er gehört also seiner Abstammung nach in dieselbe Gegend, die als die Urheimat des Oinomaos anzusehen ist. Und die Pheneaten, die seinen Leichnam, nachdem er von Pelops ins Meer gestürzt worden war, am Strande gefunden haben wollten, bestatteten ihn hinter ihrem Hermestempel und verehrten ihn als Sohn des Hermes mit jährlichen Totenopfern. Wie sehr auch verschiedene Sagen den Tod des Myrtilos modifizierten, soviel bleibt bestehen, daſs auch nach dieser Überlieferung die Sage von der Fahrt und Rückfahrt des Pelops und damit auch die von Oinomaos in der Nähe des korinthischen Meerbusens, und nicht in Elis zu hause war.

Bei dieser Annahme erklärt sich auch am besten, wie es kommt, daſs Oinomaos auch als König in Lesbos erscheint. Das *Scholion* zu *Eurip. Or.* 990 (vgl. *Thrämer, Pergamon* 45) berichtet: Oin. war König in Lesbos und hatte auch schnelle Pferde, die keiner besiegte, als Pelops. Dieser hatte einen Wagenlenker Kylas u. s. w. Die gewöhnliche Überlieferung, daſs Pelops den Myrtilos beim geraistischen Vorgebirge ins Meer gestürzt habe, das nach ihm das myrtoische genannt worden sei, hängt ohne Zweifel mit der Lokalisierung des Oinomaos und der Werbung um Hippodameia in Lesbos zusammen, läſst sich aber mit der pisatischen Sagenwendung durchaus nicht vereinigen. Denn nach dieser kehrt Pelops nicht nach Lydien, sondern nach Pisa zurück. Da auch in der lesbischen der Isthmos als Ziel der Wettfahrt angegeben wird, wozu die Sage vom Tode des Myrtilos an der Südspitze von Euboia gut zu passen scheint, so hat man die lesbische Wendung für die ursprüngliche genommen (s. Artikel Myrtilos). Vgl. Pelops mit Hippodameia auf einem Viergespann übers Meer fahrend, während Myrtilos rücklings vom Wagen ins Meer stürzt, auf e. Aryballos aus Capua, in Berl., *Furtwängler* nr. 3072, abg. *Mon. d. Inst.* 10, 25. Allein selbst wenn schon *Pherekydes* (*frg.* 93, *Schol. z. Soph. El.* 505; übrigens steht bei *Soph.* selbst nichts von Geraistos, sondern Pelops wirft den Myrtilos vom goldenen Wagen ins Meer, was ebenso gut am Strande des korinthischen Meerbusens geschehen konnte) den Oinomaos als Lesbier gekannt hätte, so wäre damit das höhere Alter dieser Überlieferung noch nicht erwiesen (*Thrämer*, S. 48). Im Gegenteil, sie verrät sich als jünger eben dadurch, daſs sie eine Rückkehr des Pelops von Lesbos in den Peloponnes nach seinem Sieg einfügen muſs, die nur Verwirrung in eine Sage bringt, die bei der Lokalisierung am Asopos und Isthmos vollkommen in Ordnung ist. Ist diese die ursprüngliche, so erklärt sich die Versetzung des Oinomaos und des Pelops nach Lesbos einfach aus der Beteiligung peloponnesischer, durch die Dorier vertriebener Achäer an der aeolischen Kolonisation Westasiens, wohin sie ihre heimatliche Sage mitbrachten und entsprechend umgestalteten, s. *Thrämer, Perg.* S. 65 ff.; *Gruppe, Griech. Myth.* 145, 9. Die Reliquien der Hauptbeteiligten Myrtilos und Pelops in Pheneos und Keleai, das Weihgeschenk der Phliasier in Olympia, sowie die Abstammungssage des Oinomaos, endlich die Rolle des Isthmos als Ziel der Wettfahrt weisen stärker als alles andere auf die Nordostecke des Peloponneses. Mit der Verdrängung der Pelopssage aus Argos (durch die Dorier) und ihrer Versetzung nach Pisa muſs auch der durch die Tochter mit der Pelopssage verbundene Oinomaos seine Urheimat verlassen und zum König von Pisa werden, dort Harpina gründen und, anstatt die Räuber seiner eifersüchtig gehüteten Tochter auf ihrer Flucht zu verfolgen, bis ihn selber das Geschick ereilt, den Freiern eine unsinnige Wettfahrt von Pisa nach dem Isthmos vorschlagen. Einen Sinn hätte diese Wettfahrt nur von dem näheren Phlius aus, weshalb die Annahme nicht abzuweisen ist, daſs auch schon vor der Verpflanzung nach Pisa im Stammland selber aus der Entführung eine Wettfahrt geworden ist. Die ursprüngliche Gestalt der Sage wird dadurch verdunkelt, daſs die pisatisch-lydische Wendung der Pelopssage mindestens seit *Pindar* zur herrschenden wird, die selbst *Thukydides* (1, 9) annimmt und der auch die späteren Dichter folgen.

Der Name des Oinomaos scheint ihn dem dionysischen Kreise zuzuweisen (so *Gruppe, Gr. Myth.* 150: „und zwar in der charakteristischen Verknüpfung mit dem Aresmythos", und *Damm, hom. Lex.:* „Weinmann = nach dem Weine strebender"). Aber mit dem Weine hat der Name nichts zu thun. „Als noch Oinomaos in Olympia waltete", sagt *Pindar* (*Ol.* 10, 61), „troff der Kronoshügel von winterlichem Schnee." Das weist eher auf nordische Herkunft und vereinigt sich besser mit seiner Abstammung von Ares (ob. Bd. 1 Sp. 482). Andere erinnern an den *οἶνοψ πόντος* (vgl. Namen wie Porphyrion), wonach sein Name den Dunkelfarbigen, unheimlich, wie das Meer vor dem Sturm Aussehenden bezeichnen würde. *Preller, Gr. Myth.* 2^3, 384, *Kramer, De Pelopis fabula* 41, 4. Ganz anders faſst *Benseler, W. B. d. griech. Eigennamen*, *Οἰνόμαος* = *Ϝινόμαος* (vgl. *Ἰνόφιλος*) also = Mann des kräftigen, kühnen Strebens. Vielleicht darf man aber bei seiner Abkunft von Ares und Harpina am ehesten an *οἰωνός*, Raubvogel, Geier, denken, so daſs

Οἰνόμαος für *Οἰωνόμαος* stünde = der Mann mit dem Sinn, dem Begehren eines Geiers, der Raublustige, was seinem Wesen gut entsprechen würde, besonders wenn seine Auffassung als Dämon des schnellen gewaltsamen Todes richtig ist. Die Verkürzung in *Οἰνόμαος* erklärt sich aus der bei der Aussprache sich ganz von selbst aus der Betonung ergebenden Unterdrückung des *ω*, vgl. *οἴομαι οἶμαι*; die einfacheren Namen *Οἰωνός* und *Οἰωνεύς* kommen mehrfach vor, z. B. *Pind. Ol.* 10, 78.

Eine epische Behandlung des Stoffes durch den Dichter der grofsen Eoien und durch *Epimenides* ist aus *fragm. Hes.* 165 *Rzach* zu erschliefsen. Unter den Lyrikern hat *Pindar* den Oinomaos in der ersten olympischen Ode gelegentlich der Pelopssage behandelt. Nachdem die an Pisa geknüpfte Sagenform herrschend geworden, haben verschiedene Tragiker sich des Stoffes bemächtigt. *Sophokles* dichtete einen *Oinomaos* (oder *Hippodameia*, schwerlich beides), wahrscheinlich als Satyrdrama, *Athen. Deipn.* 9, 410 c, *Nauck, Trag. Graec. fragm.* nr. 427—433), *Euripides* eine Tragödie *Oinomaos*, aus deren wenigen Fragmenten sich kaum eine Vorstellung von der Fabel gewinnen läfst, vgl. *Kramer, De Pelopis fab.* 23 ff., ferner *Antiphanes, Ath. Deipn.* 4, 130 e, und *Eubulos, id.* 15, 678 f., von römischen Dichtern *Accius, O. Ribbeck, Röm. Trag.* p. 442. *Cic. fam.* 9, 16.

In der bildenden Kunst war die Darstellung des Wettkampfes zwischen Oin. und Pelops in seinen verschiedenen Phasen sehr beliebt. Litterarisch bezeugt sind folgende: 1) Am Kypseloskasten: *Paus.* 5, 17, 7: Oinomaos verfolgt den Pelops, der die Hippodameia hält, jeder von beiden hat 2 Pferde, die des Pelops haben Flügel: Brautraub und Verfolgung des Räubers. — 2) Auf dem Gewand des Jason, *Ap. Rhod.* 1, 752 ff.: Oinomaos auf dem von Myrtilos gelenkten Wagen den Pelops, der Hipp. bei sich hat, verfolgend, stürzt, wie er eben den Pelops durchbohren will. — 3) Im Ostgiebel des Zeustempels in Olympia, *Paus.* 5, 10, 6 f. s. u. — 4) *Philostrat d. Ä. Imag.* 1, 17: Der Wagen des Oin. ist zertrümmert hingefallen durch die List des Myrtilos. Seine Rosse sind schwarz, zur Andeutung des unseligen Geschicks ihres Herrn, die des Pelops weifs. Das Aussehen des Oin. ist wild gleich dem des Thrakers Diomedes, Pelops voll Jugendschönheit: sein von Poseidon geschenkter Wagen rollt über die See dahin, wie auf dem Lande. Pelops ist lydisch gekleidet, Hippod. hochzeitlich angethan, beide Arm in Arm auf dem Wagen. Alpheios reicht dem P., wie er auf das Ufer zufährt, einen Kranz vom wilden Ölbaum. Aus den Gräbern der Freier sprossen gleichfalls Blumen. Das Lokal ist am Alpheios, nicht am Isthmos. — Der jüngere *Philostrat* nr. 9 schildert das Opfer des mordlustblickenden Oinomaos für seinen Vater Ares: Sein Gespann nebst Lanze steht bereit, Myrtilos weifs um die Übereinkunft der Liebenden, Eros schneidet die Achse des Wagens an zur Andeutung, dafs die Geliebte mit P. gegen ihren Vater im Einvernehmen steht und dafs die Zukunft des Pelopidengeschlechts vom Schicksal bestimmt ist. Pelops steht voll Verachtung des Oin. im Vertrauen auf seine Rosse da. Nahe dabei Hippodameia in bräutlicher Tracht und Verschämtheit, von Abscheu gegen den grausamen Vater erfüllt, der die Köpfe der Freier an der Vorhalle angeheftet hat. Die Schatten der Freier schweben, Glück und Unheil verheifsend, über der Scene. Diese Schilderungen enthalten lauter Züge, die zwar die Vulgärtradition im allgemeinen bestätigen, im einzelnen aber Abweichungen voraussetzen; im ersteren Bild ist eine Wettfahrt zur See angenommen und nicht der Isthmos das Ziel; im letzteren ist das Opfer an Ares und die eigentümliche Art bemerkenswert, wie des Myrtilos Verrat angedeutet wird, nämlich durch Eros' Anschneiden der Achse, womit gesagt wird, dafs Liebe das Motiv der List ist. Man sollte hier erwarten, dafs *Philostrat* hierin eben die Liebe des Myrtilos zu Hippodameia angedeutet gefunden hätte, da Myrtilos es ist, der aus diesem Motiv den Verrat ausübt.

1) Oinomaos und Pelops bei d. Vorbereitung zum Opfer (anwesend: Zeus, Sterope, Hippodameia, Myrtilos, Killos etc.), Ostgiebel des Zeustempels in Olympia (nach *K. Wernicke, Arch. Jahrb.* 12 [1897] zu S. 169 ff.).

2) Erhaltene Bildwerke. Diese zerfallen in 3 Gruppen: a) Vorbereitung zur Wettfahrt, Opfer und Vertrag, b) Die Wettfahrt, c) Der Ausgang. Nicht hierher gehören die Darstellungen der Verständigung der Liebenden vor dem Vertrag. In späten Werken sind zuweilen alle 3 Gruppen in einem Rahmen vereinigt. Vgl. besonders *Fr. Ritschl, Annali d. Inst.* 12, 171—197. *G. Papasliotis, Archäol. Zeitung* 1853 Nr. 53—55 Taf. 54 u. 55. *C. Friederichs Arch. Ztg.* 1855 S. 81—87, Taf. 79. 80. *E. Gerhard ibid.* 97—100, Taf. 81.

a) Vorbereitung. 1) Giebelgruppe der Ostseite des Zeustempels in Olympia, vgl. neuestens *Wernicke, Arch. Jahrbuch* 12, 1897, S. 169—194 mit Tafel. Die beigegebene Abbildung (1) folgt diesem trefflichen neuesten Herstellungsversuch: Dargestellt ist, wie *Pausanias* richtig sagt, *τὸ ἔργον τοῦ δρόμου παρὰ ἀμφοτέρων ἐν*

παρασκευῇ. Oinomaos und Pelops stehen zu beiden Seiten des Zeus einander zugekehrt (ähnlich auf dem Vasenbild Abb. 4), Sterope bringt die Opferschale herbei, Hippodameia steht hinter Pelops, von der Mitte abgewandt, in ihre eigenen Gedanken versunken. Dieses

2) Pelops und Oinomaos (anwesend: Hippodameia, Peitho, Köpfe des Pelargos u. Periphas, Myrtilos, Eros, Aphrodite), Opferscene auf einer Amphora aus Ruvo (nach *Arch. Zeitung* 1853 Taf. 54, 1).

Paar zeigt bangen Zweifel in das Gelingen, ihre Gegenbilder stolze Siegeszuversicht. Vor dem Gespann des Oinomaos sitzt Myrtilos in gezwungener Haltung, voll innerer Unruhe, hinter demselben halten die Pferdewärter die angeschirrten Rosse. Dem unruhigen Myrtilos entspricht rechts die in aller Ruhe am Boden knieend ihre Herrin zur Abfahrt fertig machende Dienerin der Hippodameia. Hinter dem Gespann sitzt der greise Wagenlenker des Pelops, Killos, sorgenvoll dem Ausgang des kühnen Wagnisses entgegensehend, neben ihm der hockende Knabe, der rechten Eckfigur zugewandt. In den Eckfiguren sieht *Wernicke* mit Recht nur Zuschauer. Durch seine geistvolle Anordnung kommt erst Leben in die meist als steif und leblos getadelte Gruppe. — 2) Amphora aus Ruvo *Arch. Ztg.* 1853, Taf. 54, 1; *Ann. d. Inst.* 12, S. 171 ff., *Fr. Ritschl,* und tav. d'agg. N = Abb. 2: Zu beiden Seiten eines Altars und einer Stele mit der Aufschrift *ΔΙΟΣ* stehen links Pelops in lydischer Tracht, rechts Oinomaos vollständig gerüstet, die Opferschale in der Rechten, hinter ihm Myrtilos von vorn, nach der Mitte sehend, nach rechts schreitend, mit Kentron in der Rechten und einem Kranz (schwerlich Rad) in der Linken; vor ihm sitzt am rechten Ende Aphrodite, unter ihr ein ähnlicher Kranz; zwischen beiden schwebt Eros mit Siegerbinde und Schale der Mitte zu. Hinter Pelops führt eine Frau mit Fächer ohne Beischrift, Peitho, die zögernde Hippodameia herbei. Über beiden der Kopf eines getöteten Freiers *Πελαρ(γος)*, ein eben solcher über der Zeusstele, *Περίφας*. — 3) Apulisches Vasenbild bei *Dubois Maisonneuve, introd.* 77, 2, *Arch. Ztg.* 1853 Taf. 54, 2 = Abb. 3: Oinomaos am Altar, gegenüber Hippodameia, widerwillig die Opferschale reichend, hinter Oin. Pelops. — 4) Amphora aus Ruvo, *Ann. d. Inst.* 23, S. 298—302, tav. d'agg. Q. R. = Abb. 4: Pelops und Hippodameia reichen sich die Hände über einem Altar. Oinomaos steht auf Seite der Hippodameia, nicht „als Zeuge bei geschlossenem Ehevertrag", sondern indem er den Vertrag beschwört, wornach die mit Pelops fahrende Hippodameia diesem im Falle seines Sieges versprochen wird. Ein bekränzter Diener (Myrtilos?), zu dessen Füfsen ein Rad den Verrat andeutet, bringt den Opferwidder für das nachfolgende Sonderopfer des Oin. von rechts herbei; hinter ihm eine Erinys zur Andeutung des Fluchs, der den Verräter trifft, ihr entsprechend links Aphrodite mit Eros als Anstifterin des Einvernehmens zwischen Pelops, Hippodameia und Myrtilos. Die Wagen fehlen. — 5) Sehr schöne polychrome Vase aus S. Agata de'Goti, j. im Museum in Neapel, *Hans, Saggio sul tempio e la statua di Giove in Olympia* p. 74, *Dubois Maisonneuve* p. 30, *Inghirami, Monum. etr.* 5, 15, 1, *Arch. Ztg.* 1853, Taf. 55 = Abb. 5. Vorbereitung zu dem Widderopfer des Oinomaos, das er nach *Diod.* 4, 73 zwischen der Abfahrt des Pelops und seiner eigenen darbringt. Pelops und Hippodameia auf einem Viergespann nach rechts abfahrend blicken nach dem Opfernden zurück. In der Mitte ein Altar und darüber ein Agalma der Artemis mit Bogen und Schale, auf dem Kopf einen Modius und darüber drei unerklärte Buchstaben. Links vom Altar steht Oinomaos, aus den Händen eines rechts stehenden Dieners Opfergeräte in Empfang nehmend, hinter O. bringt ein anderer Diener

den Widder herbei; am linken Ende der unteren Reihe sitzt ein bekränzter nackter Jüngling ohne Inschrift, mit 2 Speeren auf seiner Chlamys, unter ihm ein Schild, als Zuschauer, schwerlich Ares, der wohl in der oberen Reihe bei den übrigen Göttern angebracht wäre. In der obern Reihe ist auf der linken Bildhälfte das Gespann des Oinomaos von dem jugendlichen Myrtilos in langem Chiton gelenkt, zwischen ihm und dem Artemisbild Poseidon, der Beschützer des Pelops, der auf der andern Seite stehenden Athene zugewandt; weiter nach rechts, über Hippodameia sitzt Zeus, von der Mitte abgekehrt im Gespräch mit dem knabenhaft gebildeten Ganymedes. Vielleicht wollte der Maler mit der abgekehrten Haltung die dem Oinomaos ungünstige Gesinnung des Gottes ausdrücken. Dessen Zusammenstellung mit Ganymedes deutet das frühere Verhältnis des Pelops zu Poseidon an. Am rechten obern Ende sitzt eine bekleidete Frauengestalt, auf Pelops und Hippodameia blickend, ohne Inschrift, wahrscheinlich Aphrodite. An Sterope zu denken verbietet ihre Zusammenstellung mit der übrigen Götterreihe.

b) Die Wettfahrt. Die Scenen, wo nur Pelops und Hippodameia fahrend dargestellt sind, gehören nicht hierher. 6) und 7) Zwei etruskische Totenkisten von zweifelhafter Deutung; s. *Arch. Ztg.* 1855, Taf. 81. — 8) Das obere Bild der vorderen Seite der Archemorosvase. Abgeb. *E. Gerhard,* = *Abh. der Berliner Ak. d. Wiss.* 1836, S. 253—322, *Archemoros und die Hesperiden* (Taf. 3), besser *Nouvelles annales publ. par la section franç. de l'Institut archéol., Monum. inéd.* Paris 1836 Pl. 5. Danach Abb. 6, s. *Baumeister, Denkm.* 2, S. 1203. Pelops in griechischer Tracht mit Hippodameia auf dem Zweigespann, die eine Lanze trägt, beide nach dem des Oinomaos zurückschauend, der den Schild und Speer vorstreckt. Myrtilos mit phrygischer Mütze auf Oinomaos' Wagen, zum Absprung bereit. Über dem ersten Gespann Eros, unter dem zweiten ein Häslein als aphrodisisches Symbol. Oben innerhalb eines Rankenornaments eine Sirene mit Cymbeln, Todessymbol, oder, da sie auf Pelops und Hippodameia blickt, nach *Gerhard* S. 284, ein Sinnbild holder Verführung. Beachtung verdient die Zusammenstellung dieser Scene mit der in Nemea spielenden der Archemorosklage, s. o. — 9) Oberbild einer grofsen Ruveser Vase mit Amazonenkämpfen u. a., *Mon. d. Inst.* II, 32; *E. Braun, Annali* 8, = Abb. 7:



3) Hippodameia, Oinomaos und Pelops am Altar, apulisches Vasenbild (nach *Arch. Zeitung* 1853 Taf. 54, 2).



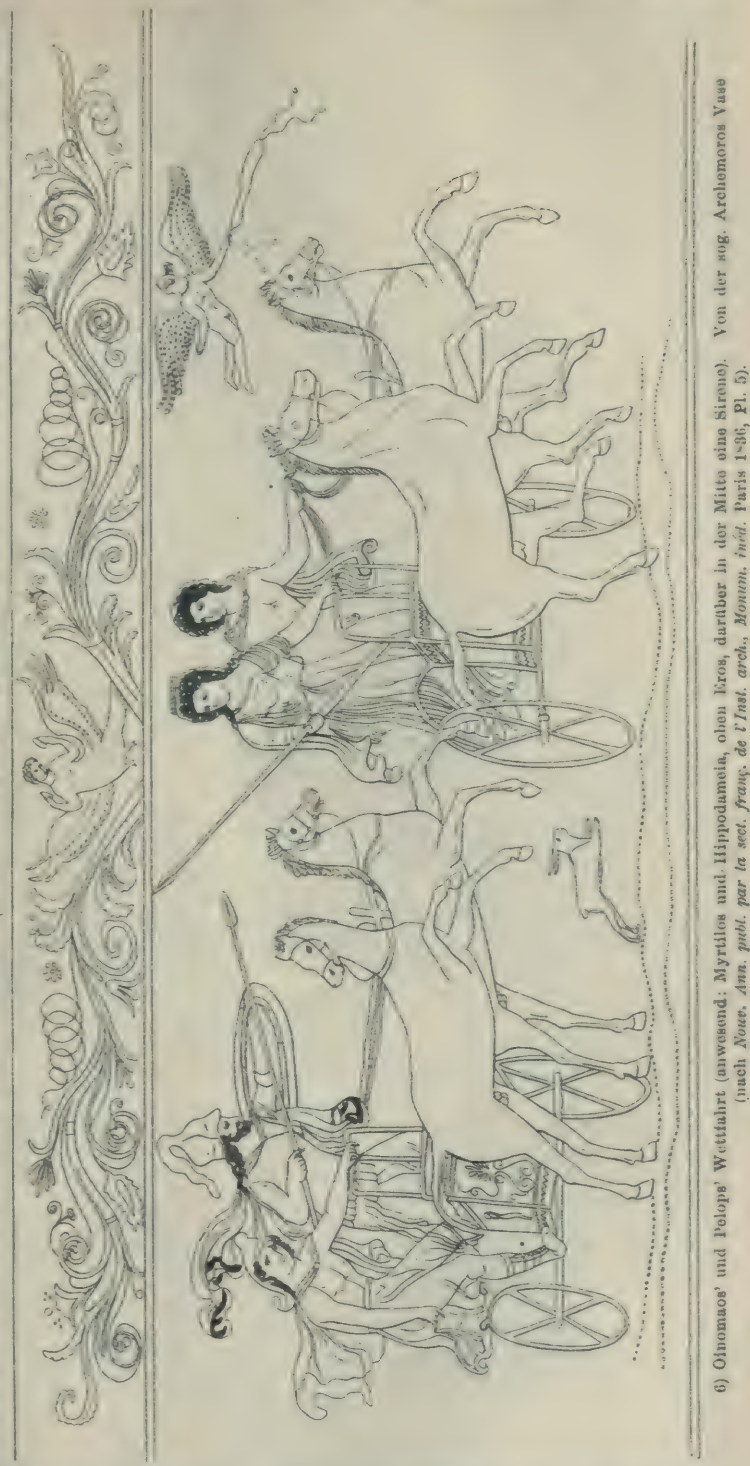
4) Pelops und Oinomaos vor dem Widderopfer (anwesend: Hippodameia, Myrtilos(?), Erinys, Aphrodite u. Eros), Ruveser Amphora (nach *Ann. d. Inst.* 23 tav. d'agg. Q. R.).



5) Opfer des Oinomaos (anwesend unten rechts: Pelops und Hippodameia, oben Myrtilos, Poseidon, Artemisidol, Athena, Zeus, Ganymedes, Aphrodite), polychrome Vase im Museum zu Neapel (nach *Arch. Zeitung* 1853 Taf. 55).

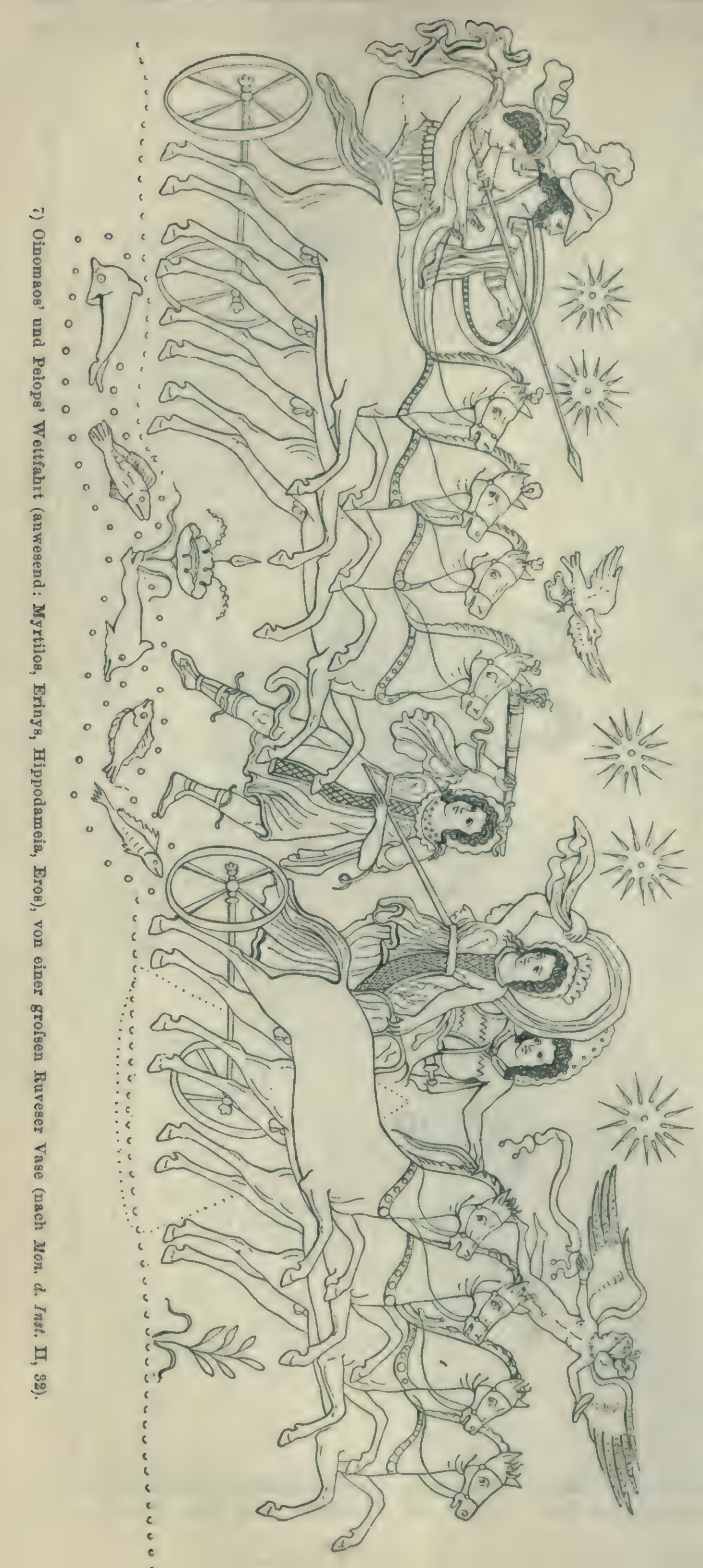
Pelops in asiatischer Tracht mit Hippodameia. Vor ihnen schwebt Eros, vgl. *Ovid, Trist.* 2, 385: *Quid? non Tantalides, agitante Cupidine currus, Pisaeam Phrygiis vexit eburnus equis?* Viergespanne statt Zweigespannen. Eine Erinys macht die Rosse des Oinomaos scheu, über denen ein Raubvogel mit Schlange in den Krallen fliegt. Neben ihm Myrtilos als Wagenlenker, aber nicht abspringend, wie in nr. 8. Unten Fische, die Bahn der Fahrt des Pelops andeutend, fünf Sterne füllen den Raum über den Fahrenden. — 10) Gefäfs im Museum Santangelo in Neapel, *Bull. arch. Napolet.* V, p. 91 (*Panofka*). Pelops und Hippodameia, diese mit Strahlenkrone, fahren auf einem Viergespann, Oinomaos besteigt eben das seinige mit Myrtilos. Über ihm schwingt Lyssa eine Lanze. Voraus läuft ein Panther. — 11) Innenbild einer Schale aus Canosa, *Minervini Mon. ined. posseduti da Raffaele Barone* 1 p. 31 *tav.* 6: nur Oinomaos und Myrtilos auf einem Viergespann, voraus läuft ein Hund. Pelops und Hippodameia fehlen.

c) Ausgang. — 12) Des Oinomaos Sturz auf einer Vase aus Casalta, *Annali* 1874, S. 45 (*F. Gamurrini*) *tav. H. J. Gamurrinis* Deutung ist höchst unwahrscheinlich, da der angebliche Oinomaos bartlos ist, und auch sonst nichts einen speziellen mythologischen Vorgang andeutet. — Auf Sarkophagreliefs ist der Sturz und Tod des Oin. gewöhnlich verbunden mit Vorbereitung und Wettfahrt: — 13) Alabastersarkophag im Vatikan, *Millin, Gall. mythol.* 133, 521* enthält nur die eine Scene der Wettfahrt. — Pelops bärtig, römisch kostümiert, Oinomaos bereits gestürzt, unbärtig, unter ihm das Rad, hinter ihm Sterope und Hippodameia, an jeder Seite eine meta; Myrtilos noch auf dem Wagen des



6) Oinomaos' und Pelops' Wettfahrt (anwesend: Myrtilos und Hippodameia, oben Eros, darüber in der Mitte eine Sirene). Von der sog. Archemoros Vase (nach *Nouv. Ann. publ. par la sect. franç. de l'Inst. arch., Monum. inéd.* Paris 1836, Pl. 5).

Oinomaos. Rechtsseitig Köpfe von Zuschauern (?,) links ein Flufsgott oder eine Nymphe. —



7) Oinomaos' und Pelops' Wettfahrt (anwesend: Myrtilos, Erinys, Hippodameia, Eros), von einer grofsen Ruveser Vase (nach *Mon. d. Inst.* II, 32).

14) Sarkophagrelief im Louvre: *Clarac pl.* 210 (*Reinach Clarac de poche* S. 98), *Arch. Ztg.* 1855, Taf. 79, 2, enthält auf der Langseite a) Oinomaos im Gespräch mit Pelops, b) den Wettkampf, Oin. gestürzt, Myrtilos noch im Wagen, voran Pelops triumphierend die Peitsche schwingend, unter ihm eine Ortsnymphe (Pisatis) mit Blumenkorb, c) rechts die Heimführung der Hippodameia. Dazu vergl. *Clarac* 214bis (= *Reinach* S. 102); angeblich der gestürzte Oinomaos noch gegen Pelops kämpfend, zu beiden Seiten geflügelte Dämonen, dem Oin. zu Hilfe kommend. — 15) Sarkophag aus Neapel. *Arch. Ztg.* 1855, Taf. 79, 1, Scene a und b ausgedehnter, Scene c eng zusammengedrängt, Pelops und Hippodameia sich umarmend. — 16) Sarkophag aus Belgien, in Privatbesitz zu Mons, *Arch. Ztg.* 1855, Taf. 80. Die Scene geht in einem römischen Circus vor, und ist so durchaus romanisiert, dafs die Darstellung kaum noch Bedeutung für die Sage hat. — 17) Unveröffentlichter Sarkophag in Villa Albani, *Brunn, Annali* 18 (1846) 186.

Oinomaos 2) einer der von Hektor und Ares vor Troia getöteten Griechen. *Il.* 5, 706. — 3) Ein Trojaner, *Il.* 12, 140, von Idomeneus getötet *Il.* 13, 506. *Gruppe, Gr. Myth.* 145 A. 9. — 4) Ein Begleiter des Dionysos, bei *Nonnos, Dionys.* 28, 102. 43, 61. [Weizsäcker.]

Oinone (*Οἰνώνη*), **1**) alter Name der Insel Aigina, die diesen Namen von der Nymphe Aigina, der Tochter des Flufsgottes Asopos im Peloponnes, erhalten haben soll, als Zeus die Aigina nach Oinone entführte und dort mit ihr den Aiakos erzeugte. „In Oinone und Kypros herrscht der Telamonide Teukros" *Pindar, Nem.* 4, 75. 5, 15. 8, 7. *Isthm.* 4(5), 30. *Herod.* 8, 46. *Strabon* p. 375. *Paus.* 2, 5, 1 f. 2, 29, 2. *Eurip. Iph. Aul.* 697 ff. *Pherekyd. Schol. Il.* 6, 153. *Apollod.* 3, 12, 6. *Schol. vet. ad Lykophr.* 175 ff. — 2) Eine Nymphe in der

Troas, Tochter des Flufsgottes Kebren (oder Oineus, *Tzetz. Lykophr.* 57) und Schwester der Asterope, *Apd.* 3, 12, 5, 1. S. bes. *Apollod.* 3, 12, 5, 4; 6, 1—3. Alexandros = Paris wurde wegen eines Traumes, den seine Mutter Hekabe vor seiner Geburt hatte, ausgesetzt und wuchs auf dem Ida auf (s. *Hyg. fab.* 91). Hier gewinnt er die Liebe der schönen Nymphe, die ihren Vater verläfst und mit ihm auf dem Ida ein glückliches Land- und Jagdleben führt, 10 *Ovid. Heroid.* 5. Nach *Apollodor* scheint es, als ob Alexandros erst, nachdem er seine Eltern wiedergefunden, Oinone geheiratet hätte. Auf den Ida bringt Hermes die drei Göttinnen, damit Paris ihren Streit um den Preis der Schönheit entscheide. Damit beginnt das Unglück für Oinone. Paris schickt sich an zur Ausfahrt, um Helena zu gewinnen. Oinone, die von Rhea die Wahrsagekunst erlernt hat und das Unheil voraussieht, warnt Paris vor der Fahrt, aber umsonst. Ihre Liebe geht so weit, dafs sie ihn sogar auffordert, wenn er verwundet würde, wieder zu ihr zu kommen, da sie allein Heilmittel besitze, ihn zu retten. Ihre Warnungen und dieses schöne Zeichen ihrer tiefen Liebe machen keinen Eindruck auf Paris, und nachdem er sie treulos verlassen, kehrt sie trauernd zu ihrem Vater zurück. Im trojanischen Krieg wird Paris von Philoktetes mit Herakles' Giftpfeilen tödlich verwundet. Da erinnert er sich ihres Versprechens und läfst sich zu ihr auf den Ida bringen (*Apollod.*) oder sie durch einen Herold um ihre Hilfe bitten (*Parth. Erot.* 4). Jetzt aber verweigert ihm die Tiefgekränkte (höhnisch, *Konon Narr.* 23) die Hilfe (oder es wird ihr von ihrem Vater verboten *Schol. Lykophr.* 60), und Paris wird nach Troia zurückgebracht und stirbt unterwegs (*Apoll.* und *Konon*), oder er stirbt, durch die Meldung des Boten entmutigt, *Parthen.* Oinone, in der die alte Liebe nicht ganz erloschen ist, bereut alsbald ihre Härte und eilt ihm nach mit ihren Heilmitteln, trifft ihn aber schon tot und erhängt sich, *Apollod.* a. a. O. *Parthen. Erot.* 4. *Konon, Narrat.* 23. *Lykophr.* 57 ff. und *Schol.*, oder sie stürzt sich in den Scheiterhaufen und verbrennt sich mit ihrem treulosen, von ihr so treu geliebten Gatten, *Quint. Smyrn.* 10, 262. 484. Beide umfängt ein gemeinsames Grab, das nach *Strabon* p. 596 bei Kebrene gezeigt wurde. — Der Sohn des Paris und der Oinone heifst Korythos, den bei einigen Autoren, z. B. *Konon* a. a. O., 60 die Mutter als Werkzeug einer häfslichen Rache an ihrem Gatten benützt, s. Korythos.

Die Ausbildung der Sage ist, wie man an den genannten Quellen sieht, jung und erfolgte in der Richtung auf das Rührende, hauptsächlich seit der alexandrinischen Zeit. Ja es ist zweifelhaft, ob ihr überhaupt ein alter Kern zu Grunde liegt. Dem epischen Kyklos und den Tragikern scheint sie noch unbekannt zu sein, vgl. darüber *Welcker, Annali* 17, 140. *Griech. Trag.* p. 1146 ff. *Preller, Griech. Myth.* 2³, 413 A. 2. Darauf weist das vollständige Schweigen der Tragiker, z. B. des *Euripides*, der doch einen Alexandros dichtete, gerade an den Stellen, wo man die Erwähnung der Oinone sonst erwarten müfste, z. B. *Iph. Aul.* 178 ff. 575 ff. 1238 ff. *Androm.* 273 ff. *Troad.* 924 ff. — auch *Hygin. fab.* 91 (Alexander-Paris) der vielleicht den Inhalt des Euripideischen Stückes angiebt, kennt Oinone nicht — ebenso das gänzliche Fehlen der Oinone in Werken der archaischen Kunst und der Kunst des 5. und 4. Jahrhunderts. Auf *Hellanikos' Troika* und *Kephalon von Gergithos* als Quelle weist des *Parthenios* Erzählung von Korythos, *Erot.* 34, auf eine Dichtung des Alexandriners *Nikandros* die von Oinone, *Parth. Erot.* 4. Schon vor diesem gedenkt der Sage vorübergehend *Bion* 2, 10 f.: ἅρπασε τὰν Ἑλέναν ποθ' ὁ βωκόλος, ἆγε δ' ἐς Ἴδαν Οἰνώνῃ κακὸν ἄλγος. Vgl. *O. Jahn, Arch. Beiträge* S. 330—351. *Ovids* Dichtung *Heroid.* 5 gehört ganz der sentimentalen Richtung an, die wir bei den Alexandrinern voraussetzen dürfen.



1) Paris und Oinone, pomp. Wandgemälde (nach *Niccolini, Case di Pomp.* tav. 13 = *Helbig* nr. 1280).

Oinone in der bildenden Kunst.

Die erhaltenen und erwähnten Werke gehen alle nicht über die alexandrinische Zeit hinauf. A. Paris und Oinone als glückliches Paar: 1) Relief einer Thonlampe in Berlin, *Overbeck, Gal. her. Bildw.* Taf. 12, 2 S. 256 mit Inschrift der Namen; unter Oinone ein Flufsgott (Skamandros eher als Kebren, der nach *Jahn* 334 nicht dem Ida angehört(?), doch



2) Paris und Oinone vor dem Parisurteil (anwesend links Hera, Athene, Hermes, Aphrodite, rechts oben Ida, unten Eros), Basrelief in Villa Ludovisi (nach *Mon. d. Inst.* 3, 29).

beachte man, daſs die zu ihrem Vater Zurückgekehrte später auf dem Ida aufgesucht wird). — 2) Pompeian. Wandgemälde, *Helbig* nr. 1280. *Niccolini, Case di Pomp.* tav. 13. *Arch. Ztg.* 1866 S. 181: = Abb. 1. Paris auf einem Steine, die R. mit einer Sichel (?) gegen eine Basis ausgestreckt, wie um den Namen der Oinone einzugraben; vgl. *Ovid. her.* 5, 21 ff. Diese steht hinter ihm, legt die R. auf seine Schulter und betrachtet zärtlich sein Treiben. Eine Stufe weiter führt — B. E r s t e T r ü b u n g d e s G l ü c k s d u r c h d a s U r t e i l d e s P a r i s: 3) Basrelief in Villa Ludovisi *Monum. ined. dell' Inst.* 3, 29, dazu *Braun, Annali* 13, 84. *Welcker, Ann.* 17, 184 ff. 196 ff. *Overbeck, Gall. her. Bildw.* T. 11. 12, besser *Robert, Ant. Sarkophagreliefs* 2 p. 17 und *Baumeister, Denkmäler* 1168 fig. 1359 = Abb. 2; vgl. *Jahn* a. a. O. 334 ff.: Oinone steht in der Mitte des Bildes bei Paris; sie läſst betrübt die Hirtenflöte sinken und sieht mit banger Sorge auf Paris, der, das Gesicht von ihr abwendend, den Einflüsterungen des hinter ihm stehenden Eros lauscht, links kommen die drei Göttinnen mit Hermes heran, auf der rechten, fast ganz zerstörten, Seite waren nach Analogie eines ähnlichen Reliefs auf einem Sarkophag (*Robert* a. a. O.) Gottheiten dargestellt, die teils das Lokal, teils die schicksalsschwere Bedeutung des bevorstehenden Urteils andeuten, Ida, Okeanos, Artemis (?) Helios und Gaia (?). — 4) Dieselbe Scene wollen einige in einigen V a s e n b i l d e r n dargestellt finden, s. *Jahn* S. 337 ff. schwerlich mit Recht; erwähnt sei nur das erste, ein chiusinisches Prachtgefäſs, *E. Braun, Il laberinto di Porsenna* tav. 5. *Gerhard, Apul. Vasenbilder* Taf. D, 1. *Schreiber, Polygnots Wandbilder* = *Abh. d. k. sächs. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Cl.* 17, Heft 6 S. 121 Fig. 9. *Jahn* deutet die beiden Endfiguren als Priamos und Oinone, *Schreiber* als Repräsentanten von Asia und Hellas. Gegen *Jahns* Deutung spricht ein ganz ähnliches Vasenbild aus Suessula, *Schreiber* ibid. Fig. 10 = *Röm. Mitt. d. arch. Inst.* 2 (1887) T. 11. 12. *Engelmann, Bilderatlas zu Homer* 1, 19, 105, wo auſser den drei Göttinnen z w e i weitere Frauen zugegen sind. Eher möchte man hier, da Paris zweimal erscheint, an die Vereinigung zweier Scenen denken, von denen die gröſsere rechts das Parisurteil, die kleinere links Paris zwischen der verschmähten und der neuen Gemahlin darstellen würde. Dann wäre die Figur am linken

Ende Oinone. — Der Versuch *Jahns* S. 340ff. in einigen Reliefs, Taf. 9 = 13, 2 und Taf. 14, eine weibliche Figur in der Anerkennungsscene des Paris als Oinone zu deuten, kann nicht als gelungen gelten, da die Anwesenheit dieser bei diesem Vorgang äufserst unwahrscheinlich ist. Sie wird ihm, wenn je, doch erst nach erfolgter Anerkennung als Priamos' Sohn in die Stadt gefolgt sein. Nach *Apollodor* scheint er sie überhaupt erst nachher zur Frau genommen zu haben. — C. Der Abschied. Dafs Paris und Oinone ihr ländliches Hirten- und Jagdleben nach der Erkennung fortsetzen, lehrt das Parisurteil und lehren die Bildwerke, die bei Paris' Abschied diesen und Oinone in völliger ländlicher Abgeschiedenheit, im fernen Hintergrund die Stadt, im Vordergrund ein Schiff, einmal auch einen Flufsgott zeigen, so 5) im Relief im Pal. Spada (mit Flufsgott) *Jahn, Arch. Beitr.* Taf. 10 und S. 348ff. *E. Braun, Zwölf Basreliefs* Taf. 8. *Overbeck, Gall. her. Bildw.* 12, 5 und S. 257. *Schreiber, Arch. Ztg.* 1880 Taf. 13, 2 und — 6) Relief in Villa Ludovisi (ohne Flufsgott, sonst sehr ähnlich) *Arch. Ztg.* 1880 Taf. 13, 1 und S. 145ff. (*Schreiber*). *Baumeister, Denkmäler* 1169 Fig. 1360. *Engelmann, Homeratlas* 1 Taf. 6 nr. 28 (im Text mit dem Relief Spada verwechselt) = Abbild. 3. In beiden sitzt Paris links auf einem Felsen, Oinone, neben ihm stehend, weist warnend auf das Schiff hin, um ihn noch zurückzuhalten. Vgl. auch nr. 9. — 7) Einen Schritt weiter führt ein schönes pompeianisches Wandgemälde, *Helbig* nr. 1287. *Jahn* S. 348, abg. *Zahn* 2, 31. Oinone sitzt da in einfacher Tracht, mit aufgelöstem Haar, in trübem Sinnen vor sich hinsehend, hinter ihr steht Paris, sein Gesicht Eros zugewendet, der ihm schmeichelnd das Kinn berührt. Die Warnung ist vergeblich gewesen, die Trennung entschieden, — D. Das Wiedersehen des verwundeten Paris mit der Verlassenen war 8) in einer Statuengruppe im Zeuxippos in Konstantinopel dargestellt, die *Christodor, ecphr.* v. 215ff. beschrieben hat. *Jahn* S. 350f. Diese Scene erkannte *Jahn* auch 9) in einem schönen Gemälde von Herculaneum, *Pitt. di Ercol.* 3, tav. 6 p. 35. *Overbeck, Gall. her. Bildw.* Taf. 12 nr. 10 und S. 265. *Helbig* nr. 1288. Aber der vollkommen wohlbehalten vor der sitzenden Frau stehende Paris kann unmöglich der Paris der Sage sein, der verwundet und sterbend zu seiner früheren Geliebten getragen wird. Auch drückt die Gebärde der Frau keineswegs ein ablehnendes Verhalten aus. *Overbeck* sieht darin Paris' erste Begegnung mit Helena. *Helbig* bemerkt jedoch über die linke Hand der Frau, das Motiv sei in der Abbildung mifsverstanden, sie hebe wie drohend den Zeigefinger. Wenn dies richtig ist, so haben wir hier, da diese Gebärde für Helena kaum passend wäre, eher



3) Paris und Oinone, Relief in Villa Ludovisi (nach *Arch. Ztg.* 1880 T. 13, 1).

an Paris' Abschied von Oinone zu denken. — Eine Darstellung des freiwilligen Todes der Oinone hat sich bisher nicht nachweisen lassen. [Weizsäcker.]

Oinonoë? (*Οἰνονόη*?), eine der dionysischen Frauen, auf Vasengemälden, *Müller, Handb. d. Arch.* § 388, 5. *Gerhard, Gr. Myth.* 1 § 466, 3. *Welcker, Alte Denkm.* 3, 246 f. *Laborde, Vases* 1, 65 (*Gerhard, Ant. Bildw.* t. 17). *Pape-Benseler, Wörterb. d. griech. Eigennamen* s. v. [Stoll.]

Oinope (*Οἰνόπη*), Tochter des Epopeus, von Poseidon Mutter des Megareus, *Hygin. f.* 157; statt Oinope will *Bursian* zu *Paus.* 1, 39, 5 Oinoe lesen. [Höfer.]

Oinopides (*Οἰνοπίδης*), Patronymikon des von Hektor getöteten Helenos, *Hom. Il.* 5, 707; vgl. *Tzetz. Hom.* 100. [Höfer.]

Oinopion (*Οἰνοπίων*).

A. Genealogisches und Einwanderung in Chios.

1) König von Chios, der 'mythische Repräsentant des Weinsegens dieser Insel', Sohn des Dionysos und der Ariadne, *Schol. Apoll. Rh.* 3, 997. Daſs er, wie *Völcker, Mythol. des iapet. Geschl.* S. 112 sagt, von Dionysos und Ariadne auf der Insel Chios geboren wurde, habe ich nirgends bestätigt gefunden, vielmehr setzt der Zusammenhang von *Schol. Apoll. Rh.* 3, 997 (vgl. auch *Schol. Arat. Phain.* 636) voraus, daſs die Insel Naxos, wo Dionysos die von Theseus verlassene Ariadne fand, auch die Geburtsstätte Oinopions und der andern Söhne war, die die Heroine dem Gotte gebar: Thoas, Staphylos, Latramys, Euanthes, Tauropolis. Dagegen nennt *Apollodor Epitom.* 9 (*frgm. Sabbait.*) die Insel Lemnos: *ἔνθα (ἐν Νάξῳ) Διόνυσος ἐρασθεὶς Ἀριάδνης ἥρπασε καὶ κομίσας εἰς Λῆμνον ἐμίγη καὶ γεννᾷ Θόαντα Στάφυλον Οἰνοπίωνα καὶ Πεπάρηθον.* Auf Kreta als die Geburtsstätte Oinopions weist die Stelle bei *Hygin. Astron.* 2, 5 (nach *Pseudo-Epimenides*): *sed ut ait, qui Cretica conscripsit, quo tempore Liber ad Minoa venit cogitans Ariadnen comprimere, hanc coronam ei muneri dedit; qua delectata non recusavit condicionem.* Der nachweisbar älteste Gewährsmann für diese Sage ist *Ion von Chios*, aus dessen Prosaschrift *Χίου κτίσις* die Angabe stammt, Oinopion und Staphylos seien Söhne des Theseus und der Ariadne gewesen, *Plut. Thes.* 20. *Toepffer, Att. Gen.* 201. Nun giebt *Paus.* 7, 4, 6 nach *Ion* eine umständliche Nachricht über die älteste Geschichte von Chios. Poseidon sei auf die noch öde Insel gekommen, von ihm und einer Nymphe stammt der erste Bewohner und Eponymos des Eilandes her (*ὑπὸ τὰς ὠδῖνας τῆς νύμφης χιόνα ἐξ οὐρανοῦ πεσεῖν ἐς τὴν γῆν καὶ ἀπὸ τούτου Ποσειδῶνα τῷ παιδὶ ὄνομα θέσθαι Χίον*), von dem Gott und einer anderen Nymphe stammt ferner Agelos und Melas (vgl. Bd. 1 Sp. 102. Bd. 2 Sp. 2584 Z. 58 ff.), Namen, mit denen wohl die Heroen bestimmter Gegenden von Chios bezeichnet sind, vgl. *Inscr. Gr. Antiquiss. ed. H. Roehl* nr. 381 und *Strabo* 14, 645. Dann fährt *Pausanias* fort: Im Verlauf der Zeit sei Oinopion zu Schiffe aus Kreta nach Chios gekommen, gefolgt von seinen Söhnen Talos, Euanthes, Melas, Salagos*), Athamas. — Oinopion, den Sohn des Theseus, nannte *Ion* in einer Elegie ausdrücklich den Gründer seiner Vaterstadt, *Plut. Thes.* 20: *τήν ποτε Θησείδης ἔκτισεν Οἰνοπίων***). Damit stimmen die Angaben *Diodors* 5, 79. 84***) überein: Minos eifersüchtig auf seinen Bruder Rhadamanthys sendet diesen aus Kreta in den entlegensten Teil seines Reiches; dort gewinnt Rhadamanthys viele Inseln und den Küstenstrich Kleinasiens und giebt seinem Sohne Erythros die Stadt Erythrai in Ionien, Oinopion, dem Sohne der Ariadne, Chios, dem Thoas Lemnos, dem Enyeus Skyros, dem Staphylos Peparethos, dem Euanthes Maroneia, dem Alkaios Paros, dem Anion Delos, dem Andreus Andros. Die Ereignisse fallen noch vor den trojanischen Krieg, *ebd.* 5, 84. Aus dem Zusammenhang der beiden Kapitel folgt, daſs in der Quelle, aus der *Diodor* geschöpft hat, die Gründer der genannten Städte und Inseln als abhängig von Rhadamanthys und als unter ihm stehende Anführer (*ἡγεμόνες*) von Ansiedlern hingestellt waren. Von Oinopion kann man annehmen, daſs ihn Rhadamanthys ebenso wie seinen Sohn Erythros aus Kreta mitgebracht habe, aber *Diodor* 5, 79 vertritt die Sage, daſs Oinopion Sohn des Dionysos und der Ariadne sei. Daſs uns Sagen über die früheste Kindheit des Oinopion und Staphylos verloren gegangen sind, vermutet auf Grund verschiedener Vasenbilder *O. Jahn, Archäol. Beitr.* S. 276 ff.; eine sonst verschollene Sage führt z. B. *Stephanus B.* unter *Δονουσία* an: Dionysos habe Ariadne von Naxos vor der Verfolgung ihres Vaters Minos nach der kleinen Insel Donusia bei Rhodos entführt. Inwiefern der Scholiast zu *Apoll. Rh., die Epitome Apollodors, Ion von Chios* (bei *Plutarch* und bei *Pausanias*) und *Diodor* in ihren Angaben von einander abweichen, ergiebt die Vergleichung der Stellen; so heiſst z. B. Staphylos immer Bruder des Oinopion, aber Euanthes, der Gründer von Maroneia an der thrakischen Küste und der Vater des Maron, ist bald ein Bruder (*Schol. Apoll. Rh.*), bald ein Sohn Oinopions (*Ion v. Chios*), während *Diodor* zwar Euanthes und Staphylos nennnt, aber über das Verwandtschaftsverhältnis nichts aussagt. Die Angabe des *Ion v. Chios* über Euanthes stimmt mit *Hesiod* überein, wenigstens nach *Eustathios* zu *Od.* 9, 198, dagegen weicht das *Scholion Harl. et Ambros.* zur gleichen Stelle etwas ab, denn nach diesem hatte *Hesiod* den Maron einen Sohn Oinopions genannt, *Kinkel, Ep. Gr. Fr.* S. 134 nr. 140. Auſser den obengenannten Söhnen wird noch eine Tochter Oinopions erwähnt Merope: *Apollod.* 1, 4, 3 = 1, 25 *Wagner, Hesiod. frg.* 15 bei *Kinkel, Ep. Gr. Fr.* S. 89 f., *Pseudo-Eratosth. Cataster.* 32 ed. *Olivieri* S. 37, *Hygin. Astron.* 2, 34.

*) Für Salagos vermutet *Müller, F. H. Gr.* 2, 50 Staphylos, für Athamas: Thoas.

**) Bei *Athen.* 1, 28 b ist ein Vers des *Kritias* überliefert: *Μιλητός τε Χίος τ' ἔναλος πόλις Οἰνοπίωνος.*

***) Nach *Müllenhoff, D. Altert.* 1, 65 A. 3 aus *Dionysius Skytobrachion*, vgl. *Wachsmuth, Einleit. in d. Studium der alt. Gesch.* S. 101 über das Inselbuch *Diodors*.

Der Name Hairo (*Αἱρώ*), den sie bei *Parthenius Erot.* 20 führt, ist entstellt aus *Μερώ*, dem Kurznamen für *Μερόπη*, wie *Maaſs, Philol. Unters.* 6, 129 Anm. 109 überzeugend vermutet hat, vgl. Art. Mairo u. d. *Parthenius*-Ausg. von *Sakolowski* und dessen Anm. zur Stelle. Als Gattin Oinopions führt *Parthenius* a. a. O. die Nymphe Helike (*Ἑλίκη*) an: vgl. Bd. 1 Sp. 1986 Z. 1 f.

B. Oinopion als Stifter des Weinbaues in Chios.

Theopomp, der selbst aus Chios stammte, berichtet, auf Chios sei zuerst der rote Wein (*ὁ μέλας οἶνος*) gewachsen, und die Chier hätten die Pflanzung und Pflege der Weinstöcke von Oinopion, der auch die Insel besiedelt habe, gelernt und den übrigen Menschen überliefert, *Ath.* 1 p. 26 b. Oinopion wieder hatte die Kunst von seinem Vater Dionysos überkommen, *Diod.* 5, 79. Wie ich vermute, bezieht sich hierauf das von *Gerhard, Auserl. Gr. Vasenb.* 3, 117 besprochene und auf Tafel CCVI herausgegebene Bild einer schwarzfigurigen Volcenter Vase aus der Sammlung Durand, wieder veröffentlicht von *Benndorf, Wiener Vorlegeblätter* 1888 Taf. 6, 2[b]. Auf der Rückseite dieser Vase steht rechts Dionysos als bärtiger Mann in langem prächtigen Doppelgewand (vgl. Bd. 1 Sp. 1094 Z. 22—32), das Haupt ist epheubekränzt, lange Epheuzweige hält er in der linken Hand, in der rechten einen Kantharos, er blickt ernst auf einen anmutigen unbekleideten Jüngling, Oinopion, durch Inschrift bezeugt; sein Haar ist aufgebunden und mit einem Stirnband geschmückt, in der rechten herabhängenden Hand hält er einen einhenkeligen Krug, die linke erhebt er mit einer Bewegung nach dem Gotte zu, als habe er soeben den groſsen Becher aus seinem Kruge gefüllt und dem göttlichen Vater überreicht, jedenfalls nicht, wie *Gerhard* will, um aus dem Kantharos zu schöpfen: vgl. *C. I. G.* 4, 8156. Die Vase trägt den Namen des Bildners: *Ἐξηκίας ἐποίησε*. Auf einer rotfig. Durandschen Vase kommen noch einmal inschriftlich bezeichnet Dionysos und Oinopion vor; auch hier ist der Gott bärtig, epheubekränzt und reich bekleidet und hält den Becher und Epheuranken in den Händen, vor ihm der Jüngling Oinopion mit Myrtenkranz. *C. I. G.* 4, 7451. *O. Jahn, Vasenbilder* S. 25.*) Merkwürdig ist es, daſs nirgends ausdrücklich der Dionysosdienst in Chios auf Oinopion zurückgeführt wird. Der mit Menschenopfern verbundene Kultus des D. *Ὠμάδιος* dort ist bezeugt durch *Euelpis* aus Karystos bei *Porphyrius Tyr. de abstinentia* 2, 56: *ἔθυον δὲ καὶ ἐν Χίῳ τῷ Ὠμαδίῳ Διονύσῳ ἄνθρωπον διασπῶντες καὶ ἐν Τενέδῳ, ὥς φησιν Εὔελπις ὁ Καρύστιος*, und von einem orgiastischen Frauendienst des Gottes in Chios weiſs *Aelian Var. Hist.* 3, 42: *ἀκούω δὲ καὶ ταῖς Λακεδαιμονίων γυναιξὶν ἐνέπεσέ τις οἶστρος βακχικὸς καὶ ταῖς τῶν Χίων*. Die Fassung der Worte macht es wahrscheinlich, daſs bei einem bestimmten Anlaſs die chiischen Frauen in diese bakchische Wut geraten sind. Vergleicht man die Pentheussage, so ergiebt sich die Möglichkeit, beide Nachrichten mit einander zu zu vereinigen. Das mit der Zerreiſsung eines Menschen verbundene Opfer wird zuerst von den in bakchische Wut versetzten chiischen Frauen vollzogen worden sein. Wie lange sich der blutige Brauch dort erhalten hat, ist aus den angeführten Stellen nicht zu ersehen. Eine Art Heroenkultus des Oinopion und eine Tradition über ihn muſs noch zu *Pausanias'* Zeit in Chios bestanden haben, denn 7, 5, 13 führt der Perieget unter einer Anzahl Sehenswürdigkeiten Ioniens auch das Grab Oinopions zu Chios an: *Χίοις δὲ ὁ τοῦ Οἰνοπίωνος τάφος θέαν παρέχεται καί τινας λόγους ἐς τοῦ Οἰνοπίωνος τὰ ἔργα.* Worin diese Thaten bestanden haben, ist nicht gesagt; man kann an die Besiedelung der Insel denken, an die Einführung des Weinbaus, vielleicht an die



Oinopion und Dionysos, Vasenbild (nach *Benndorf, Wiener Vorlegeblätter* 1888 Taf. 6, 2 b (= *Gerhard, Auserl. Vasenb.* III Taf. CCVI). Vgl. auch *Heydemann, Satyr- u. Bakchennamen* S. 27 nr. r.

*) Dagegen ist es sehr zweifelhaft, ob der Satyr auf einer rotfigurigen Vase von Rubi, Sammlung Jatta, dem *ΘΑΝΟΝΤΟΝ* beigeschrieben ist, auf Oinopion gedeutet werden darf, wie es im *C. I. G.* 4, 8380 geschieht. Vgl. *O. Jahn, Vasenb.* S. 21 f., *Vasensammlung K. Ludwigs* S. XLIII H. Der Name Oinopion kommt zweimal auf einer marmornen Brunnen- oder Cisterneneinfassung vor, die in Megara gefunden worden ist. *C. I. G.* add. 1052 b: es heiſst dort: *is (Oenopion) potuit Megarico cultui admixtus eo facilius esse, quod Minos coniunctus Megarensium rebus est.*

Einsetzung eines besonderen Dionysoskultus, vielleicht auch an sein Zusammentreffen mit Orion.

C. Oinopion und Orion.

Das anmutige Märchen von Orion und Oinopion ist ausführlich unter *Orion* von *Küentzle* behandelt; ich beschränke mich daher hier auf eine kurze Wiedergabe mit Hervorhebung des auf Oinopion Bezüglichen. Man kann in der Hauptsache vier Fassungen der Sage unterscheiden: a) Nach *Aratos Phainomena* 636—40 und *Theon* zu v. 638 hatte die Insel Chios sehr viele Schlangen, so dafs sie auch Ὀφιοῦσα genannt wurde. Aus Freundschaft für Oinopion kam Orion (ἄριστος ὢν κυνηγός) dorthin, um die Insel von schädlichen Tieren zu reinigen. Bei dieser Gelegenheit will er seiner Jagdgenossin Artemis Gewalt anthun; da liefs die Göttin aus einem Hügel der Insel einen mächtigen Skorpion hervorkommen, der den Wüterich durch seinen Bifs tötete. — In dieser Fassung sind Orion und Oinopion Freunde*), Oinopion ist schuldlos am Untergang Orions, die Orionsage ist sehr lose mit der Oinopionsage verknüpft. — b) Nach *Parthenius Erot.* 20 verliebte sich Orion in Oinopions und Helikes Tochter und hielt um sie beim Vater an. Aus diesem Grunde reinigte der gewaltige Jäger die Insel von schädlichen Tieren und brachte auch von den Nachbarn viele Beute zusammen, um mit diesen Geschenken (ἕδνα) von Oinopion die Tochter zu erkaufen. Aber dieser schob die Hochzeit immer wieder auf, weil er keinen solchen Schwiegersohn haben wollte. Da erbrach in der Trunkenheit Orion das Schlafgemach der Jungfrau, vergewaltigte sie und wurde dafür von Oinopion geblendet. — Von Freundschaft zwischen Oinopion und Orion weifs diese Variante des Märchens nichts; der ungeschlachte und wüste Jägers- und Freiersmann zieht sich durch eigene Schuld die grausame Strafe zu. — c) *Apollod.* 1, 4, 3 beruft sich auf *Pherekydes* als seinen Gewährsmann: Der Riese Orion, der von seinem Vater Poseidon die Gabe durchs Meer zu schreiten besafs, kommt, nachdem er seine erste Gattin Side in die Unterwelt geschleudert hat, weil sie sich mit Hera in einen Wettstreit um die Schönheit eingelassen hatte, nach Chios und freit um Merope, Oinopions Tochter. Dieser macht ihn trunken, blendet ihn im Schlafe und wirft ihn an den Strand des Meeres. Da kam der Geblendete zu der Schmiede des Hephästos (nach Lemnos)**), raubte dort einen der Gesellen (παῖδα ἕνα), setzte ihn auf seine Schultern und liefs sich von ihm zum Sonnenaufgang führen. Dort erhielt er durch den Strahl der Sonne (ὑπὸ τῆς ἡλιακῆς ἀκτῖνος) das Augenlicht wieder und eilte nach Chios zurück. Aber für Oinopion

*) Vgl. auch *Hygin. Astr.* 2, 34: *nonnulli autem aiunt Oriona cum Oenopione prope nimia coniunctum amicitia vixisse* etc.

**) ὁ δὲ ἐπὶ τὸ ⟨Ἡφαίστου⟩ χαλκεῖον ἐλθὼν *Wagner*; ὁ δὲ ⟨εἰς Λῆμνον⟩ ἐπὶ τὸ χαλκεῖον ⟨Ἡφαίστου⟩ ἐλθὼν *Hercher* aus *Pseudo-Eratosth. Catast.* 32; wegen des Artikels scheint mir die Ergänzung, die *Wagner* aufgenommen hat, notwendig; 'die Schmiede des Hephäst' war aber in Lemnos.

hatte inzwischen schon Poseidon eine kunstvolle Behausung unter der Erde (ἡφαιστότευκτον ὑπὸ γῆν οἶκον)*) hergerichtet; folglich (das wird aber nicht ausdrücklich gesagt) konnte ihn Orion nicht finden. Eos entführte darauf den von ihr geliebten Orion nach Delos. — In dieser Fassung tritt Orion als Riese, der durchs Meer schreitet, auf, aber nicht als Jäger; Oinopion verübt an dem Freier, der nichts verbrochen hat, eine heimtückische Gewaltthat, deren Folgen er mit Poseidons Hilfe entgeht. Der verschmähte Orion findet die Liebe der Eos. — d) *Pseudo-Eratosth. Cataster.* 32 (S. 37 f. *Olivieri*) und *Hygin. Astron.* 2, 34 berufen sich auf *Hesiod* als Quelle; vgl. *Kinkel E. Gr. Fr.* S. 89 nr. 15**), wo die übrigen mit dieser Fassung übereinstimmenden Stellen angegeben sind. Orion, der die Gabe besafs über das Meer zu laufen, als wäre es festes Land, kommt nach Chios und vergewaltigt in der Trunkenheit die Merope***); Oinopion über den Frevel erzürnt blendet den Orion und wirft ihn aus dem Lande. Dieser kommt umherirrend zum Hephäst, der ihm aus Mitleid seinen Knecht Kedalion (Κηδαλίωνα τὸν αὑτοῦ οἰκέτην) als Führer mitgiebt. Das übrige entspricht der Erzählung der dritten Fassung, nur ist ausdrücklich gesagt, dafs Orion zurückgekehrt sei, um sich zu rächen, aber Oinopion war von seinen **Mitbürgern** unter der Erde verborgen worden (ὁ δὲ ὑπὸ τῶν πολιτῶν ὑπὸ γῆν ἐκέκρυπτο). Orion begiebt sich, an seiner Auffindung verzweifelnd, nach Kreta, um dort mit Artemis zu jagen. — In dieser Fassung ist die Gewaltthat Oinopions durch den Frevel des trunkenen Orion motiviert; die Sage, in dieser Beziehung mit der Erzählung des *Parthenius* übereinstimmend, trägt ein für Oinopion günstiges Gepräge. Nur eine Variante dieser Fassung giebt *Servius* zu *Verg. Aen.* 10, 763†): Oinopion ruft, als der freche Gast seiner Tochter Gewalt anthun will, die Hilfe seines göttlichen Vaters an; dieser sendet ihm die Satyrn, die den Orion in tiefen Schlaf versenken, d. h. betrunken machen, und so der Strafe Oinopions überlassen. Geblendet befragt der Riese das Orakel, wie er das Augenlicht wieder erlangen könne. Er erhält die Antwort, so zu handeln wie er nach den beiden zuletzt erzählten Fassungen aus eigenem Antriebe oder aus eignem Wissen handelt. Er kommt dem Lärm der Kyklopen nachgehend durchs Meer nach

*) ἡφαιστότευκτος klingt an eine Dichterstelle an; wirklich findet sich das Adjectivum bei *Sophokles, Philokt.* 987 von dem von Hephäst's Schmiede herrührenden Feuerschein, der aus dem Mosychlos auf Lemnos aufsteigt.

) Mit *Hesiod* stimmt ein Fragment aus *Pindars Dithyramben* überein (frgm. 72 *Bergk*; in der Ausg. von *Hartung* frgm. 50 S. 217) Ἀλόχῳ ποτὲ θωραχθεὶς ἐπεχ' ἀλλοτρίᾳ Ὠαρίων 'der **Gattin eines andern rückte Oarion auf den Leib schwer betrunken', nur nennt *Pindar* statt der Tochter die Gattin.

***) Das *Scholion* zu *Nikanders Theriaca* 15, das mit dem *Schol.* zu *Arat. Phain.* 322 fast wörtlich übereinstimmt, nennt statt Μερόπη infolge eines Schreibfehlers Ἀερόπη und macht irrtümlich aus der Tochter die Gattin Oinopions.

†) Irrtümlich nennt *Servius* zu *Verg. Aen.* a. a. O. und zu 1, 539 **Oinopion** als Vater des Orion anstatt des **Hyrieus**

Lemnos, nimmt einen von ihnen (Kedalion wird nicht genannt) auf die Schultern und erfüllt unter seiner Führung die Vorschrift des Orakels. Weiter geht der Bericht des *Servius* nicht. —

Die vier Varianten sind unter sich in wesentlichen Stücken verschieden. Leicht ist es, aus ihnen eine besser motivierte Geschichte zusammenzusetzen, und darin besteht der Fehler der Wiedererzählungen bei *Jacobi*, in *Paulys Realencyclopädie* und auch in *Preller-Roberts Gr. M.* I[4] 441 f., die aus den verschiedenen Versionen eine Erzählung zurecht gemacht haben, die in dieser Fassung in keiner wörtlich steht. Jedenfalls ist das Märchen in Chios entstanden und hat sich von dort aus verbreitet; wie ein richtiges Märchen läſst es durch seine anmutige Hülle die Vorgänge am Himmel und auf der Erde zwar hindurchscheinen, aber doch macht es die auftretenden Personen zu Menschen von Fleisch und Blut. Das von Hephäst bereitete Haus unter der Erde, von dem *Pherekydes* spricht, bezieht sich wohl auf das bei *Pausan.* 7, 5, 13 erwähnte Grab (τάφος) Oinopions. Es liegt nahe an ein ähnliches Bauwerk zu denken, wie das sogenannte Schatzhaus zu Mykenai ist, dessen Inneres ja auch mit Erzplatten bekleidet war*); vgl. hierzu jetzt *Belger, Berl. Phil. Wochenschr.* 1899 Sp. 1180 ff. Ob Oinopion in dieser Behausung blieb, also unter der Erde fortlebte, oder nach dem Verschwinden des Riesen wieder ans Tageslicht kam, darüber schweigt die Sage.

D. Oinopions Stellung in der Urgeschichte von Chios.

Ion von Chios (*Paus.* 7, 4, 6) berichtete, unter der Regierung Oinopions seien Karer und aus Euböa Abanten in Chios eingewandert; nach ihm und nach seinen Söhnen sei die Herrschaft an Amphiklos aus Histiaia in Euböa gekommen auf Grund eines delphischen Orakelspruchs. Hektor im vierten Geschlecht nach Amphiklos habe die in Chios wohnenden Karer und Abanten bekriegt und von der Insel vertrieben. Auch nach *Diodor* 5, 84 wanderten nach Schluſs des trojanischen Krieges auf die Inseln des ägäischen Meeres die seemächtigen Karer ein, wurden aber später von den mächtiger werdenden Hellenen verdrängt. Über diese Urgeschichte der Insel und die Bedeutung, die in ihr Oinopion hat, und zwar auch in seinem Verhältnis zu Orion, spricht *Dümmler* bei *Studniczka, Kyrene* S. 198 ff. —

Ältere Litteratur über Oinopion und sein Geschlecht: *Völcker, Mythol. des iapet. Geschl.* S. 112 f., *F. Osann, Oenopion und seine Sippschaft, Rh. Mus.* 3, 241 ff. *Osann* findet den historischen Kern der Sage in der Verbreitung der Weinkultur an verschiedenen Orten Griechenlands mittels einer aus Kreta stammenden Familie, die ihren Weg über Naxos nach Chios nahm (?). *Welcker, Gr. Götterl.* 1, 689 A. 14 setzt 'die allegorische Verflechtung des Orion mit Oinopion, die schöne Fabel von Chios' in die ältere Periode der Mythenbildung. Wichtig für die Erklärung dieser allegorischen Verflechtung ist *K. O. Müllers Abhandlung Orion* im *Rh. Mus.* 2, 1 ff.; mit *Müllers* Auffassung begegnet sich die Darstellung bei *Preller-Robert, Gr. M.* I[4] 448 ff. Zu vergleichen sind auch jetzt noch die einschlagenden Stellen in *Gerhard, Gr. M.* § 462 f. 715. 860. 444. 466.

E. Die Etymologie des Namens; das Verhältnis des Oinopion zu Dionysos.

Den Namen *Οἰνοπίων* hat *Welcker, Äschyl. Trilogie* S. 549 Anm. 348 richtig erklärt als patronymisch und deminutivisch gebildet, wie *Ἰξίων*, *Δευκαλίων*, und wie es neben *μαλακός* *Μαλακίων* giebt, so neben *οἶνοψ*, das als Attribut des weingeröteten Bakchos *Anthol.* 6, 44, 5 steht, *Οἰνοπίων*. Auch *Eustathios* zu *Il.* 9, 530 sagt: *Οἰνοπίων ὄψιν δοκῶν ἔχειν οἴνου.* So bedeutet *Οἰνοπίων* eigentlich den Sohn des *Οἶνοψ*, des weingeröteten Gottes, er verkörpert eine besondere Seite des Wesens seines göttlichen Vaters, wie *Εὐάνθης*, der bald Bruder, bald Sohn des Oinopion genannt wird, auch selbst ein Beiname des Dionysos als des Förderers der Weinblüte war: *Usener, Götternamen* 243; über Staphylos neben *Διόνυσος Εὐστάφυλος* und *Σταφυλίτης* ebd. 244. Den Namen Oinopion haben die *Scholien* zu *Statius Theb.* 3, 27 ed. *Kohlmann* (vgl. Oinorion) und zu *Germanici Caes. Aratea* ed. *Breysig* S. 163, 16. 20 geradezu mit Vinolentus übersetzt; vgl. noch *Kohlmann, Neue Scholien zur Thebais*, *Progr. des Friedr. Wilh. Gymn. zu Posen* 1872/73 S. 5.

F. Die Oinopionsage in der dramatischen Dichtung.

Daſs schon aus dem Namen sich für Oinopion der Begriff des tüchtigen Zechers entwickelte, ist leicht verständlich. *Sophokles* hat in dem Satyrdrama *Kedalion* wohl auch diese Seite Oinopions hervorgekehrt. Man nimmt an, daſs die oben citierte Stelle aus *Servius* zu *Verg. Aen.* 10, 763 eine Art Inhaltsangabe dieses Satyrdramas enthält (vgl. *Nauck frg.* 305—310). *Philetairos* verfaſste eine Komödie unter seinem Namen (*Athen.* 4, 169 e, 7, 280 d) und *Alexis* nannte in einem uns von *Athen.* 19, 443 d aufbewahrten Fragment seiner Komödie *Κουρίς* einen starken Zecher einen Oinopion oder Maron. So kommt es wohl auch, daſs *Lucian* in der Schmähschrift *Pseudologistes* c. 21 einen Sklaven, der das Amt des Weinschenkes hat, mit dem Namen Oinopion belegt.

2) Sohn des Oinomaos, ein Anführer im Heere des Dionysos; *Nonnos D.* 43, 60; sein Vater Oinomaos, ein Gefährte des Gottes, fällt im Kampf; ebd. 28, 102 ff. [Wörner.]

Oinops (*Οἶνοψ*, *Οἴνωψ*), 1) Ithakesier, Vater des Leiodes, eines Freiers der Penelope, *Od.* 21,

*) *K. O. Müller, Rh. Mus.* 2, 20 erklärt diese Behausung für ein von Hephaistos gebranntes Thongefäſs, da dieser auch dem Töpferhandwerk vorstand; dann wäre Oinopion, der sich in diesem Haus verbirgt, der im *πίθος* geborgene Wein. Aber der Wortlaut bei *Pausanias* widerspricht der Erklärung: in einem solchen unterirdischen Schatzhaus konnte ja auch köstlicher Wein geborgen werden.

144. — **2**) Vater des Hyperbios aus Theben, *Aeschyl. Sept.* 504. — **3**) Trojaner, von Neoptolemos erlegt, *Quint. Sm.* 9, 192. — **4**) S. Oinopides. [Stoll.]

Oinorion? (*Οἰνορίων*?) = Oinopion (s. d. unt. E), *Lactant. Plac.* ad *Stat. Theb.* 3, 27. [Höfer.]

Oinos (*Οἶνος*), **1**) Beiname des Dionysos, *Hesych.*, ähnlich heifst er bei *Aesch. fr.* 397 N. *Θέοινος*; *Murr, Die Pflanzenwelt in d. griech. Myth.* 135. *Usener, Göttl. Synonyme, Rh. Mus.* 53 (1898), 375, 3; dagegen ist nach *Heydemann, Satyr- u. Bakchennamen* 37, 203 im *C. I. G.* 4, 7466 *Οἶνος* der Name eines Sterblichen. — **2**) Satyr, *C. I. G.* 4, 7462. *Heydemann* a. a. O. 22, vgl. auch 26 mit weiteren Litteraturangaben. Vgl. auch *J. de Witte, Descr. de vases peints provenant des fouilles de l'Étrurie* nr. 35. 181. [Höfer.]

Oinotrophoi oder **-tropoi** (*αἱ οἰνοτρόφοι* *Apollod. epit.* 3, 10 = *Mythogr. gr.* 1 p. 190 und als Korrektur nach *Müller* p. 682, adn. 9 in den *Handschriften der Tzetzesscholien zu Lykophr.* 570; *αἱ οἰνότροποι* *Lykophr. Alex.* 580, *Schol. vet.* und *Schol. Tzetz.* zu 570 und 580, *Schol. in Odyss.* ζ 164, *Diktys bell. Troian.* 1, 23), die Winzerinnen oder die Weinverwandlerinnen.

1) Nach den genealogischen Angaben im *Schol. zu Lyk.* 570 (s. unt. Anios Bd. 1 Sp. 352) sind sie die Töchter des Deliers Anios und der Dorippe und damit Ururenkelinnen des Dionysos und Enkelinnen Apollons. Nachkommen des Zarax heifsen sie in uneigentlichem Sinn bei *Lyk.* 580, insofern dieser erst nach der Geburt des Anios sich mit ihrer Grofsmutter Rhoio vermählte (s. unter Karystos Bd. 2, 970). Ihr dionysischer Charakter wird von *Servius* zu *Verg. Aen.* 3, 80 damit begründet, dafs der Apollopriester Anios, mit dem Schutze eines Gottes sich nicht begnügend, seine Töchter dem Dionysos geweiht habe; zum Dank dafür (ein Nachklang derselben Überlieferung bei *Ovid. Met.* 13, 650 *dedit Liber femineae stirpi voto maiora fideque munera*, s. *Wentzel* p. 54) wurden sie von dem Gotte mit der Gabe bedacht, die in ihrem Namen angedeutet ist. Doch stimmen die Quellen im einzelnen nicht überein. Im Widerspruch mit dem Gesamtnamen wird in den *Schol. zu Lyk.* (ob aus *Pherekydes* diese Angaben stammen, ist übrigens recht fraglich), bei *Apoll.* und bei *Serv.* a. a. O. (hier ohne Namensnennung) ihre Wirksamkeit in der Weise differenziert, dafs von den drei Aniostöchtern die eine, Oino, den Wein, die zweite, Spermo, die Feldfrucht (vgl. zu den *Schol. Lyk.* v. 578), die dritte, Elais, die Frucht des Ölbaums hervorbringt, während bei *Lyk.* selbst und *Ovid*, der von vier Aniostöchtern redet, diese dreifache Thätigkeit von allen ohne Unterscheidung ausgeübt wird. Auch die Art ihres Schaffens ist verschieden überliefert: die griechischen Quellen, die es unbestimmt als *ποιεῖν*, *ῥέζειν*, *τρυγᾶν* oder deutlicher als *ποιεῖν ἐκ γῆς* (*Apoll.*) bezeichnen, treten *Ovid* v. 652 und *Servius* mit der massiveren Vorstellung von einer Umwandlung durch Berührung gegenüber.

2) Die gesamte litterarische Überlieferung bringt die Oinotrophen in Zusammenhang mit den Vorgängen des troischen Krieges. Es lassen sich drei Wendungen der Sage herausstellen, die bei *Lyk.* kontaminiert sind. Nach dem *Schol. zu Lyk.* 570 erzählte *Pherekydes*, dafs Anios die bei Beginn des Zugs (*Immisch, Rh. M.* 44, 299) auf Delos gelandeten Griechen aufgefordert habe, 9 Jahre bei ihm zu verweilen, da ein Orakelspruch erst im 10. Jahre die Einnahme Trojas verheifsen habe; während dieser Zeit würden seine Töchter für die Ernährung des Heeres sorgen. Die Griechen lehnten das Anerbieten ab (*Lyk.* 570). Dieselbe Erzählung fand sich nach der bestimmten Angabe des *Schol.* schon in den *Kyprien* (*Immisch* p. 202 gegen *Welcker, Ep. Cyklus* 2, 108, der sich auf die ungenaue Wiedergabe der Überlieferung bei *Tzetz.* stützt.).

Eine zweite Reihe von Nachrichten kommt darin überein, dafs die Oinotrophen wirklich die Griechen mit Lebensmitteln versehen haben. *Diktys* 1, 23 (summarisch *Dares* c. 19) und *Apoll.*, dessen kurzes Exzerpt freilich den Hauptpunkt verschweigt, verlegen die Begebenheit in den Anfang des Kriegs und lokalisieren sie in Aulis. *Lyk.* v. 581 und die paraphrasierenden *Schol.* geben als Veranlassung zur Herbeirufung der Oinotrophen die Not des Heeres vor Troja an; nach v. 583 kamen sie nach Rhoiteion (s. *Holzinger* z. d. St.) und versorgten das Heer. In denselben Zusammenhang und nicht, wie *Wentzel* p. 47 und bei *Pauly-Wiss.* 1, 2214 annimmt, in den Rahmen der Pherekyd.-Überlieferung, gehört auch die Angabe des *Schol.* zu *Od.* ζ 164, das als die zur Herbeiholung der Oinotrophen ausgeschickten Helden Menelaos und Odysseus nennt und hinzufügt, dafs *Simonides* in den *κατευχαί* die Geschichte erzählt habe (im Anschlufs an die *kleine Ilias*, wie *Welcker* p. 241 ohne Gewähr vermuthet). Nach dem *Tzetz.-Schol.* zu v. 581 (vgl. *Servius* zu *Aen.* 2, 81) war es Palamedes, dem nach glücklich ausgeführter Mission die Verproviantierung des Heeres gelang. In übereinstimmender Weise scheint endlich auch *Kallimachos* in den *Aitien* die Sage erwähnt zu haben, worauf der Wortlaut des *Schol.* zu *Lyk.* 580 verglichen mit *Serv. Aen.* 3, 16 hinweist (s. *Noack* p. 148). Nach einer dritten Version, die sich zu einer Verwandlungsgeschichte zuspitzt, mifslang der Versuch, die Oinotrophen zu gewinnen. Sie findet sich in den Darstellungen des *Ovid. Met.* 13, 640 ff. und des *Servius Aen.* 3, 80, die *Wentzel* p. 55 mit Wahrscheinlichkeit auf ein gemeinsames mythologisches Exzerpt zurückführt, dessen disparate Bestandteile der *Schol.* geschieden hat, während *Ovid* sie in wenig glücklicher Weise zu vereinigen suchte. Darnach sandte Agamemnon, der von den wunderbaren Gaben der Mädchen gehört hatte, Leute aus, sie zu veranlassen, dem Heere zu Dienste zu sein. Sie weigern sich und fliehen, zwei nach Euböa, zwei nach Andros, zu ihrem Bruder gleichen Namens (s. unter Anios), der zu ihrer Auslieferung gezwungen wird (*Ov.*). In Fesseln geschlagen rufen sie ihren Beschützer Dionysos um Hilfe und werden von ihm in weifse Tauben verwandelt (eine An-

spielung darauf auch bei *Lyk.* 580). Seither gelten die Tauben auf Delos als unverletzlich (*Serv.*).

3) Bei der Beurteilung des mythischen Charakters der O. ist mit *Wentzel* von dem in den griechischen und römischen Quellen zu Tage tretenden Unterschied in der Art ihrer Wirksamkeit auszugehen. Die Vorstellung von den Oinotropen (*εἰς οἶνον τρέπειν*), den midasartigen Zauberinnen, die alles was sie berühren in Vegetabilien verwandeln, mufs als eine auch durch die litterarische Überlieferung einer späteren Zeit zugewiesene Vergröberung des feinsinnigen Mythus ausgeschieden werden. Ihrer ursprünglichen Bedeutung nach sind sie, wenn auch die Quellen den Namensunterschied verwischen, die Oinotrophen, die als Lieblinge des gern exklusiv sich mitteilenden Dionysos (s. oben Bd. 1, 1064) die Früchte des Feldes, in erster Linie den Wein, erzeugen, vermutlich wie ihr Vater Anios auch (Anios von *ἀνιέναι*, *Welcker, Götterl.* 3, 155, dem das etwas ungewöhnliche *ἐκ γῆς ποιεῖν* des *Apoll.* entspräche), und in ihrer dreifachen Thätigkeit die verschiedenen Segnungen des Kulturgottes veranschaulichen. Eine andere Deutung giebt *Preller-Robert* 1, 677, der die Form *οἰνότροποι* zu Grunde legt und wohl im Hinblick auf den schon bei *Homer* sich findenden Ausdruck *οἶνον τραπεῖν* (in demselben Sinn *οἰνοτροπικός* bei *Galen* 8, 104) die Bezeichnung „Schutzgöttinnen der Kelter" vorschlägt. Göttliche Verehrung ist für sie nirgends bezeugt. *Welcker* hat deshalb in der *Götterl.* a. a. O. (anders im *Epischen Cykl.* 2, 107 ff.) die Entstehung der Sage, die sich nur im Zusammenhang mit dem Epos erhielt, auf dichterische Erfindung zurückzuführen sich begnügt. Diese an sich und angesichts der für Anios vorliegenden Zeugnisse (*Clemens Al. protr.* 26 A zählt ihn unter die *θεοὶ ἐπιχώριοι*, ein *ἱερεὺς Ἀνίου* ist erwähnt *C. I. A.* 2, 985 D, 10; E 4. 53) unwahrscheinliche Annahme würde dann unhaltbar, wenn sich die bei *Servius* überlieferte Nachricht von der Existenz einer auf Delos lokalisierten ätiologischen Legende bewahrheitete. Eine Stütze freilich oder gar einen „urkundlichen" Beweis (*Wentzel* p. 61) dafür in dem Vorkommen des Taubenmistes auf der delischen Rechnungsurkunde vom J. 279 zu erblicken (*Bull. de corr. hell.* 14, 393) verbietet sich schon durch die Thatsache, dafs die Aufführung derartiger Posten in den Tempelrechnungen durchaus nichts ungewöhnliches ist (s. ebendort p. 457). Dafs der Gleichklang des Namens mit *ἡ οἰνάς* (eine Taubenart) für die Entstehung der Verwandlungslegende von Einflufs war, mag vermutungsweise geäufsert werden.

Quellen: *Welcker, Ep. Cykl.* 2, 107. *Götterl.* 3, 155; *Wagner, Apoll. epit. Vatic.* 183; *Noack, Hermes* 28, 146 ff.; vor allem *Wentzel, Philol.* 51, 46 ff. [Eisele.]

Oinotros (*Οἴνωτρος*), der jüngste Sohn des Lykaon (und der Kyllene), welcher mit einer Kolonie aus Arkadien nach Italien übersetzte und das Land, wo er sich niederliefs, Oinotria nannte, nach *Pausanias* das erste Beispiel einer Auswanderung aus Hellas. Ihn begleitete sein Bruder Peuketios. *Paus.* 8, 3, 2. *Dionys. A. R.* 1, 11. 13 (nach *Pherekydes*). *Steph. B.* v. *Οἰνωτρία*. Nach *Varro* war Oinotros nicht ein Pelasger aus Arkadien, sondern ein König der Sabiner. Manche nannten ihn einen Bruder des Italos; *Serv. V. Aen.* 1, 532. [*Murr, Die Pflanzenwelt in d. griech. Mythologie* 138. *Euseb. Chron.* 1, 267. 269 ed. *Schöne*. Höfer.] [Stoll.]

Oinumama, Amazone auf einer pränestinischen Ciste, *Monum.* 6, 55. Vgl. *Plaut. Curcul.* 3, 75. [Klügmann.]

Oioklos (*Οἴοκλος*), Sohn des Poseidon und der Askra, welcher mit den Aloaden Askra am Helikon gegründet haben soll, *Hegesinus* b. *Paus.* 9, 29, 1. [Stoll.]

Oiolyke (*Οἰολύκη*), Tochter des Briareos, eine der Amazonen, auch *Δηιλύκη* (*Διλ.*) genannt, die den berühmten Gürtel, der sonst der Hippolyte zugeschrieben wurde, trug, *Ibykos* im *Schol. Apoll. Rhod.* 2, 777 = *frgm.* 45 *Bergk*[4]. *Welcker, Arch. Zeit.* 14 (1856), 184 sieht in ihrem Namen einen Hinweis auf ihre Wildheit und Ungeheuerlichkeit. [Höfer.]

Oiolykos (*Οἰόλυκος*), Sohn des Theras in Sparta, aus dem Geschlechte des Oidipus, Vater des Aigeus, des Stammvaters der spartanischen Aigeiden, *Müller, Orchom.* 329. Er hatte zu Sparta ein Heroon. Als sein Vater von Sparta aus eine Kolonie nach Thera führen wollte und er sich weigerte mitzugehen, sagte jener, er werde ihn *καταλείψειν ὄϊν ἐν λύκοισι*, und davon erhielt der Jüngling den Namen *Οἰόλυκος*. *Herodot.* 4, 147—149. *Paus.* 3, 15, 6. 4, 7, 3. *Gerhard, Gr. M.* 2 S. 130. *Stammtfl. G*, 1. *Welcker, Arch. Zeit.* 14 (1856), 184. [*Studniczka, Kyrene* 68. 71. 150 erkennt in Oiolykos eine heroische Umbildung des lichten Höhengottes, welcher unter dem Beinamen Lykaios mit Zeus identifiziert worden ist, wie Lykaon, Lykurgos, Lykios, Autolykos. Höfer.] [Stoll.]

Oioneus? (*Οἰονεύς*?), Vater der Dia, der Gattin des Ixion (s. d.). *Schol. Lucian* p. 56 *Jacobitz*; er heifst sonst Deioneus od. Eioneus (s. d.); auch bei *Hyg. f.* 155 ist für Deionei überliefert Oenei; s. *Muncker* zu *Hyg.* a. a. O. p. 227. [Höfer.]

Oionos (*Οἰωνός*), Sohn des Likymnios, eines Bruders der Alkmene, aus Midea in Argolis, Begleiter des Herakles auf seinen Zügen in den Peloponnes. Er siegte bei den von Herakles gestifteten olympischen Spielen im Stadion, *Pind. Ol.* 11, 65 (= 10, 75). In der Erzählung von seinem Tode wird er als Knabe oder zarter Jüngling bezeichnet. Als er bei dem Aufenthalt des Herakles zu Sparta, durch die Stadt wandernd, sich den Palast des Königs Hippokoon betrachten wollte und einen herausspringenden und ihn angreifenden Hund mit einem Steine niederwarf, stürzten die Söhne des Hippokoon aus dem Hause und schlugen ihn mit Keulen tot. Das wurde der Grund, warum Herakles mit Hippokoon in Kampf geriet und später ihn und seine Söhne im Kriege vernichtete. *Schol. Pind.* a. a. O. *Paus.* 3, 15, 3. *Diod.* 4, 33. 34. *Andron.* b. *Schol. Il.* 1, 52. 2, 581. *Apollod.* 2, 7, 3. *Plut. Quaest. rom.*

90. *Schol. Eur. Or.* 457. *Arnob. adv. gent.* 4, 12. *Clem. Al. Protr.* p. 31 *P.* u. *Schol.* dazu p. 107 *Klotz,* die sich auf ein Gedicht des *Alkman* berufen. S. Hippokoon nr. 1. Ein Grabmal des Oionos wurde zu Sparta neben dem Heiligtum des Herakles gezeigt, *Paus.* 3, 15, 3. *Curtius, Peloponn.* 2, 253. *Preller, Gr. Myth.* 2, 242. *Eust.* ad *Hom.* 293, 13. *Wide, Lakon. Kulte* 19. [Stoll.]

Oiopolos Daimon (*Οἰοπόλος δαίμων*). Während bei *Pind. Pyth.* 4, 28 alte und neue Erklärer (Belegstellen bei *Studniczka, Kyrene* 105, 36; vgl. auch *v. Sybel* Bd. 2 Sp. 1429, 37) in dem *οἰοπόλος δαίμων*, der in Gestalt des Poseidonsohnes Eurypylos den Argonauten erscheint, den libyschen Triton, den Poseidon oder Apollon erkennen wollen, indem sie *οἰοπόλος* mit „alleinwandelnd" übersetzen, erkennt *Studniczka* a. a. O. 106 in ihm den „Schafe hütenden" Aristaios (s. d.), der bei *Pind. Pyth.* 9, 64 *ὀπάων μήλων* heifst; vgl. auch *Ed. Schwarz, Quaest. Hesiod.* 12. [Höfer.]

Oiothor (*Οἰοθόρ*)· ὁ *Προμηθεύς, Hesych.* u. *Phavor.;* s. *Schmidt* zu *Hesych.* a. a. O.; [vgl. auch *Schwenck, Rhein. Mus.* N. F. 12, p. 313. Drexler.] [Höfer.]

Oistro (*Οἰστρώ*). Auf einer Inschrift aus Paros wird ein *ἱερὴς Οἰστρ[ο]ῦς* erwähnt *Athen. Mitt.* 18 (1893), 17. Die auf dieser Inschrift angeführten Frauennamen weisen auf eine Kultgenossenschaft von Hetairen hin, wie *Pernice* a. a. O. 19 richtig erkannt hat, als deren Göttin Aphrodite anzunehmen sei; *Pernice* denkt, dafs *Οἰστρώ* als Beiname der Aphrodite von *οἶστρος* im übertragenen Sinne „Liebestrieb" (vgl. *Eur. Hipp.* 1300) abzuleiten sei; *Maafs* a. a. O. 25 sieht in *Οἰστρώ* die Koseform zu *οἰστροφόρος* (vgl. *Ἀφρώ* = *Ἀφροδίτη*) und neigt mehr der Ansicht zu, dafs diese Aphrodite *Οἰστρώ* als passendes Symbol die Bremse auch wirklich gehalten hat. Nun findet sich zwar *οἰστροφόρος* als Beiname der Aphrodite (vgl. *Παφίη οἰστροφόρος, Anth. Pal.* 5, 234, 2), aber mir scheint es bedenklich, *Οἰστρώ* direkt für Aphrodite in Anspruch zu nehmen, man würde dann doch wohl statt *Οἰστρώ* erwarten *Ἀφροδίτη O.* Wahrscheinlicher erscheint es mir, in Oistro einen der Daimonen im Gefolge der Göttin zu erkennen, der den Oistros „Liebestrieb" (*μαινολεῖς οἶστροι Eur. Iph. Aul.* 547) sendet. Vgl. auch *Koluth. Rapt. Hel.* 95 ff., wo Aphrodite sagt: *κεστὸν ἔχω καὶ κέντρον ἄγω καὶ τόξον ἀείρω, κεστὸν ὅθεν φιλότητος ἐμῆς ἐμὸν οἶστρον ἑλοῦσαι πολλάκις ὠδίνουσι καὶ οὐ θνήσκουσι γυναῖκες.* S. auch Oistros. [Höfer.]

Oistrobles (*Οἰστρόβλης*), Sohn des Herakles und der Thespiade Hesycheia, *Apollod.* 2, 7, 8. [Stoll.]

Oistrophe (*Οἰστροφή*), eine Amazone, *Tzetz. Posthom.* 179. [Höfer.]

Oistros (*Οἶστρος*), 1) Personifikation der wütenden Raserei. *Pollux* 4, 142 nennt als *ἔκσκευα πρόσωπα* u. a. die allegorischen Gestalten Dike, Thanatos, Erinys, Lyssa, Oistros, Hybris. Wohl aus einer Tragödie stammt die Darstellung auf einer unteritalischen Vase, abgebildet ob. Bd. 2, Sp. 2509 f.; vgl. *C. I. G.* 4 nr. 8424; *O. Jahn, Arch. Zeit.* 5, 39; *K. Dilthey,* das. 31, 84 ff. *Rohde, Rhein. Mus.* N. F. 50, 16, 1: der Drachenwagen, auf welchem Medeia nach vollbrachter Rache entflieht, ist von einer ausdrücklich als *Οἶστρος* bezeichneten erinysähnlichen Gestalt (vgl. über die Verwandtschaft von Oistros u. Erinys *Rohde* a. a. O.) eingenommen, welche in jeder Hand eine lodernde Fackel hält; ein Gewand bedeckt den untern Teil des Körpers und läfst den Oberleib frei, die Haare wallen lang auf die Schultern herab, über der Stirn winden sich zwei Schlangen hervor. Dazu stimmen die Verse aus der *Medea* des *Dracontius* (ed. *Duhn* 10, 562 f.): *occupat illa gravem funesta corpore currum,* | *ire Furor residens tetros simul imperat angues* (vgl. auch *Aesch. Prom.* 567 ff. u. *Rohde* a. a. O.). [Dafs die Gestalt des Oistros nicht weiblich, sondern männlich aufzufassen ist, bemerkt *O. Jahn, Arch. Beiträge* 202, 101. 454; vgl. auch *Friederichs, Die Philostrat. Bilder* 128. 130.] — 2) Als ein Satyr erscheint Oistros bei *Nonnos, Dionys.* 14, 111: *καὶ Σκιρτὸς ἐκώμασε σύνδρομος Οἴστρῳ.* — 3) Auf einen Bakchanten Oistros schliefsen wir aus *Philostratos, Imag.* 1, 18: *Διόνυσος δὲ αὐτὸς μὲν ἐν περιωπῇ τούτων ἕστηκεν ἐμπλήσας τὴν παρειὰν χόλου, τὸν δὲ οἶστρον προσβακχεύσας ταῖς γυναιξίν,* die den Pentheus zerreifsen. — 4) Die Bremse *οἶστρος*, durch welche Io als Kuh über Land und Meer gescheucht wird, ist von Hera gesandt (oben 2, 266). In Gestalt einer Bremse wohnt der Dämon der Raserei im Menschen, *Orph. Argonaut.* 47 ff.: *νῦν δ' ἐπεὶ ἠερόφοιτος ἀπέπτατο δήιος οἶστρος,* | *ἡμέτερον δέμας ἐκπρολιπών, εἰς οὐρανὸν εὐρύν, πεύσῃ ἀφ' ἡμετέρης ἐνοπῆς, ὅσσα πρὶν ἔκευθον.* An eine von Lyssa gesandte, Raserei erzeugende Bremse denkt *Nonnos*, wenn er die Worte der Juden zu Jesus, *νῦν ἐγνώκαμεν ὅτι δαιμόνιον ἔχεις,* so wiedergiebt (*Paraphr. ev. Ioh. θ*, 158): *νῦν ἔτι, νῦν ἐδάημεν ἐτήτυμον, ὅττι σε Λύσσης* | *δαίμονος ἠερόφοιτος ἀλάστορος οἶστρος ἐλαύνει.* Vgl. *η, 74: καί οἱ λαὸς ἔλεξε· τεὸν νόον οἶστρος ἐλαύνει* | *δαίμονος ἠερίοιο,* wo der Grundtext ebenfalls *δαιμόνιον ἔχεις* bietet. Anders *C. I. A.* 3 nr. 1373: *πᾶν δ' ὅτ[ε τηλό]θεν ἧκε κενῶς ἀλὸ[ς οἶδμα πο]ρευθεὶς* | *οἴστρῳ δαι[μονίῳ], μέχρι παῖδα πατὴρ [ἐλεεινὸς] θάψῃ.* — Übrigens gebrauchen lateinische Dichter *oestrus* auch für die weissagerische und dichterische Begeisterung wie furor; vgl. *μάντις* zu *μανία, μαίνομαι.* — Siehe Furor, Insania, Lyssa, Mania, Oistro. — Den *Οἶστρος* erkennt *Welcker* (*A. D.* 3, 836) in dem geflügelten Drachen, der auf Palamedes zuschiefst, auf einem die Hinrichtung des Palamedes darstellenden Vasengemälde aus Aulis. [Heinrich Lewy.]

Oitaios Daimon (*Οἰταῖος δαίμων*). Bei *Zenobios* 5, 44 s. v. *Οἰταῖος δαίμων* heifst es: *Κλέαρχός φησιν, ὅτι δαίμων τις Οἰταῖος ἐπωνομάσθη, ὃς ὕβριν καὶ ὑπερηφανίαν πάνυ ἐμίσησεν,* und dasselbe wiederholen unter Weglassung des Autornamens *Klearchos Apostol.* 12, 42. *Diogenian* 7, 23. *Plut. de Alex. proverb.* 69. Bei *Propert.* 4, 1, 32 wird von Troia gesagt ‚Troia bis Oetaei numine capta dei';

dies legt den Gedanken an Herakles nahe, der bei *Ov. Ibis* 347 Oetaeus heifst, wie auch *Seneca's* Tragödie den Titel *Hercules Oetaeus* führt; vgl. *Schol. Ov. Ibis* 347: *Hercules in Oeta monte, a quo dictus est Oetaeus, accepta veste intoxicata missa a Deianira per Licham quasi insaniens vagabatur.* Freilich erklärt die Benennung Oitaios nach der auf dem Oita erfolgten Selbstverbrennung des Herakles nicht den im obigen Sprichwort erwähnten Hafs des *δαίμων Οἰταῖος* gegen Überhebung und Übermut. Wenn man unter dem Daimon Oitaios nicht etwa einen Lokaldaimon, sondern wirklich den Herakles zu verstehen hat, so möchte ich den Namen am ehesten auf das Abenteuer des Herakles mit den Kerkopen, das am Oita (s. d. A. Kerkopen Bd. 2 Sp. 1169) spielt, beziehen; vgl. auch *Artemidor.* 2, 37 p. 133: *Ἡρακλῆς . ., ὅτε ἦν ἐν ἀνθρώποις ἐπήμυνε τοῖς ἀδικουμένοις καὶ ἐτιμώρει· τοῖς δὲ παρανομοῦσι καὶ τοῖς ἄδικόν τι πράττουσι πονηρὸς ὁ θεός.* Möglich ist auch ein Zusammenhang mit *οἶτος*, wenigstens erklärt das *Schol. Nikand. Alex.* 612 das Adjektivum *οἰταίην* durch *τὴν οἴτου αἰτίαν γινομένην*; dann wäre *Οἰταῖος δαίμων* = der *οἶτος* „Unglück, Verderben" bringende Daimon. [Höfer.]

Oitolinos s. Linos.

Oitoskyra (*Οἰτοσκύρα*). Eine Inschrift aus Rom (*C. I. G.* 3, 6013) ist geweiht *θεᾷ Σηλ* (= *Σελήνῃ*) *Οἰτοσκύρᾳ καὶ Ἀπολλωνῳ* (sic!) *Οἰτοσκύρῳ Μίθρᾳ.* Doch wird sie von *Kaibel, Inscr. Graec. Sicil. et Ital.* 13*, 144 zu den inscriptiones falsae gerechnet. Der Name erinnert an Oitosyros (s. d.). [Höfer.]

Oitoskyros s. Oitoskyra.

Oitosyros (*Οἰτόσυρος*), Name eines dem griechischen Apollon entsprechenden Gottes bei den Skythen, *Herod.* 4, 59. *Tocilescu, Dacia in Annalele Societatei Academ. Romane* 10 (1878), *Sect.* 2, 495. Vgl. Oitoskyra. Oteudanos. [Höfer.]

Oitylos (*Οἴτυλος*), Sohn des Amphianax, Enkel des Antimachos, ein argivischer Heros, von welchem die lakonische Stadt Oitylos (*Il.* 2, 585) am messenischen Meerbusen ihren Namen hatte, *Paus.* 3, 25, 7. *Pherekydes* bei *Schol. Il.* 2, 585. *Steph. B.* s. v. *Herodian* ed. *Lentz* 1, 163. 19. 2, 35, 15. 559, 20 *Phavor.* s. v. *Οἴτυλον. Eust.* ad *Hom. Il.* 295, 40. Zum Namen vgl. *Solmsen, Rhein. Mus.* 53 (1898), 147. [Höfer.]

Oïzys (*Ὀϊζύς*), das personifizierte Weh, *ἀλγινόεσσα* genannt, Tochter der Nyx, *Hes. Theog.* 214 [Höfer.]

Okaleia? (*Ὠκάλεια?*), Tochter des Mantineus, Gemahlin des Argivers Abas, Mutter des Akrisios und Proitos, *Apollod.* 2, 2, 1. Die Ausgaben von *Heyne* und von *C. Müller* (*fr. hist. gr.* Bd. 1) haben *Ὠκαλείας*, während die Handschriften *ἀγαλλίας* bieten. In *Schol. Eur. Or.* 965 aber heifst die Gemahlin des Abas, Mutter des Akrisios und Proitos *Ἀγλαΐα*; darum schreiben *Bekker* u. *Wagner* bei *Apollodor* a. a. O. mit Recht *Ἀγλαΐας.* [Stoll.]

Okeaniden (*Ὠκεανίδες* oder *Ὠκεανῖναι*, auch *Ὠγενίδαι* (*Hesych.*), die Töchter des Okeanos und der Tethys. Die Leben spendende, die Natur in jeglicher Form, als Tau und Regen, Brunnen, Quelle und Bach, Flufs und Meer, belebende Feuchtigkeit als göttliches Wesen gedacht, ist im Okeanos personifiziert. Er als männlicher Gott erzeugt mit der gebärenden und nährenden Tethys, welche die weibliche Seite des Elements repräsentiert, „ein heiliges Geschlecht von Töchtern, die auf Erden Knaben zu Männern erziehen nach Zeus' Bestimmung", *Hesiod, Theog.* 346 ff., also *κουροτρόφοι*, alle die kleineren Gewässer, die den Segen des Elements auf der Erde verbreiten. Sie alle werden teils direkt, teils indirekt (vgl. *Theog.* 366 *θεάων ἀγλαὰ τέκνα*), wie die Hyaden, Pleiaden, Nereiden, Kyrene u. a., auf dieses uralte Götterpaar zurückgeführt. Und während die Flüsse und Ströme dessen Söhne heifsen, so sind die Töchter die Quellen und Bäche, und zwar die Süfswasserquellen. *Hesiod. Theog.* v. 364 giebt ihre Zahl auf 3000 an, was eben ihre zahllose Menge bezeichnen soll, zählt aber deren v. 349 ff. 41 mit Namen auf, die gröfstenteils ihrer Bedeutung nach den Eigenschaften ihres Elements entsprechen. Sie heifsen: Admete, Akaste, Amphiro, Asia, Chryseis, Dione, Doris, die, mit dem Meergott Nereus verbunden, Mutter der Nereiden (s. d.), der Meereswellen, wird, Elektra, Eudore, Europe, Eurynome, Galaxaure, Hippo, Ianeira, Ianthe, Idyia (= Eidothea) Kallirhoe, Kalypso, Kerkeis, Klymene, Klytie, Melobosis (= Meliboia?), Menestho, Metis, Okyrhoe, Pasithoe, Peitho, Perseis, Petraie, Plexaure, Pluto, Polydore, Prymno, Rhodeia, Styx, Telesto, Thoe, Tyche, Uranie, Xanthe, Zeuxo. — *Homer* nennt mit Namen nur 2 Okeanostöchter, Eurynome, *Il.* 18, 398 und Perse (= Perseis), *Od.* 10, 139. Manche der Namen kehren im Nereidenkatalog wieder oder klingen an dortige an; es sind solche, die sowohl Meeres- als Süfswassergottheiten zukommen können, indem sie allgemein teils die leichte Beweglichkeit des Elements, teils seine belebende, Wohlhabenheit und Reichtum schaffende Wirkung bezeichnen: Doris, Eudore, Polydore, Pluto, Hippo. Andere und zwar die Mehrzahl sind mehr nur für Quellen und Bäche als für Meereserscheinungen geeignet (vgl. *Schoemann de Oceanid. et Nereid. catal.* = *Op. acad.* 2, 147 ff., und *Komm. z. hes. Theog.* 174 ff.), indem sie das Muntere, Erfrischende, Einladende (Peitho), Zügellose, Wilde, Springende aber auch das Freundliche, Anmutige, die blumige von Herden belebte Umgebung der Quellen und Bäche bezeichnen.

Nach anderer Richtung weisen die Namen Asie, Europe, Dione, Eurynome, Idyia, Metis, Peitho, Styx, Tyche. Von diesen deuten die beiden ersten, Asie und Europe, wie sich zeigen wird, auf die Länder dieses Namens. Die sieben andern sollen nicht, wie die übrigen, nur verschiedene Erscheinungsformen der Quellen und Bäche bezeichnen, sondern weisen, wie *Schoemann, Hes. Theog.* S. 175 richtig urteilt, auf ein anderes kosmogonisches oder theogonisches System hin, in welchem aus dem Wasser, dem Okeanos, als dem Urelement, die Entstehung aller Dinge und aller in der Welt waltenden Gottheiten abgeleitet wurde. Sie passen haupt-

sächlich so, wie sie der Dichter unvermittelt und unbekümmert um ihre von den übrigen ganz verschiedene Bedeutung in sein Verzeichnis aufnahm, nicht herein, mit Ausnahme vielleicht von Peitho, die man allenfalls als Bezeichnung für das Lockende, Einladende einer frischen Quelle auffassen kann. Dagegen gehören sie einem naturphilosophischen System an, das nicht blofs die materiellen Dinge, sondern auch die bewegenden Kräfte, und die 10 geistigen und ethischen Potenzen aus dem Ὠκεανὸς πάντων γένεσις ableitete, die Metis, die Moiren, die Nemesis und die Themis (*Schoemann* 145). Die Tyche des *Hesiod.* Verzeichnisses ist eine Schwester der Moiren; über Eurynome und Idyia als ähnliche Potenzen vgl. die Artikel; Dione (s. o.) ist mehr kosmischer als ethischer oder geistiger Natur, Peitho gehört, wenn sie nicht blofs eine rein physische Wirkung des Wassers bedeutet, in 20 eine Reihe mit Themis als Göttin der Ordnung, der bürgerlichen Gesellschaft, s. *Preller-Robert* I[4] 508. In diesem Sinn ist sie bei *Alkman* (*Plutarch, de fort. Rom.* c. 4) Tochter der Promethia, Schwester der Eunomia und Tyche. In Styx endlich vereinigt sich die mehr physische Bedeutung des Wassers der Unterwelt mit der geistigen und ethischen, in der sie *Theog.* 382 ff. von Pallas Mutter von Zelos und Nike, Kratos und Bia, und Verbündete des 30 Zeus im Titanenkampfe ist. In diesen sieben Göttinnen ist also eine ganz andere Art von Okeaniden zu sehen, die mit den übrigen nichts als den Vater, aber auch diesen in einer andern Auffassung, gemein haben.

Okeaniden nach anderen Schriftstellern.

Der homerische *Hymnos auf Demeter* zählt v. 418 ff. die Gespielinnen der Persephone auf, ohne sie jedoch als Okeaniden zu bezeichnen: 40 Leukippe, Phaino, Elektra, Ianthe, Melite, (Nereide), Iache, Rhodeia, Kallirhoe, Melobosis, Tyche, Okyrhoe, Chryseis, Ianeira (auch Nereide), Akaste, Admete, Rhodope, Pluto, Kalypso, Styx, Uranie, Galaxaure, also 16 gleichnamig mit hesiodischen. *Apollodor* 1, 2, 2 nennt: Asie, Styx, Elektra, Doris, Eurynome, Amphitrite, Metis, wozu noch 1, 9, 23, 6 Eidyia, 2, 1, 2 Melia, 3, 8, 1 Meliboia und 3, 10, 1 Pleione 50 kommen, die von Atlas Mutter der Pleiaden wird. Über Amphitrite als Okeanide s. d. Artikel Bd. 1 Sp. 318. — Nach *Apollonios Rhod.* sind Eurynome (1, 504) u. Philyre (2, 1235), die Eponyme der Insel Ph. und von Kronos Mutter des Kentauren Cheiron, Töchter des Okeanos. Philyrides heifst dieser auch *Theog.* 1002, ohne dafs die Abkunft seiner Mutter genannt würde. Bei *Pind. Ol.* 5, 2 ist Kamarina eine Tochter des Okeanos, ebenso Arethusa 60 bei *Artemidor* im *Schol.* zu der Stelle, Pleione *Pindar frgm.* 74 (53); s. *Apollodor* und *Etym. M.* s. v. Πλειάδες. Amaltheia wird als Okeanide genannt *Schol. Il.* 21, 194, *Hyg. fab.* 182, wo so statt Althaea zu lesen ist, ebenso Adrasteia *Hygin.* a. a. O., womit zu vergleichen *Paus.* 1, 33, 3, wornach auch Nemesis eine Tochter des Okeanos gewesen sein soll. *Aesch. Prom.* 559 finden wir die Okeanide Hesione, Prometheus' Gemahlin, erwähnt, die wohl mit Asie identisch ist (s. Hesione). Daeira heifst Tochter des Okeanos bei *Paus.* 1, 38, 7 und Schwester der Styx bei *Pherekydes*; s. d. Artikel. Dodona, die Eponyme des Landes Dodona, nennt als Okeanide das *Et. M.* s. v. Δωδωναῖος, *Steph. Byz.* und *Schol. Il.* 16, 233, Ephyra, Eponyme von Ephyra = Korinth *Hyg. f.* 175, *Paus.* 2, 1 nach *Eumelos Schol. Ap. Rhod.* 4, 1210, Kapheira die Amme des Poseidon *Diodor* 5, 55, doch s. *Tümpel* im Art. Kapheira, Koryphe *Mnaseas* bei *Harpokr.* s. v. Ἱππία, oder *Coria Cicero de deor. nat.* 3, 59, Titanis *Clemens Alex. Protrept.* 2, 28. Auch Libye, Thrake, Rhodos und Aitna wurden Okeaniden genannt, *Schoemann, opusc.* 2, 151. 163.

Aus dieser Übersicht ergiebt sich zunächst für die Asia und Europa des hesiodischen Katalogs, dafs sie wie eine Reihe anderer Okeaniden als Eponymen der Länder oder Örtlichkeiten ihres Namens zu betrachten sind, denen durch ihr unmittelbare Ableitung von dem Urquell alles Seins, Okeanos, selbst ein ehrwürdiges Alter vindiziert werden soll, und die zugleich durch ihre geographischen Verhältnisse irgendwie, als Inseln oder durch ihre Lage an segenreichen Gewässern, mit diesem Element in Verbindung stehen.

Hygin nennt *fr.* 182 aufser Adrasteia und [Am]althea auch noch Idothea als Tochter des Okeanos, läfst es aber zweifelhaft, ob diese drei nicht vielmehr die Töchter des Melisseus, die Dodoniden seien. Seine Darstellung ist nicht klar; sie läuft darauf hinaus, dafs die Hyaden Töchter des Okeanos sind. In der Praefatio nennt er die Oceanitides Töchter des Pontus und Mare und zählt dann 16 Namen auf, die aber gröfsenteils sehr korrumpiert sind: Hestyaea (vielleicht st. Idothea), Melie (Meliboia oder Melobosis), Ianthe, Admeto (l. Admete), Silvo (Zeuxo?), Pasiphe (l. Pasithoe), Polyxo (Pluto? Kalypso? Polydore?), Eurynome, Euagoreis (= Nereide Euagore?), Rhodope (s. *hom. Hymn.*), Lyriseitia (? zusammengeflossen aus Doris, Idyia?), Teschinoeno (= Tyche und Phaino?), Clitimneste (= Klytie und Menestho), Piecus (= Peitho? oder Perseis?), Menippe (Nereide), Argia. Jedenfalls stammt dieser Katalog, wie die Namen der Eltern zeigen, aus einem ganz andern System, so dafs der Versuch, die Namen mit denen der andern Kataloge in Einklang zu bringen, vielleicht nicht einmal statthaft ist.

Der Nymphenkatalog *Virgil Georg.* 4, 336 ff., worin die Aufgezählten Sorores genannt und zwei, Clio und Beroe, ausdrücklich als Oceaniden bezeichnet werden, wird gewöhnlich als ein Nereidenverzeichnis aufgefafst, und viele enthaltenen Namen stimmen mit dem homerischen und hesiodischen Verzeichnis überein. Die Gesellschaft ist aber an der Mündung des Peneios in der Grotte der Kyrene versammelt, der Enkelin des Peneios und Urenkelin des Okeanos, und da unter den nach Clio und Beroe folgenden 5 Namen drei: Ephyre, Asia, und Arethusa, sonst Töchter des Okeanos heifsen, da sie v. 381 dem Oceanus opfern, zu

Oceanus beten, dem Vater aller Dinge, und zu den 200 verschwisterten Nymphen der Wälder und Flüsse, so könnte man aus diesen Gründen versucht sein, sie alle für Oceaniden zu halten. Doch ergiebt sich aus der bunten Mischung der Namen vielmehr, daſs eine saubere Scheidung von Oceaniden und Nereiden überhaupt nicht vorliegt, sondern der Dichter aus der Menge der ihm geläufigen Namen von Wassernymphen eine willkürliche Auswahl getroffen hat, wie er sie denn auch mit Ausnahme der zwei, die er ausdrücklich als Oceaniden namhaft macht, schlechthin als Nymphen bezeichnet. Lehrreich ist die Stelle jedoch darum, weil sie einen Einblick in die Vorstellung der Alten von dem unterirdischen Zusammenhang der flieſsenden Gewässer giebt, v. 359—373, bes. 366. Zugleich lehrt diese Zusammenstellung, daſs man im Lauf der Zeit, unbekümmert um eine genaue Genealogie, weil ja doch die Namen der Wassernymphen nirgends dogmatisch fixiert waren, alle diese Wesen sich als eine groſse weitverzweigte Familie vorstellte, deren Glieder alle im letzten Grunde vom Vater aller Dinge, dem Okeanos, herstammten und in schwesterlicher Eintracht zusammen lebten, wie sie *Virgil* in seiner schönen Dichtung uns vorführt. Bei dieser Art von Okeaniden liegt es in der Natur der Sache, daſs schlieſslich jede Wassernymphe als Okeanide bezeichnet werden konnte. So erklären sich auch einfach die zahlreichen scheinbaren Widersprüche in den Angaben über die unmittelbare oder mittelbare Abkunft der Göttinnen von Okeanos. Vgl. *Schoemann* a. a. O. *Preller-Robert* 1[4], 551 ff.

Über die Okeaniden in der bildenden Kunst s. Okeanos, Abb. 4 und die Artikel über die einzelnen Okeaniden, z. B. Arethusa, Hyaden u. a. Die Okeaniden mit dem gefesselten Prometheus gruppiert hat die alte Kunst merkwürdigerweise nicht als Vorwurf zu einem Bildwerk genommen. Es sei darum auf zwei hervorragende moderne hingewiesen, die Prometheusgruppe von Eduard Müller in der Berliner Nationalgalerie, *Seemann, kunsthistor. Bilderbogen* 1. Suppl. 307, und Anselm Feuerbachs Okeaniden, Prometheus beklagend (*Hanfstängl,* München Katal. 2001 Kabinet).

[Weizsäcker.]

Okeanos (*Ὠκεανός*), in der gewöhnlichen Göttergenealogie Sohn des Uranos und der Gaia, Gemahl der Tethys, Vater der Okeaniden und der Flüsse, einer der Titanen, *Hesiod Theog.* 133 ff., *Apollod.* 1, 1, 3, *Diod.* 5, 66. *Homer* kennt diese Genealogie noch nicht, bei ihm ist Okeanos selbst *θεῶν γένεσις*, also der Urquell alles Seins, auch der Götter, *Il.* 14, 201. 246. 302. Klar ist bei *Homer* die Vorstellung des Okeanos als Weltstrom, *ποταμὸς* oder *ῥόος ποταμοῖο* *Il.* 16, 151. 18, 607. *Od.* 11, 3 und 639; 12, 1, der den Erdkreis, die Erdscheibe an ihren äuſsersten Grenzen rings umflieſst; denn daſs er in beständigem Fluſs begriffen ist, zeigen sowohl die erwähnten Bezeichnungen wie *Ὠκεανοῖο ῥόος* oder *ῥοαί* *Od.* 22, 197. 24, 11, *Il.* 3, 5. 18, 240, *ῥέεθρα* *Il.* 23, 205, als auch seine Epitheta: *ἀψόρροος* zurückströmend *Il.* 18, 399, *βαθυδίνης*, tiefwirbelnd *Od.* 10, 511, *βαθύρροος* und *βαθυρρείτης* und *ἀκαλαρρείτης*, *Il.* 7, 422. 21, 195. *Od.* 19, 434. Daſs er die Erde rings umflieſst, liegt in dem Epitheton *ἀψόρροος* unzweifelhaft ausgesprochen, obwohl sich über den nördlichen Teil seiner Strömung nirgends eine ausdrückliche Angabe findet, wenn nicht die über die Heimat der Kimmerier hierher zu ziehen ist. Diese wohnen *Od.* 11, 13 ff. an den Grenzen des Okeanos, stets in Gewölk und Dunkel gehüllt, und werden vom Helios niemals bestrahlt, weder, wenn er zum Sternenhimmel emporsteigt, noch wenn er vom Himmel sich zur Erde zurückwendet. Darin liegt, daſs sie weder im Osten, noch Süden, noch im Westen, wo die Sonne sich wieder der Erde zu nähern scheint, wohnen können, so daſs nur der nördliche Teil des Erdrands übrig bleibt. Im Osten und Westen bespült er die Aithiopen, *Il.* 23, 205. 1, 423. *Od.* 1, 22—26. Wenn diese (*διχθὰ δεδαίαται, οἱ μὲν δυσομένου Ὑπερίονος, οἱ δ' ἀνιόντος*) hier am West- und Ostrand der südlichen Erdhälfte als *ἔσχατοι ἀνδρῶν* wohnen, so ist das vielleicht so zu verstehen, daſs sie auf dem dazwischen liegenden südlichsten Stück des Erdrandes zusammenhingen, bis zu dem die Kenntnis des Menschen zu des Dichters Zeit noch nicht gedrungen war, so daſs er für sie zwei getrennte Wohnsitze annimmt (anders *Völcker, Hom. Geogr.* 87). Diesem südlichen Teile der Okeanosufer ziehen auch gegen den Winter die Kraniche zu und bringen dort dem Volk der Pygmäen Tod und Verderben, *Il.* 3, 3 ff. Aus dem Okeanos erhebt sich am Morgen Eos und Helios, in ihn senkt sich dieser am Abend hinab, *Il.* 7, 421. 8, 485. 18, 239 ff. *Od.* 12, 1—4. 19, 433. 22, 197. Auch auf dem Schild des Achilleus, *Il.* 18 607, bildet Hephaistos den Okeanos am äuſsersten Rande, das Ganze umströmend und im Gegensatz dazu im Innern des Schildes, Erde, Himmel und Meer (*θάλασσα* v. 483); vgl. *Brunn, Gr. Kunstgesch.* 1, 78, *Collignon, Hist. de la sculpt. gr.* 1, 70; *Helbig, Homer. Epos* 294[1]. *Overbeck, Gesch. d. gr. Plast.* 1[2] Fig. 3. *Overbeck* irrt in der 3. u. 4. Aufl. S. 43 u. 47, wenn er Okeanos mit *θάλασσα* identifiziert und meint, in v. 483 werde zunächst der Gesamtinhalt der Schildbildwerke angegeben. *Homer* unterscheidet stets *Ὠκεανὸς* und *Θάλασσα*, welches das innere, mittelländische Meer bedeutet. Auch auf dem Schild des Herakles (*Hes.* 207 u. 314) ist das Meer und der Okeanos unterschieden. Dieser umgiebt den ganzen Schild, jenes ist in einem der inneren Streifen angebracht, 207 ff. In dem Okeanos baden sich die Gestirne (soweit sie nämlich unter dem Horizont verschwinden, während z. B. die Bärin von diesem Bad im Okeanos ausgeschlossen ist, *Il.* 18, 489, *Od.* 5, 275), entsprechend der Vorstellung, daſs sie aus ihm aufsteigen, und in ihm untertauchen, *Il.* 5, 5.

Die Unterscheidung des Salzmeers *θάλασσα* vom Okeanos wird auch gefordert durch dessen Auffassung als Süſswasserstrom, die sich aus verschiedenen Epitheta, sowie daraus ergiebt, daſs er die Erde in Brunnen und Quellen, in Bächen und Flüssen mit Wasser versorgt.

Ihm entströmen (*Il.* 21, 196), alle Ströme und alles Meer und alle Quellen und Brunnen.*) Benennungen wie „der in der Tiefe Strömende, in der Tiefe Wirbelnde" gewinnen erst ihren rechten Sinn durch die Vorstellung, dafs diese Gewässer mit dem Okeanos in unterirdischen Tiefen in Verbindung stehen, vgl. *Il.* 2, 755. *Paus.* 2, 5, 2. *Virg. Georg.* 4, 333 ff., bes. 363 ff. 381 u. *Serv.* zu v. 363. *Völcker* a. a. O. 95. Alle erwähnten Gewässer haben Süfswasser mit Ausnahme der θάλασσα; die Flüsse, die in dieses sich ergiefsen, heifsen ἁλιμυρήεντες, d. h. in die Salzflut strömende, *Il.* 21, 190 u. a. Diese selbst wird ja schon dadurch von Okeanos unterschieden, dafs sie aus ihm ihren Ursprung hat. Sie mufs also mit ihm auch noch in anderer Verbindung stehen, als blofs durch die Flüsse und unterirdisch. Und in der That grenzt er an einer Stelle oberirdisch mit dem Meer zusammen, ohne jedoch seine Fluten mit den Wellen desselben zu vermischen. Vgl. *Od.* 12, 1 Ὠκεανοῦ ῥόος neben κῦμα θαλάσσης. Diese eine Verbindung ist im Westen, bei den Säulen des Herakles; denn hier kommt Odysseus vom Meer in den Okeanos ohne Unterbrechung der Fahrt, *Od.* 11, 1—13, und ebenso auf dem Rückweg 12, 1 f.

Der Okeanos bildet also ringsum die Grenze der Erdscheibe, und die πείρατα γαίης fallen zusammen mit den πείρατα Ὠκεανοῖο, d. h. sie sind dort, wo Erde und Okeanos aneinandergrenzen, *Il.* 14, 200 f. und 301 f. *Od.* 11, 13. Damit fällt die Unterscheidung, die man zwischen diesseits und jenseits des Okeanos gemacht hat, denn es findet sich nirgends eine Angabe über ein jenseitiges Gestade des Okeanos. Höchstens könnte man *Od.* 10, 508 so verstehen wollen ὁππότ' ἂν δὴ νηῒ δι' Ὠκεανοῖο περήσῃς: allein dies heifst nicht über den Okeanos hinüber, sondern nur durch den Okeanos hin. Und so erzählt auch Odysseus *Od.* 11, 21 f., nachdem das Schiff die Grenze des Okeanos erreicht hatte, seien sie an dem Okeanos hin bis zu der bezeichneten Stelle gegangen. Über ein jenseitiges Ufer des Okeanos machten sich die Alten überhaupt keine Vorstellungen. Selbst der Ausdruck πέρην *Hes. Theog.* 215. 274. 294 nebst 292 nötigt wenigstens für *Homer*, aber auch sonst, nicht zur Annahme eines solchen, sondern erklärt sich durch die Vorstellung von Inseln im Strome, vgl. *Il.* 2, 626, oder bezeichnet schlechthin eine unbestimmte Ferne, oder eine Region unter den Tiefen des Okeanos wie *Theog.* 814—16 (πέραν χάεος). Die Stelle *Od.* 11, 157 ff., die allein von eine Überfahrt über den Okeanos spricht, ist von zweifelhafter Echtheit, und 11, 21 macht es notwendig, den Zugang zum Hades auf dem diesseitigen Ufer zu suchen. So auch *Od.* 24, 11, wo Hermes die Schatten der Freier zur Asphodeloswiese, am Okeanos hin, vorbei an den Pforten des Helios und der Träume führt, die eben auch am Westrand der Erde sind, wie die Behausung der Nyx.

*) Wenn mit *Zenodot* v. 195 gestrichen wird, so käme dadurch Acheloos zu der Ehre, der Vater aller Quellen und Flüsse zu sein; vgl. üb. Acheloos Bd. 1 Sp. 7 Zeile 35.

Als Anwohner des Okeanos werden genannt die Kimmerier, die Aithiopen und die Pygmäen. Die Kimmerier sind am Nordrand zu suchen (s. o.), aber nicht jenseits des Ok., wie *Pfau* in *Pauly's Realencyklop.* Art. *Ok.* und *Jacoby, Handwörterb.* behaupten, sondern am Nordrand des vom Ok. umkreisten Festlands. Dafs die Aithiopen, die zweigeteilt am West- und Ostrand wohnen, trotzdem als ein zusammenhängendes, auch über den Südrand ausgedehntes Volk zu denken sind, ist daraus zu schliefsen, dafs sie trotz dieser Zweiteilung immer nur als ein Volk erscheinen, vgl. *Herod.* 3, 17—20 und *Paus.* 1, 33 und 5; besonders vertritt diese Ansicht *Strabo* 1, 2, 24 und 28, wobei er sie allerdings durch den im Süden herumziehenden Arabischen Meerbusen in zwei Hälften geteilt denkt. Sicher am Südrand wohnend denkt sich der Dichter der *Ilias* (3, 5) das Zwergvolk der Pygmäen, also westlich von dem in historischer Zeit allein noch Aithiopen genannten Volke, wo *Herodot* 2, 32 ein namenloses, pygmäenhaftes Zwergvolk erwähnt. Aufserdem versetzt *Homer* an, nicht über den Okeanos die elysischen Gefilde *Od.* 4, 563 ff., das Haus des Hades, die Haine der Persephone *Od.* 10, 508—512, verglichen mit 11, 13 und 20 ff. An ihn grenzt also von unten her die Unterwelt, wie von oben der Himmel.

So ist also der Okeanos einerseits die Grenze der Erde, des Himmels und des Hades, andererseits nach aufsen, offenbar unbegrenzt, der Sitz und der Ursprung aller dunkeln und geheimnisvollen Dinge, die Heimat seliger und unseliger Wesen, und mit Tethys, der weiblichen Seite seines Wesen, *Il.* 14, 200 und 301, überhaupt Ursprung alles Seins, Vater der Götter und Menschen. Die Philosophie eines Thales schliefst sich demnach an die ältesten jonischen Vorstellungen der Kosmogonie an.

Die hesiodische Vorstellung stimmt mit der homerischen in vielen Stücken überein, weicht aber darin von ihr ab, dafs in der hesiodischen Theogonie an der Spitze Uranos und Gaia als Urwesen stehen, von denen Ok. und Tethys erst abstammen. In manchen Punkten sind die homerischen Andeutungen weiter ausgesponnen, ohne zu einer gröfseren Klarheit der Vorstellung zu gelangen. Nach *Hes. Th.* 274 wohnen die Gorgonen πέρην κλυτοῦ Ὠκεανοῖο, ebenso 214 die Hesperiden, 292—94 Geryones und Eurytion auf der Insel Erytheia πέραν κλυτοῦ Ὠκ., womit der Fingerzeig gegeben ist, dafs πέρην nicht das jenseitige Ufer des Ok. bedeutet. Denn eine Überfahrt über den Ok. ist es auch, wenn in dem Strom an ein entlegenes diesseitiges, auf dem Landweg unerreichbares Ziel oder auf eine Insel gefahren wird. Auch die Wohnungen der Nyx, des Hades, der Persephone, der Styx, der Hekatoncheiren wurden im fernen Westen an dem Okeanos liegend gedacht in der Art, dafs dieser und der Tartaros sich aufs engste berühren, *Th.* 736—819. Dafs all das nicht jenseits des Okeanosstromes gedacht ist, sieht man aus v. 746, wo der Standort des Atlas als τῶν πρόσθ', herwärts von den genannten angesetzt

wird, wo Tag und Nacht sich berühren. Auch die Quellen des Okeanos werden im Westen gedacht, *Th.* 282 (so wohl auch bei *Pind. frgm.* 6, *Aeschyl. Prom.* 300 neben 284 f.).

Merkwürdig ist in der *Theogonie* v. 786 ff. die Schilderung des Zusammenhangs des Okeanos mit dem Innern der Erde: neun Teile seiner Gewässer wälzen sich um die Erde und das Meer, der zehnte, die Styx, fliefst unter der Erde dahin und entspringt dem Felsen, womit zu vergleichen die homerische Nachricht vom Ursprung des Flusses Titaresios (*Il.* 2, 755) und die Vorstellung von dem unterirdischen Zusammenhang der Quellen bei *Virgil, Georg.* 4, 333 ff. Auch die Beschreibung des *Schildes des Herakles* stimmt mit der homerischen Vorstellung des die Erde umkreisenden Weltstroms (*Asp.* 314).

Beide Dichter haben so im ganzen dieselbe Vorstellung von dem natürlichen Wesen des Okeanos, deutlich ist er erkennbar als der Inbegriff des Wassers als Leben schaffenden und spendenden Elements, beiden ist er aber auch eine ganz bestimmt abgeschlossene Persönlichkeit, ein uralter gewaltiger, aber gütiger und freundlicher Gott, der aber in seiner dunkeln Ferne an den Grenzen der Ober- und Unterwelt auch mit allen Wundern und Rätseln derselben umgeben ist, ein Gott jedoch, der mit Zeus den Kampf nicht aufnimmt, sondern dem Zeusregiment sich unterwirft, *Il.* 21, 195 ff. 20, 7. *Apollod.* 1, 1, 4. Während des Titanenkampfes nimmt er auf Rheias Bitten die Hera in seinen sichern Schutz in seinem Palast im Westen der Erde, *Il.* 14, 200. Wo er nicht selbst als Urquell alles Seins auftritt, bei *Hesiod* (wo übrigens *Th.* 736 ff. die Vorstellung anklingt, dafs Okeanos selbst der Urquell der Erde und des Tartaros, des Meeres und des Himmels ist), heifst er der Sohn des Uranos und der Gaia. Aber auch hier wird vorausgesetzt, dafs er die Quellen und Flüsse erzeugt; denn da diese durch das Wasser des Himmels, Wolken, Tau und Regen, erhalten werden, so leuchtet ein, warum er Sohn des Uranos heifst (*Schoemann, Komm. z. Theog.* S. 97). Über die Bedeutung seiner Gemahlin Tethys s. d.

Entsprechend seiner Naturbedeutung werden von dem personifizierten Okeanos und seiner Gemahlin das Meer, die Flüsse und die Bäche hergeleitet, mit Tethys erzeugt er die gleichfalls als Götter gedachten zahllosen kleineren Gewässer, männliche und weibliche Wassergottheiten, die letzteren Ὠκεανῖναι oder Ὠκεανίδες, auch Ὠγενίδαι (*Hesych.*) genannt, s. d. Art. *Homer* nennt nur 2 Töchter des Paares Eurynome *Il.* 18, 398 (nicht auch Thetis, wie *Jacobi* S. 675 sagt, denn 407 heifst diese ausdrücklich Tochter des Nereus) und Perse, *Od.* 10, 139 (von Helios Mutter des Aietes und der Kirke). *Hesiod* schreibt dem Paare 3000 Töchter und ebenso viele Söhne zu, *Th.* 364 und 367 (τόσσοι ποταμοὶ καναχηδὰ ῥέοντες), die ein Sterblicher nicht alle mit Namen zu nennen vermag. Trotzdem werden zuvor 41 Okeaninen v. 349—361 und 25 Söhne v. 337—345 mit Namen aufgeführt. Diese heifsen: Neilos, Alpheios, Eridanos, Strymon, Maiandros, Istros, Phasis, Rhesos, Acheloos, Nessos = Nestos (s. d.), Rhodios, Haliakmon, Heptaporos, Granikos, Aisepos, Simoeis, Peneios, Hermon, Kaikos, Sangarios, Ladon, Parthenios, Euenos, Ardeskos, Skamandros. *Homer* nennt mehrere von diesen *Il.* 12, 20, aber nicht ausdrücklich als Söhne des Okeanos. *Aeschylos Prom.* 636 und *Sophokles* in seinem *Inachos* (vgl. *Dion. Halic.* a. r. 1, 25), sowie *Apollod.* 2, 1, 1 u. a. nennen auch Inachos, *Apollod.* 3, 12, 6 und *Diodor* 4, 72 den Asopos bei Phlius, *Pherekydes* bei *Apd.* 1, 5, 2 den Triptolemos einen Sohn des Ok. Sehr eigentümlich ist die bei *Hesiod* getroffene Auswahl der Flufsnamen. *Schoemann, Theog.* S. 173 sagt darüber: „So viel auch eine strenge Kritik an diesem Verzeichnis zu tadeln finden mag, so sehr sich die Nennung ganz kleiner und unbedeutender Gewässer, wie Rhesos, Sangarios, Simoeis, gegen das Stillschweigen über andere, z. T. sagenberühmte, wie Inachos und Spercheios, oder über die einem boiotischen Dichter doch wohl zunächstliegenden Kephisos und Asopos schelten läfst, so sehr endlich die bunte Aufeinanderfolge, die nur durch Zufall oder Versmafs bestimmt erscheint, mifsbilligt werden kann: aus allem diesem folgt am Ende doch nur, dafs ein anderes, besser abgefafstes Verzeichnis zu wünschen wäre, nicht aber, dafs das vorliegende eine spätere, der Komposition unserer Theogonie ursprünglich fremde Interpolation sei." Wenn aber weder dieses Verzeichnis noch auch die Angabe v. 367 ff. über die 3000 Söhne eine Interpolation ist (*Schoemann* S. 180), so ist der „Kompositor" der uns vorliegenden *Theogonie* zum mindesten von dem Vorwurf einer grofsen Sorglosigkeit in der Zusammenfügung seiner verschiedenen „Quellen" nicht freizusprechen. Für die Mythologie des Okeanos genügt es festzustellen, dafs man ihn sich als Vater aller Flüsse dachte, wofür die Zahl 3000 bei *Hes.* a. O. nur poetischer Ausdruck ist. Die Auswahl der Namen traf jeder ältere Sänger natürlich nach Mafsgabe der ihm aus seinem Gesichtskreis bekannten Flüsse, und so werden wir durch die Namen des hesiodischen Verzeichnisses auf einen in der Aiolis heimischen Verfasser hingewiesen (vgl. die *Il.* 12, 20 aufgezählten Flüsse), dessen Zusammenstellung *Hesiod* (der „Kompositor" der *Theogonie*) einfach in sein Werk übernahm. *Hygin. Praefat.* hat folgenden Katalog, der aus einer Zeit ausgedehnterer Erdkunde herrührt; er nennt diese Flüsse nach den Okeaniden, als eiusdem seminis, d. h. Söhne von Pontos und Mare: Strymon, Nilus, Euphrates, Tanais, Indus, Cephisus, Ismarus, Axenus, Achelous, Simois, Inachus, Alpheus, Thermodon, Scamandrus, Tigris, Maeandrus, Orontes. Es stimmen also nur 6 (mit Inachos 7) Namen mit denen der andern Kataloge überein.

Die späteren Vorstellungen von Okeanos sind im wesentlichen dieselben wie die homerische und hesiodische. Nach *Mimnermos* hat Aietes seinen Wohnsitz am Okeanos, „wo des schnell hinwandelnden Gottes Helios Strahlen-

geschofs schlummert im goldnen Gemach, längs des Okeanos Saum", ein freilich angefochtenes Fragment bei *Strabo* 1, 47. Auch *Athen.* 11, 470 erwähnt ein Fragment aus *Mimnerms Nanno*, worin die nächtliche Fahrt des Helios in goldener, von Hephaistos gefertigter Schale (δέπας = φιάλη = εὐνὴ κοίλη) durch den Okeanos von den Hesperiden zu den östlichen Aithiopen, wo sein Gespann steht, besungen wird. Überall, wo von dieser Fahrt sei es des Helios oder des Herakles in der grofsen goldenen Schale gesprochen wird, bei *Peisandros, Panyasis, Stesichoros* (s. *Athen.* 11, 469) ist Okeanos ebensowohl als der erdumspannende Weltstrom wie als Persönlichkeit gedacht. Auch *Pindar* hält noch an der alten mythischen Vorstellung fest, obwohl zu seiner Zeit schon eine nähere Kunde von den wirklichen Verhältnissen vorhanden sein mufste, wodurch auch manche Unklarheit entsteht. Als Fluſs wird Okeanos gefaſst *Pind. frgm.* 30 (6) 6. *frgm.* 326 (220), als Meer *Pyth.* 4, 251. Was jenseits der Säulen des Herakles und Gades liegt, ist unbefahrbar, *Ol.* 3, 44, *Nem.* 3, 21 4, 69. Denn dort herrscht Finsternis. Auf dem



1) Okeanos, Statue im Vatikan (nach *Clarac, Mus. d. sculpt.* pl. 745, 1800).

Okeanos findet auch die Argonautenfahrt statt, und zwar auf dem südlichen und dem roten Meer *Pyth.* 4, 251. Als Gott nennt *Pindar* den Okeanos *Pyth.* 9, 14. *Ol.* 5, 2. Auch bei den Tragikern finden sich im wesentlichen noch dieselben Vorstellungen vom Weltstrom und mächtigen Gott und Gemahl der Tethys, *Aeschyl. Prom.* 136—140. 300 (wie mochtest du, Okeanos, des gleichgenannten Stromes Quellen verlassen?), *Soph. Inachos frg.* 256 *Dind.* In der Schilderung der Irrfahrten der Io *Aeschyl. Prom.* 792 ff. werden noch ganz im alten Sinn am Okeanos Phorkiden und Gorgonen, Greifen, Arimaspen und die schwarzen Aithiopen angesetzt. Noch bei *Euripides Hippol.* 744 hat bei der Insel der Hesperiden die Schiffahrt ein Ende; dort sind die Grenzen des Himmels. *Orest.* 1377 nennt er ihn bezeichnend „stierhäuptig", setzt ihn aber dem Meere gleich, unter Beibehaltung der Vorstellung, dafs er die Erde rings umgiebt.

Unter den Prosaikern machte sich bald eine realere Auffassung geltend. *Hekataios von Milet* gab bestimmtere Nachrichten über den Ozean, betrachtet ihn aber auch immer noch als Strom und hält auch noch an den fabelhaften Anwohnern fest. *Pherekydes* erzählt noch, Helios habe dem Herakles den goldenen Becher gegeben, der ihn samt seinen Rossen nach Sonnenuntergang durch den Okeanos wieder nach Osten zu tragen pflegte. Auf diesem Becher sei Herakles über den Okeanos nach Erytheia gefahren; und als er auf dem Meere (πελάγει) gewesen, habe Okeanos, um ihn auf die Probe zu stellen, das Fahrzeug beunruhigt; da habe Herakles auf ihn angelegt und Okeanos in seiner Angst ihn gebeten, dies zu unterlassen. *Ath. Deipn.* 11, 470. Also auch hier noch die klarste Vorstellung eines persönlichen Wesens neben der Naturbedeutung. — Die eigentliche und bestimmte Unterscheidung zwischen Okeanos als Weltmeer und dem inneren Meer und die ausdrückliche Bekämpfung der dichterischen Anschauung vom Weltstrom rührt von *Herodot* her 2, 21, 23. 4, 8. 36. Und die Späteren mufsten, nachdem die Kugelgestalt der Erde erkannt war, ebenfalls die Vorstellung vom Weltstrom fallen lassen. *Eratosthenes* und *Pytheas von Massalia* (*Strab.* 62. 104) brachten mehr Licht in die Sache, ferner *Strabo, Pausanias, Caesar*. Bei *Horaz, Od.* 1, 3, 22 steht Oceanus allgemein für Meer, und die Römer folgten im allgemeinen der von den Griechen richtig gewonnenen Kunde vom Ozean, aber bei ihren Dichtern spielt er dieselbe Rolle wie bei den griechischen. Die mythologische Bedeutung des Okeanos ist also nur bei diesen zu suchen. Vgl. *Völcker, Hom. Geogr. Preller, Gr. Myth.* 1[4] S. 31 ff. *Schoemann, Kommentar zu Hes. Theog.* S. 96, *Buchholz, Homer. Realien, Gilbert, Gr. Götterl.* 13 und 15. Der Name Ὠκεανός ist entweder abzuleiten von ὠκύς und νάω, entsprechend der Vorstellung von einem Strome, oder = Ὠγύγης der „Uralte" (wovon ὠγύγιος und Ὠγυγία herkommen), *Preller-Robert* I, 31, A. 2 u. 865. *U. v. Wilamowitz, Hom. Unters.* 16. Diese Gleichsetzung hat aber sehr zweifelhafte Berechtigung. Die Nebenformen Ὤγενος, *Steph. Byz., Lykoph.* 231, Ὠγήν *Hesych.* Ὠγηνός *Pherekyd.* bei *Clem. Alex. Strom.* 6, p. 741 und die davon abgeleiteten Ὠγενίδαι *Hesych.* weisen eher auf nichtgriechischen Ursprung des Namens. Im Hebräischen heifst עוג „im Kreise gehen", und von den Phönikern, bei denen Ὠγήν der Umkreisende bedeuten soll, werden die Griechen das Wort übernommen und sich mundgerecht gemacht haben, Vgl. *Schoemann, Theog.* S. 97.

So deutlich nun in den poetisch-mythologischen Äusserungen der Alten uns Okeanos als ein gütiger, segenspendender Gott entgegentritt, der durch seine Kinder, die Flüsse, Bäche und Quellen, die daher κουροτρόφοι heifsen, ein Schöpfer und Nährer alles Lebens wird, so wenig läfst sich eine allgemeine Verehrung dieses Gottes nachweisen. Von einem Kultus desselben sind so gut wie keine Spuren erhalten, während die zahlreichen von ihm abgeleiteten Fluſs- und Quellgötter, die man auch teilweise mit ihm identifizieren mochte,

wie der Acheloos, eine hohe Verehrung genossen. Der einzige *orphische Hymnus* 83 und die Erwähnung eines Okeanosopfers der Kyrene und ihrer Genossinnen (*Virg. Georg.* 4, 381) kann als ein Beweis eines Okeanoskultus kaum gelten. Ebenso vereinzelt steht die Nachricht von Alexanders Opfer an Okeanos und Tethys (*Diod.* 17, 104), wonach er auf seiner Indusfahrt diesen Göttern am Ozean Altäre errichtete und viel Goldgeschenke mit Spenden im Meer versenkte. Nach andern galt das Opfer dem Poseidon, den Nereiden und besonders der Mutter seines Ahnherrn und Ideales Achilles, Thetis. Um so auffallender ist, da es sich für den Gott um keine Kultbilder handelte, die verhältnismäfsig häufige Darstellung des

Okeanos in der bildenden Kunst.

Sein Wesen ist jedoch mythologisch nicht derart ausgebildet, dafs er irgend handelnd vorgeführt wird, wie etwa Poseidon; allermeist spielt er die Rolle des Zuschauers bei Vorgängen an seinen Ufern. Unpersönlich bildet ihn Hephäst an den Schilden des Achill und Herakles. Wohl die älteste nachweisliche Darstellung ist die in dem Götterzug auf der Françoisvase, wo er, gleich den übrigen Göttern mit seiner Gemahlin auf einem Viergespann stehend, den Zug beschliefst, nur noch gefolgt von Hephästos und einem Meertier. Die Figuren des Götterpaares sind zwar leider zerstört und nur die Reste der Inschrift erhalten, aber in der Darstellung wird es sich von den übrigen kaum wesentlich unterschieden haben. Auf der Kypseloslade und dem amykläischen Thron wird Okeanos nicht erwähnt. Ebensowenig finden wir ihn in den Werken der ersten Blütezeit der Kunst dargestellt. Erst in der hellenistischen Zeit wird seine Darstellung als gereifter, bärtiger Mann mit freundlicher Miene, nicht als Meergreis, mehr und mehr beliebt. Im Gigantenkampfe stellt ihn der pergamenische Fries an der linken Treppenwange neben Tethys dar, s. *Overbeck, Gr. Plast.* 2⁴, 280. Sonst ist er meist ruhend gebildet, und zwar bezeichnenderweise ganz in der Art der Flufsgötter, nur z. T. dadurch von ihnen unterschieden, dafs er ein Steuerruder führt, oder von Meertieren umgeben ist; Wasserurne, Füllhorn, Schilf, Szepter und Stierhörner dagegen finden sich auch bei anderen Flufsgöttern, so dafs die Bestimmung häufig nur durch den ganzen Zusammenhang, in dem die Gestalt erscheint, gesichert wird. So auf zahlreichen Sarkophagreliefs, z. B. auf Sarkophagen mit Parisurteil, *Robert, Sarkoph.* 2, Taf. 5, 11 als Lokalbezeichnung (s. Nyx); auf Prometheussarkophagen, vgl. *Mus. Capit.* 4, 25; *Millin, Gall. mythol.* 93, 383; *Müller, D. a. K.* 2, 838, auch ein Sarkophag mit Diana und Endymion im Louvre, *Clarac* 170, 70. Für Okeanos ist vielleicht auch der gelagerte Gott in dem pergamenischen Relief der Befreiung des Prometheus (*Milchhöfer, 42. Berl. Winckelmannsprogr., Baumeister, Denkm.* 2, 1277) eher zu halten, als für den Berggott Kaukasos, da dieser doch nach sonstigem Gebrauch viel kleiner und im oberen Teil des Bildes angebracht sein müfste und der Kopf und die Attribute fehlen, durch die der sonst ganz in der Art der Flufsgötter gelagerte Mann als Okeanos charakterisiert sein konnte. Von Okeanos und seinen Töchtern kennt die Sage seine Teilnahme an dem Geschick des gefesselten Titanen, von Kaukasos nicht. — Auch einige Statuen im Schema von Flufsgöttern werden mit mehr oder weniger Sicherheit auf Okeanos gedeutet, so eine vatikanische (Abb. 1), und eine im *Mus. Capitolino, Clarac* pl. 745, 1800 und 1801; zwei in Neapel, *Clarac* pl. 749 B, 801 A u. B.; vgl. *Hirt, Mythol. Bilderb.* pl. 18, Nr. 6 = *Clarac* 801 C, eine von zweifelhafter Deutung, *Reinach, Répertoire* 2 S. 42, 4. — Okeanosköpfe a) auf einem Nereidenrelief im Louvre *Clarac* pl. 207; — b) auf einem Altar der Diana Lucifera (Luna)


2) Okeanoskopf von einem Diana-Altar (nach *Clarac, Mus. d. sculpt.* pl. 355 nr. 214).


3) Okeanos, Kolossalbüste im Vatikan (nach *Brunn, Griech. Götterideale* Taf. 6).

mit Hesperos und Phosphoros, *Clarac* pl. 170 u. 355 (Abb. 2), ungenau *Müller, D. a. K.* 2, 190. Der letztere Kopf, der unzweifelhaft Okeanos darstellt, zeigt grofse Ähnlichkeit mit der — c) Kolossalbüste eines Meergottes im Vatikan, *Brunn, Griechische Götterideale*, t. 6. *Bau-*

meister, Denkmäler 2, S. 913, oben Bd. 1, Sp. 1686 als Glaukos ungenügend abgebildet, s. Abb. 3, die sehr verschieden gedeutet, von *Brunn* einfach als plastische Darstellung des Meeres erklärt wird, und insofern, wie auch wegen



4) Okeanos mit drei Okeaniden: Asia, Europa und Libya, Bronzerelief des Brit. Mus. (nach *Arch. Ztg.* 1884 Taf. 2, 2).

ihrer Übereinstimmung mit b) recht wohl für den Vater aller Gewässer in Anspruch genommen werden kann. Poseidon, Glaukos oder ein Triton ist damit sicher nicht gemeint,



5) Okeanos, Alabasterrelief (nach *Monum. d. Inst. arch.* 3 t. 15, 4).

auch nicht Nereus, da der Gott nicht greisenhaft gebildet ist, und so bleibt fast nur Okeanos übrig; denn dafs die Herme den Meerbusen von Dikaiarchia-Pozzuoli vorstelle (*Heydemann*), ist für mich trotz *Friederichs-Wolters* nr. 1544 und *Helbig, Führer* nicht überzeugend dargethan. Zu beachten ist besonders die mit der Statue Abb. 1 übereinstimmende eigentümliche Art der Behandlung des Bartes, dessen Strähne sich auf der Brust wie Wasseradern ausbreiten, während Poseidons Bart mehr dem des Zeus ähnlich gehalten wird. Endlich weisen auch die Hörner auf den Ὠκεανὸς ταυρόκρανος (*Eurip. Or.* 1377) hin. Auch die Trauben im Haare sprechen nicht gegen die Auffassung als Okeanos, so wenig, als sie genügen, die Büste als Personifikation eines bestimmten, von Rebenhügeln umkränzten Golfes zu erweisen. — d) In Turin, *Heydemann, Antikensammlungen in Ober- u. Mittelitalien* S. 41, 27. — e) Ein sehr schönes Bronzerelief des *Brit. Museums* (*Arch. Ztg.* 1884 T. 2, 2, mitgeteilt von *Engelmann* = Abb. 4) zeigt den Kopf und Oberkörper des Okeanos umgeben von drei weiblichen Gestalten, entweder Asia, Europa und Libya oder drei Okeaniden überhaupt. — f) Relief auf einer Rundplatte von Alabaster, *Müller-Wieseler, D. a. K.* 2, 6, 69; *Monum. ined. d. Inst.* 3 t. 15 nr. 4 = Abb. 5, das gleich den andern die charakteristische Behandlung des Bartes zeigt. — Von Wandgemälden erwähnt *Helbig, Wandg. der v. Vesuv verschütt. Städte* 1023—1026, vier Okeanosköpfe bezw. Masken mit der Bemerkung „auch sonst sehr oft". Der Ausdruck ist meist schwermütig, die Farbengebung entsprechend, Hörner teilweise krebsscherenähnlich, Barthaare in Flossen, Arabesken oder Wasserpflanzen auslaufend. Eine ähnliche Maske auf einer Berliner Vase *Furtwängler* nr. 2897. — Üb. Okeanos auf Kaisermünzen von Ephesos, Tyros und Alexandria vgl. *Eckhel, Doctr. Num.* 3, 390; *Gori, Mus. Flor.* 2, 52; *Bull. Napol.* 1858 t. 6, Nr. 132. *Head, H. n.* 498. 676. 719. — Endlich ist Okeanos auch mehrfach auf Mithrasdenkmälern dargestellt, zuweilen nicht von Poseidon zu unterscheiden, unzweifelhaft aber durch seine Hörner als Okeanos gekennzeichnet auf Fig. 3 u. 5 des Artikels Mithras, oben Bd. 2 Sp. 3042 und 3049, Text Sp. 3040, Z. 49 ff., ebenso Fig. 3 Sp. 3043 rechts unten, wo Sol auf ihn zufährt. — Diese ganze Zusammenstellung lehrt, dafs man mit der Deutung von Wassergöttern auf Okeanos sehr vorsichtig sein mufs, da sie in vielen Fällen nicht mit unbedingter Sicherheit ausgesprochen werden kann. S. auch *Steuding, Lokalpersonifikationen,* oben Bd. 2 Sp. 2079 f. [Weizsäcker.]

Okellas (Ὠκέλλας), ein Gefährte des mit seinen Söhnen nach Italien auswandernden Antenor, Gründer der Stadt Okella in Kantabrien, *Strab.* 3, 157. [Stoll.]

Okkolenos (Ὀκκοληνός). Eine Διὶ Ὀκκοληνῷ dargebrachte Widmung enthält eine Inschrift aus Bulgarien, *Arch. Epigr. Mitt. aus Österr.* 17 (1894), 176, 15. *Škorpil* a. a. O. vermutet, dafs derselbe Beiname in der Inschrift aus Trnovo (*Kanitz, Donaubulgarien* 3, 341; vgl. 2, 48) ΔΙΕΙ ΟΚοΟΝΗΝΟ enthalten ist. [Höfer.]

Oklasos (Ὄκλασος), Thebaner, Enkel des

Sparten Echion, Sohn des Pentheus, Vater des Menoikeus, Grofsvater des Kreon und der Iokaste, *Schol. Eur. Phoen.* 942 (vgl. 795). Unwahrscheinliche Lesart: ὁ κλάσας. [Stoll.]

Oknos (*Ὄκνος*). In seiner Beschreibung des Unterweltsgemäldes des Polygnotos sagt *Paus.* 10, 29, 2: Hierauf folgt ein sitzender Mann, der durch die Beischrift als *Oknos* bezeichnet ist; er ist dargestellt ein Seil flechtend; neben ihm steht eine Eselin, die verstohlen immer wieder wegfrifst, was er an dem Seile geflochten hat. Dieser Oknos war, wie man sagt, ein arbeitsamer Mann, hatte aber eine verschwenderische Frau, von der alles, was jener verdient hatte, in kurzer Zeit durchgebracht wurde; man will nun bei Polygnotos eine Anspielung auf die Geschichte vom Weibe des Oknos erkennen; auch kenne ich ein Sprichwort bei den Joniern, die von jemandem, den sie um unnütze Dinge sich bemühen sehen, sagen: 'der flicht das Seil des Oknos' (*ὁ ἀνὴρ οὗτος συνάγει τοῦ Ὄκνου τὴν θώμιγγα*). Ähnliches berichtet *Kratinos fr.* 348 *Kock* (*Plut. Suid.* *Ὄνου πόκαι: Ἀρίσταρχος δὲ διὰ τὸ Κρατῖνον ὑποθέσθαι ἐν Ἅιδου σχοινίον πλέκοντα, ὄνον δὲ τὸ πλεκόμενον ἀπεσθίοντα*; wo wohl statt *Ὄνου πόκαι* zu lesen ist *Ὄκνου πλοκαί*; vgl. *Zenob.* 5, 38 *Ἀρίσταρχος γὰρ Κρατῖνον ὑποθέσθαι φησί τινα ἐν Ἅιδου σχοινίον πλέκοντα κ. τ. λ.*; auch bei *Arist. ran.* 186 liest man *εἰς τὸ Λήθης πεδίον, ἢ 'ς Ὄκνου πλοκάς* statt des überlieferten *Ὄνου πόκας*. *Plut. de tranqu. an.* 14 p. 473 C: *ὁ ἐν Ἅιδου ζωγραφούμενος σχοινοστρόφος ὄνῳ τινὶ παριήσιν ἐπιβοσκομένῳ καταναλίσκειν τὸ πλεκόμενον*. *Propert.* 5, 3, 19 *occidat, immerita qui carpsit ab arbore vallum et struxit querulas rauca per ossa tubas, dignior obliquo funem qui torqueat Ocno, aeternusque tuam pascat, aselle, famem.* *Plin. hist. nat.* 35, 137 erwähnt ein Gemälde des Sokrates, auf dem dargestellt, war *piger, qui appellatur Ocnos, spartum torquens, quod asellus adrodit*; vgl. auch *Menander* in *Rhet. Graec.* 3, 333 *Spengel* *ὕμνοι πεπλασμένοι, ὅταν αὐτοὶ σωματοποιῶμεν καὶ θεὸν καὶ γονὰς θεῶν ἢ δαιμόνων, ὥσπερ Σιμωνίδης αὔριον δαίμονα κέκληκε, καὶ ἕτεροι Ὄκνον, καὶ ἕτεροι ἕτερόν τινα.* Unglaubhaft ist die Erzählung bei *Diodor.* 1, 97, dafs die Sage von Oknos ägyptischen Ursprungs sei: in der Stadt Akanthos unweit von Memphis sei ein durchlöchertes Fafs, in das 360 Priester jeden Tag Wasser aus dem Nil schöpften, und der Mythos von Oknos werde in der Weise bei einer Festversammlung dargestellt, dafs ein Mann das lange Ende eines Strickes drehe, während viele hinter ihm Stehende das Geflochtene wieder aufdrehten. Wie wir unten sehen werden, ist Oknos eine rein griechische, dem griechischen Volksglauben und Volksmärchen entsprungene Gestalt, vgl. *O. Jahn, Archaeol. Beitr.* 125, 10. — Dargestellt ist Oknos neben sechs wassertragenden Jungfrauen (Danaiden; über das Wasserzutragen in zerbrochene Gefäfse s. *Rohde*, *Psyche*² 1, 326 ff. *Milchhöfer, Philologus* N. F. 7, 397, 14. *Berl. Phil. Wochenschr.* 18 (1898), 748. *Laistner, Das Rätsel der Sphinx* 1, 289 ff.) auf dem Relief einer Brunnenmündung im Vatican (abgeb. *Museo Pio-Clement.* 4, Taf. 36 und 36* und *Visconti* ebend. p. 70; vgl. *Zoega* und *Welcker* in *Welckers Ztschrift f. Geschichte und Auslegung der alt. Kunst* 1, 401 zu Taf. 36 und Anm. 69. *O. Jahn, Sächs. Gesellsch. der Wiss.* 8 (1856), Taf. 3 A. *Bachofen, Versuch über die Gräbersymbolik der Alten* Taf. 2. *Baumeister, Denkmäler* 2041 p. 1925 [auf den letzten beiden Abbildungen nur Oknos, der Esel und





1a u. 1b) Die Danaiden und Oknos, Relief einer Ara oder eines Brunnens im Vatikan (nach *O. Jahn, Sächs. Ges. d. Wiss.* 8 (1856) Taf. 3 A. u. *Baumeister, Denkm.* Fig. 2041 S. 1925 = *Visconti, Mus. Pio-Clem.* 4. 36).

eine Danaide], beschrieben von *E. Braun, Ruinen und Museen Roms* p. 493, 195. *Jahn* a. a. O. 270. *Abhandl. d. Bayr. Akad. d. Wiss.* 8 (1856) 246 f. *Helbig, Führer d. d. öffentl. Samml. kl. Altert. in Rom* 1, 372 p. 279 = 1², 379 p. 238), und zwar sitzt er bekleidet mit einer Mütze und einem Überwurf, der Brust, Leib und den rechten Arm freiläfst, auf einem Felsblock, an einem Seile flechtend, das der hinter ihm stehende Esel benagt. *Hermolaus Barbarus* (*Ermolao Barbaro*) berichtet (*in Plinii nat. hist. libros castigationes* 35, 11 p. 398, 11 ff. der Baseler Ausgabe von 1534): *de Ocno Graeci Latinique scriptores fere certatim. sed in marmore caelatum id argumentum Romae duobus locis visitur, in Capitolio et Vaticanis hortis. Visconti* a. a. O. vermutet, dafs das eine dieser Marmorwerke das von ihm im *Museo Pio-Clem.* a. a. O. publizierte, das andere aber verloren gegangen sei; dagegen ist nach der Ansicht von *Jahn* (*Bayr. Akad.* a. a. O. 247. *Sächs. Berichte* a. a. O. 267) das eine der von *Hermolaus Barbarus* erwähnten Reliefs erhalten in der Zeichnung des Codex Pighianus der Berliner Bibliothek, in dem fünf Scenen aus der Unterwelt abgebildet sind (abgeb.: *Poenae infernales Ixionis, Sisiphi, Ocni et Danaidum, ex delineatione Pighiana desumtae, et dialogo illustratae à Laurentio Begero*, Colon. Marchiae 1703 p. 13 und darnach *Sächs. Ber.* a. a. O. Taf. 2 B δ.; im verkleinerten Mafsstabe auch *Bayr. Akad.* a. a. O. Taf. 7, 21. *Bachofen* a. a. O. Taf. 3): Oknos trägt Hosen und Chiton mit kurzen Ärmeln und sitzt auf einem vierbeinigen Tisch neben einem Felsblock, an einem langen Seile flechtend; auch hier steht der am Seile fressende Esel hinter Oknos. Von diesen beiden einander sehr ähnlichen Darstellungen weicht das Stuccorelief des Campanaschen Columbariums (*Illustrazione di due sepolcri Romani . . . . dal Cavalier G. P. Campana*, Roma 1841 Taf. 7 B. *Wieseler, Denkm. d. a. K.* 2, 69, 867. *Sächs. Ber.* a. a. O. Taf. 3 E.; vgl. *Sächs. Ber.* 21 (1869), 11. *Bachofen* Taf. 1) in wesentlichen Punkten ab: Oknos im Ärmelchiton und wohl auch hier mit Hosen bekleidet, ziemlich kahlköpfig und bärtig, flicht in knieender Stellung an dem Seil, während das daran nagende Tier vor ihm steht. War auf allen diesen Darstellungen Oknos eifrig mit seiner Arbeit, dem Seildrehen, beschäftigt, so zeigt ihn ein Wandgemälde des Columbariums der Villa Pamfili (abgeb. *Bayr. Akad.* a. a. O. Taf. 3, 8. *Jahn ebend.* 248. *Bachofen* a. a. O. Taf. 2; vgl. *Samter, Le pitture parietali del colombario di villa Pamfili, Röm. Mitth.* 8 [1893], 142) von der Arbeit ausruhend: in einer Landschaft mit mannigfaltigen Baulichkeiten sitzt Oknos in einer Tracht, die der auf dem vaticanischen Relief ähnelt, auf einem Steinblock; in seiner R. hält er ein langes Seil, das der vor ihm gelagerte Esel benagt, während die L. lässig auf dem Knie ruht. Schliefslich ist auch ein Wandgemälde aus Ostia (*Helbig* a. a. O. 696 p. 540 = 1², 722 p. 482, abg. *Monum. dell' Inst.* 8, 28, 1) zu erwähnen, das *Benndorf-Schöne, Die antik. Bildw. d. Lateran. Mus.* 590 p. 401 folgendermafsen beschreiben: „rechts von Eurydike sitzt auf einer Erhöhung Oknos nach l. unbärtig, mit dunkelbraunem Haar, in einem kurzen Gewand, das von seiner linken Schulter über Rücken, Brust und Schofs fällt. Er hält beide Hände über den Knieen, von dem Seil ist so gut wie nichts mehr zu sehen, der Kopf ist gesenkt. Rechts neben ihm eine schwarze Eselin (nach links) das Seil fressend, das nur zu einem Teil erhalten ist. Über Oknos im Grunde Pluton". Vgl. auch *Visconti, Pitture murali Ostiensi, Annali dell' Inst.* 38 (1866), 404 ff. — Jedoch ist die Vorstellung von Oknos als dem Seilflechter nicht die älteste Form der Oknossage, wie *Furtwängler, Arch. Anz.* 5 (1890), 25 und *Rofsbach, Rhein. Mus.* 48 (1893), 596 ff. nachgewiesen haben. Bei *Apul. Metam.* 6, 18 giebt der sprechende Turm der Psyche u. a. folgende Verhaltungsmafsregel für ihren Gang durch die Unterwelt: *iamque confecta bona parte mortiferae viae continuaberis claudum asinum lignorum gerulum cum agasone simili, qui te rogabit decidentis sarcinae fusticulos porrigas ei; sed tu nulla voce deprompta tacita praeterito;* vgl. *ebend.* 6, 20 *Psyche . . transito per silentium asinario debili.* Schon *O. Müller, Arch. d. Kunst*² 603, 1 hatte in dem Esel-



2) Danaide u. Oknos, Stuccorelief e. Columbariums d. Vigna Campana (nach *O. Jahn, Sächs. Ber.* 1856 Taf. III, E).

treiber mit dem lahmen Tier den Oknos und darin eine Andeutung auf Mysterien erkannt, wogegen *Jahn, Arch. Beitr.* 125, 10 Einspruch erhoben hatte, und *Panofka, Arch. Zeit.* 5/6 (1848), 284 ff. sowie *Heydemann ebend.* 28 (1871), 42 hatten das *Arch. Zeit.* 28 Taf. 31, 2 abgebildete Gemälde einer streng archaischen, schwarzfigurigen, spätestens aus dem 6. Jahrh. v. Chr. stammenden Vase in Palermo — im untern Felde steht ein Ephebe mit einer Amphora auf dem Kopf, am Schwanz eines ithyphallischen, fast sinkenden Esels eher ziehend als haltend. Davor steht eine Mantelfigur mit weifsem Bart- und Haupthaar, gebückt herabschauend mit Ernst auf vier etwas schräge feingezeichnete Linien am Boden, die den Seiten einer Cither gleichen, *Panofka* a. a. O. — für eine Parodie des Oknos erklärt. Die richtige Deutung hat durch Kombination dieses Vasengemäldes mit der oben zitierten Stelle des *Apuleius Furtwängler* a. a. O. gegeben, und dadurch erwiesen, dafs die älteste Form der Oknossage die von *Apuleius* aufbewahrte ist: Oknos steht ratlos da, denn es stürzt ihm der lahme Esel, und die Last des Holzes (auf der Vase durch die vier Linien angedeutet) liegt am Boden; träge liest er Scheit für Scheit zusammen, und mufs es thun in alle Ewigkeit, bis sich einer findet, der ihm zu helfen bereit ist; findet sich dieser, so ist Oknos erlöst, jener aber mufs statt seiner das Holz weiter auflesen. Mit Recht weist *C. Robert, Die Nekyia des Polygnot* (16. *Hall. Winckelmannprgr.*) 62 darauf hin, dafs zu dieser Fassung der Sage der Name Ὄκνος weit besser pafst, während die von Polygnot befolgte Version nur den Fleifs, der durch Unachtsamkeit seines Lohnes beraubt wird, illustrieren würde; auch das oben zitierte ionische Sprichwort spricht für die *Furtwängler*'sche Auffassung. *Robert* a. a. O. sucht scharfsinnig beide Versionen der Sage, die von dem Seilflechten und von dem am Boden liegenden Holze, zu verbinden: „Ein Mann, sagt er, ging mit seinem Esel in den Wald, um Holz zu holen. Da dachte er: halt, erst mufst du einen Strick drehen, um das Holz zusammenzubinden; er setzte sich also hin und flocht einen Strick. Aber während dessen hatte er nicht Acht, dafs sein Esel das Geflochtene frafs, und so flocht er immer fort und mufs zur Strafe für seine Umständlichkeit und Unaufmerksamkeit auch in der Unterwelt in alle Ewigkeit weiterflechten." Denn schwerlich haben wir uns Oknos als verstorben zu denken sondern lebend, verdammt zur unendlichen Fortsetzung seines nutzlosen irdischen Thuns, *Jahn, Bayr. Akad.* a. a. O. 248. *Schöne, Zu Polygnots delphischen Bildern, Arch. Jahrb.* 8 (1893), 207; vgl. *Plut. de tranqu. an.* a. a. O.: οἱ μὲν γὰρ ἀνόητοι καὶ παρόντα τὰ χρηστὰ παρορῶσι καὶ ἀμελοῦσιν ὑπὸ τοῦ συντετάσθαι πρὸς τὸ μέλλον ἀεὶ ταῖς φροντίσιν· οἱ δὲ φρόνιμοι καὶ τὰ μηκέτ' ὄντα τῷ μνημονεύειν ἐναργῶς ὄντα ποιοῦσιν ἑαυτοῖς· τὸ γὰρ παρὸν τῷ ἐλαχίστῳ τοῦ χρόνου μορίῳ θιγεῖν παρασχόν, εἶτα τὴν αἴσθησιν ἐκφυγὸν οὐκέτι δοκεῖ πρὸς ἡμᾶς οὐδ' ἡμέτερον εἶναι τοῖς ἀνοήτοις, ἀλλ' ὥσπερ ὁ ἐν Ἅιδου ζωγραφούμενος σχοινοστρόφος ὄνῳ τινὶ παρίησιν ἐπιβοσκομένῳ καταναλίσκειν τὸ πλεκόμενον, οὕτω τῶν πολλῶν ἀναίσθητος καὶ ἀχάριστος ὑπολαμβάνουσα λήθη καὶ κατανεμομένη πρᾶξίν τε πᾶσαν ἀφανίζουσα καὶ κατόρθωμα καὶ σχολὴν ἐπίχαριν καὶ συμπεριφορὰν καὶ ἀπόλαυσιν οὐκ ἐᾷ τὸν βίον ἕνα γενέσθαι, συμπλεκομένων τοῖς παροῦσι τῶν παρῳχημένων. Gegen die Erklärung *von Wilamowitz*'s, *Homerische Untersuchungen* 202, dafs Oknos den Mangel an sittlichem Mute zu thun, was man für recht hält, darstelle, bemerkt *Robert* a. a. O. 63, 49, dafs sie für den Banausen oder Sklaven, als der Oknos in der Volksvorstellung erscheint, zu hoch gegriffen sei, und wohl den Namen Oknos, aber nicht die Handlung erkläre. Ebensowenig wahrscheinlich erscheint die Ansicht *v. Wilamowitz* a. a. O., dafs die Ionier des sechsten Jahrhunderts im ὄκνος einen ihrer Hauptfehler erkannt und demnach jenes Sprichwort geschaffen hätten; ich glaube nicht, dafs ihre Selbsterkenntnis soweit gegangen ist, um im Sprichwort selbst sich einen Spiegel vorzuhalten. *Rohde, Psyche* 291 bezieht auf Oknos das *Goethe*'sche Wort: „Der bildet ab das menschliche Bestreben", und sieht in der Oknosfabel „eine Parodie, halb scherzhaft, halb wehmütig, auf jene homerischen Gestalten des Sisyphos und Tantalos, ein kleinbürgerliches Gegenstück zu jener homerischen Aristokratie der Götterfeinde, deren Strafen Abbildungen ewig fruchlosen Bemühens sind". *Th. Schreiber* (*Die Nekyia des Polygnotos, Festsch. f. Overbeck* 192; vgl. 193 und Anm. 2, 194 u. Anm. 1, 195) meint, dafs Oknos dem Maler aus lokalen Gründen unentbehrlich erschienen sei und dafs die drei grofsen Büfser der Unterwelt, Tityos, Tantalos und Sisyphos, denen noch ein vierter in der Gestalt des Oknos zugesellt ist, auf dem Gemälde des Polygnotos zur Bereicherung des deutlichen Charakters der Unterwelt, in derselben Bedeutung, wie in anderen Darstellungen die Ortsgottheiten, erscheinen. *Lehrs, Popul. Aufsätze*[2] 307 führt gleichfalls *Goethe* an: „Die Unglücklichen — auf *Polygnot*'s Gemälde — werden sämtlich mit dem schrecklichsten der menschlichen Schicksale belegt, den Zweck eines ernsten, anhaltenden Bestrebens vereitelt zu sehen." Aus *Aristoteles, hist. an.* 9, 15 ὁ δὲ ἀστερίας, ὁ ἐπικαλούμενος ὄκνος, μυθολογεῖται μὲν γενέσθαι ἐκ δούλων τὸ ἀρχαῖον, ἐστὶ δὲ κατὰ τὴν ἐπωνυμίαν τούτων ἀργότατος und aus *Aelian hist.* 5, 36 ὄνομά ἐστιν ὄρνιθος ἀστερίας . . καὶ ἀνθρώπου φωνῆς ἐπαΐει. εἰ δέ τις αὐτὸν ὀνειδίζων δοῦλον εἴποι, ὁ δὲ ὀργίζεται· καὶ εἴ τις ὄκνον καλέσειεν, ὁ δὲ βρενθύεται καὶ ἀγανακτεῖ, ὡς καὶ εἰς τὸ ἀγεννὲς σκωπτόμενος καὶ εἰς ἀργίαν εὐθυνόμενος läfst sich schliefsen, dafs es eine Fabel gegeben hat, nach der Oknos, der hier als Sklave erscheint, zur Strafe für seine Faulheit in einen Vogel, die Rohrdommel, verwandelt worden ist, und auch in seiner Verwandlung seine früheren Eigenschaften beibehalten hat, vgl. *Robert* a. a. O. und die Erzählung des *Boios* bei *Anton. Liberal.* 7, nach der Autonoos (s. d. A. Anthos nr. 1) verwandelt wurde εἰς ὄκνον, ὅτι . . ὤκνησεν

ἀπελάσαι τὰς ἵππους, ebenso wie der Sklave des Autonoos in einen Reiher verwandelt wurde. Ob das Sprichwort bei *Apostol.* 12, 15: *Ὄκνε, κυάμους κατάβρεξον. εἰ φάγοις ὤμοὺς οὐδέποτε ἐπιλάθοιο: ἐπὶ τῶν πάνυ ῥαθύμων*, in irgend welchem Zusammenhange mit unserer Sage steht, kann ich nicht erkennen. Dafs Oknos auch skenisch dargestellt wurde, zeigt *Pollux* 4, 144, wo unter den *ἔκσκευα πρόσωπα Ἀπάτη, Μέθη, Ὄκνος, Φθόνος* aufgezählt werden. Eine höchst phantastisch-mystische Abhandlung „Oknos der Seilflechter" findet sich bei *Bachofen* a. a. O. 301—412. Dafs dem Oknos gerade ein Esel zugesellt wurde, ergiebt sich einerseits daraus, dafs der Esel für ein träges (*Ael. hist. an.* 7, 19) Tier galt, andererseits mag wohl auch der Gleichklang von *Ὄκνος* und *ὄνος* mitgespielt haben. Vergebens wird man freilich nach der Schuld des Oknos fragen; denn die ihm zugeschriebene Trägheit, geschweige der Umstand, dafs seine verschwenderische Frau allen seinen Verdienst durchbrachte, motiviert keineswegs seine Strafe in der Unterwelt. *Rohde* a. a. O. sagt: 'Dafs man solche Gestalten eines harmlos sinnreichen Witzes in den Hades versetzen mochte, zeigt, wie weit man von schwerem theologischen Ernst entfernt war'. [Höfer.]

Okra (OKPA) oder weit häufiger Okro (OKPO), Gottheit auf den Münzen der Turuškakönige Kanerki, Overki, Over und Barodeo (*v. Sallet, Die Nachfolger Alexanders des Grofsen in Baktrien und Indien* 197 f. 203 f. 297. 209 f. *Gardner, The coins of the greek and scythic kings of Bactria and India* 132, 24. 31; 135, 65. 69; 147, 96 ff.; 155, 157 ff., 158, 191; 159, 2 ff. pl. 26, 12. 18; 27, 7; 28, 14 etc. *Lassen, Indische Altertumskunde* 2, 845 ff. *Movers, Die Phönizier* 1, 629. *G. Hoffmann, Abhandl. für die Kunde des Morgenlandes* 7 (1881), 3, 145). Okro erscheint auf den Münzen 1) stehend, unbärtig, halbbekleidet, mit vier Armen, darin: kleines Scepter, ein kleines Gefäfs, aus welchem Flüssigkeit tropft, einen Arm an der Hüfte, einen emporhebend, neben ihm ein kleines aufspringendes Reh, Gazelle oder Ziege, *v. Sallet* 197 f. 204. 209. Das kleine Gefäfs, aus welchem Flüssigkeit tropft, soll wohl das Symbol der Regenerzeugung bedeuten, *Hoffmann* 146; auf einer andern Münze (*Sallet*, 204) hat Okro Flügel oder Feuer an den Schultern und Jagdstiefel wie Artemis. Öfter erscheint der vierarmige Okro neben *Ναvα* (s. d.); beide Götter stehen einander zugekehrt, *Sallet* 203. — 2) Dreiköpfig mit vier Armen, darin, erhoben: Blitz, Dreizack; gesenkt: Keule und undeutlicher Gegenstand (Legende OKPA) „ jedenfalls noch stark hellenisch gefärbt, es ist ein offenbares Pantheon aus Zeus (Blitz), Poseidon (Dreizack), Herakles (die gesenkte Keule); das vierte Attribut undeutlich; aus der Form *Οκρα* darf man nicht schliefsen, dafs die Gottheit weiblich gedacht ist", *v. Sallet* 204; sonst erscheint der dreiköpfige Okro mit anderen Attributen, wie Rad, Bock, Kranz etc. — 3) Stehend, zweiarmig, die R. auf den Speer gestützt, *Sallet* 204. Gewöhnlich erkennt man in Okro den Siwa, *v. Sallet* 198. *Lassen* 845. 848 f., der Okro mit Sanskrit ugra = heftig, grimmig zusammenstellt. während *Hoffmann* 146 die Frage unentschieden läfst. [Höfer.]

Okridion (*Ὀκριδίων*) s. Ochimos und *Rohde, Psyche*² 190, 2. *Fick-Bechtel, Die griechischen Personennamen* 430. [Höfer.]

Okro s. Okra.

Okyale (*Ὠκυαλη*), Amazone im Kampf gegen Theseus, *Heydemann, Neapeler Vasensamml. R. C.* 239 p. 884 Taf. 21, 239; *Fiorelli, Racc. Cumana* tav. 8; vgl. *C. I. G.* 4 *praef.* p. 18. *Hygin. f.* 163 und die bei *Heydemann* p. 885 angegebene Litteratur. [Höfer.]

Okyalos (*Ὠκύαλος*), ein Phaiake, *Od.* 8, 111. [Stoll.]

Okynoë (*Ὠκυνόη*), eine Bassaris im Gefolge des Dionysos, *Nonn. Dion.* 14, 223. [Stoll.]

Okypete (*Ὠκυπέτη*) 1) Danaide, *Apollod.* 2, 1, 5. — 2) Tochter des Thaumas und der Elektra (s. d. nr. 1), eine der Harpyien (s. d.), *Hesiod. Theog.* 267, der nach *Apollod.* 1, 9, 21 sie *Ὠκυπόδη* genannt haben soll, wie andere nach *Apollod.* a. a. O. sie auch *Ὠκυθόη* genannt haben sollen; Okypete heifst sie ferner bei *Apollod.* 1, 2, 6. *Schol. Hom. Il.* 16, 150. *Tzetz. Lyk.* 167. *Hyg. praef.* p. 31 *Bunte*; *fab.* 14 p. 43. *Serv. Verg. Aen.* 3, 209. *Schol. Ov. Ibis* 257. *Etym. M. Mythogr. Lat.* 1, 111. 2, 13. 3, 5, 5 p. 173: Ocypete, id est citius auferens. [Höfer.]

Okypode s. Okypete.

Okyroë (*Ὠκυρόη*) oder **Okyrrhoë** (*Ὠκυρρόη*), 1) Tochter des Okeanos und der Tethys, *Hes. Theog.* 360. *Hom. hy. in Cer.* 420. *Paus.* 4, 30, 3. *Braun, Gr. Götterl.* § 161. Sie gebar dem Helios den Phasis und ward von dem Sohne im Ehebruch betroffen und getötet, worauf sich dieser in den Flufs Arkturos stürzte, der nach ihm den Namen Phasis erhielt. *Plut. de fluv.* 5, 1. — 2) Nymphe, Tochter des Flufsgottes Imbrasos auf Samos und der Chesias (*Χήσιον*, Vorgebirg von Samos), von Apollon geraubt, nachdem er das Schiff, auf welchem sie ihm zu entgehen suchte, in einen Felsen und den Schiffer Pompilos in einen Fisch verwandelt hatte, *Apollon. Rhod.* b. *Athen.* 7, 283 e; vgl. *Aelian. hist. an.* 15, 23. — 3) Nymphe, welche am Flusse Sangarios dem Mainalos den vor Troja kämpfenden Hippomedon gebar, *Quint. Sm.* 11, 37. — 4) Tochter des Cheiron und der Chariklo, so genannt, weil sie am Ufer eines schnellströmenden Flusses geboren war. Sie war der Weissagung kundig, wurde aber, als sie einst gegen den Willen der Götter ihren Vater und dem Kinde Asklepios ihre Geschichte verkündete, in ein Ross verwandelt. In dieser Gestalt hiefs sie Hippe oder Hippo. *Ov. Met.* 2, 635 ff; s. d. Art. Kentauren Bd. 2 Sp. 1071 Z. 53 ff. — 5) Nymphe in Mysien, die dem Hermes den Kaïkos gebar, *Plut. de fluv.* 21, 1. [Stoll.]

Okythoe s. Okypete.

Okythoos (*Ὠκύθοος*), 1) ein Korybant, Begleiter des Dionysos auf seinem Zuge gegen die Inder, *Nonn. Dion.* 13, 144 u. ö. — 2) Ein Hund des Aktaion, *Hyg. f.* 181. — 3) Lykier, vom Telamonier Aias getötet; *Quint. Sm.* 3, 230. [Stoll.]

Olatonae (?) werden als Göttinnen angeführt

Revue épigr. du Midi 2 p. 382. Das Fragment *C. I. L.* 12, 3110 OLATONIS berechtigt dazu nicht. [M. Ihm.]

Olbia (*Ὀλβία*), eine Nymphe, nach welcher die Stadt Olbia in Bithynien (das spätere Nikomedeia) benannt sein sollte, *Steph. B.* s. v. Mit Poseidon zeugte sie den Astakos, den Gründer der bithynischen Stadt Astakos, *Arrian.* b. *Steph. B.* v. *Ἄστακος*. [Stoll.]

Olbios (*Ὄλβιος*), Beiname 1) des Zeus auf einer Weihinschrift von der thrakischen Chersones *Διὶ Ὀλβίῳ εὐχαριστήριον*, *C. I. G.* 2, 2017 = *Athen. Mitt.* 6 (1881), 264 = *Dumont, Mélanges d'Archéol. et d'Épigraph.* p. 431 nr. 100g. Nach *Mordtmann, Athen. Mitt.* 7 (1882), 257 stammt diese Inschrift wohl aus Sestos, da sich dort zwei weitere dem *Θεῷ Ὀλβίῳ* dargebrachte Widmungen (*Μουσ. καὶ βιβλ. τῆς Εὐα. Σχολ.* II Smyrna 1878, 13 nr. 60 und 65 = *Dumont* a. a. O. p. 456 nr. 111c[11] und 111c[12]) gefunden haben, und *Stephanos Byz.* s. v. *Ὀλβία* eine am Hellespont gelegene Stadt Olbia erwähnt. Auch in Olbia am Hypanis ward Zeus O. verehrt, wie die Inschrift bei *Latychev, Inscr. ant. orae sept. Ponti Eux.* I 24, l. 18 Sp. 63 *ἱερεὺς δὲ γενόμενος τοῦ προεστῶτος τῆς πόλεως ἡμῶν θεοῦ Διὸς Ὀλβίου* beweist; vgl. auch *Müllenhoff, Hermes* 3 (1869), 452. [Vgl. auch Münzen der Stadt mit dem Typus des thronenden Zeus, *Recherches sur les antiquités de la Russie Méridionale et des côtes de la Mer Noire par le Comte Alexis Ouvaroff.* St. Pétersbourg 1855. 2°. p. 111 nr. 85. 87 p. 95 Anm. 2. Drexler.] Ferner war Zeus O. der Stadtgott der nach *Philon* bei *Steph. Byz. Ὀλβία* in Pamphylien gelegenen Stadt Olbia, die *Steph. Byz.* selbst Olba nennt und in das Land der Solymer verlegt, wie die dort gefundene Inschrift *Διὶ Ὀλβίῳ ἱερεὺς Τεῦκρος* zeigt, *Hicks, Jour. Hell. Stud.* 1890, 226 = *Rev. archéol.* 19 (1892), 129, 8. [Dieselbe Widmung an den Zeus des kilikischen Olba, das mit dem pamphylischen Olbia nichts als die Namensähnlichkeit gemeinsam hat, gefunden in den Ruinen der Stadt der *Καννυτηλιδεῖς*, geben *R. Heberdey* und *A. Wilhelm, Reisen in Kilikien ausgeführt 1891 und 1892, Denkschr. d. Ksl. Ak. d. W. Phil.-Hist. Kl.* Bd. 44. (Wien 1896. 4°.) Abhdl. VI, p. 53, nr. 121. In den von den bescheidenen Resten von Olba 1 Stunde entfernten (p. 90) Ruinen des Heiligtums von Olba, „fernhin kenntlich durch einen gewaltigen viereckigen Turm, der der ganzen Gegend den Namen Uzundschaburdsch gegeben hat" (p. 84), fanden *Heberdey* und *Wilhelm* p. 85, nr. 166 die Widmung: *Ἀρχιερεὺς μέ[γ]ας Τεῦκρος Ζηνοφάνους [τοῦ] Τεύκρου Διὶ Ὀλ[β]ίωι τὰς [σ]τέγας ἐκαίνωσεν [τ]ὰς πρότερο[ν γεγε]νημένας ὑπὸ βασιλέω[ς] Σελεύκου Νικάτορος.* Die Inschrift ist der erste urkundliche Beweis, „dafs der Tempel von Uzundschaburdsch dem Zeus von Olba geweiht war". Durch Erwähnung der Stiftung der *στέγαι* durch Seleukos Nikator giebt sie ein Zeugnis für „das hohe Ansehen des Heiligtums schon zur Zeit der Wende des 4. und 3. Jahrhunderts" (p. 86). Eine Abbildung der Reste des Tempels und der Hallenstrafse geben *Heberdey* und *Wilhelm* Fig. 14. 15 p. 86. 87. Auf dem Revers der Münzen der Priesterkönige von Olba begegnet als Symbol des Zeus der Blitzstrahl, *Head, H. N.* p. 609. 610. Eine autonome von Olba zeigt im Obv. den h. Thron, im Rev. den Blitzstrahl, *Head* p. 610. Auf Kaisermünzen der Stadt erscheint Zeus, *Head, ibid.* Sicher trifft *Brambachs* Erklärung des Iuppiter Olbius der Inschrift von Heddernheim (*C. I. Rh.* 1454) das Richtige, wenn er ihn als den Zeus des kilikischen Olba deutet. Dafür spricht der Name des Widmers Seleucus, der auf eine Gegend hinweist, wo sich das Andenken an die Seleukiden erhalten hatte, ferner der Umstand, dafs noch andere Gottheiten des ehemaligen Seleukidenreichs, wie der Iuppiter Dolichenus in Heddernheim verehrt wurden, endlich, obgleich ich darauf kein so grofses Gewicht lege, der Blitzstrahl an dem Altar, der, wie wir sahen, das Symbol des Zeus von Olba auf den Münzen der Priesterkönige war. — Eine Widmung dargebracht „*pro salute August. M. Aur. Commod. Iovi Olbio Sabaeo*" im Museum von Capua wird verzeichnet *Eph. epigr.* 8 nr. 877. Drexler.] — Über die in Heddernheim gefundene Inschrift vgl. unt. Olbius. — Bei *Aesch. Suppl.* 509 *K.* ist Zeus *ὄλβιος* = beatus, der „Segensgott", vgl. *Usener, Götternamen* 343, wie auch — 2) Apollon heifst, *Anth. Pal.* 9, 525. [Höfer.]

Olbius, Beiname des Iuppiter auf der Inschrift von Heddernheim, *Brambach, C. I. Rhen.* 1454 *Iovi Olbio Seleucus Hermocratus* (= *Ἑρμοκράτους*) *qui et Diogenes d(onum) d(at)*, wozu *Brambach* bemerkt: „*Olbius ab urbe Olba Ciliciae*". Es ist der *Ζεὺς ὄλβιος* (s. Olbios). *Domaszewski, Korrespondenzblatt der Westdeutschen Zeitschr.* 9 p. 197. [M. Ihm.]

Oleiai (*Ὀλεῖαι*), 1) Bezeichnung der Minyaden in Orchomenos, *Plut. Quaest. Graec.* 38. Das Nähere unter Minyaden Bd. 2 Sp. 3015 und *O. Müller, Orchomenos* 166 f. — 2) Über die *Ὀλεῖαι* in Delphoi s. d. Art. Minyaden Bd. 2 Sp. 3015 Z. 35 ff. [Höfer.]

Olen (*Ὠλήν*), ein alter, durchaus mythischer (*K. O. Müller, Prolegomena* 426), mit dem Apollokultus eng verbundener Sänger, über den folgende Zeugnisse vorliegen: *ἐν τῷ ὕμνῳ* (auf die Hyperboreerinnen Arge und Opis), *τόν σφι* (den Deliern) *Ὠλὴν ἀνὴρ Λύκιος ἐποίησε . . οὗτος δὲ ὁ Ὠλὴν καὶ τοὺς ἄλλους τοὺς παλαιοὺς ὕμνους ἐποίησε ἐκ Λυκίης ἐλθὼν τοὺς ἀειδομένους ἐν Δήλῳ*, *Herod.* 4, 35. Die Delier *θύουσι . . Εἰλειθυίᾳ . . καὶ ὕμνον ᾄδουσιν Ὠλῆνος*, *Paus.* 1, 18, 5. Vgl. 8, 21, 3: *Λύκιος δὲ Ὠλὴν . . Δηλίοις ὕμνους καὶ ἄλλους ποιήσας καὶ ἐς Εἰλείθυιαν 'Εὔλινόν' τε αὐτὴν ἀνακαλεῖ, δῆλον ὡς τῇ Πεπρωμένῃ τὴν αὐτήν* (*K. O. Müller, Dorier* 1, 312) *καὶ Κρόνου πρεσβυτέραν φησὶν αὐτήν*, und 9, 27, 2 berichtet *Pausanias*, dafs der *Lykier Olen*, der den Hellenen die ältesten Hymnen gedichtet, im Hymnos auf Eileithyia diese Mutter des Eros genannt habe; Lykier wird Olen auch noch genannt bei *Paus.* 5, 7, 8, und *Kallim. hymn. Del.* 305 läfst ihn, hiermit übereinstimmend, vom Xanthos kommen. Nach delphischer, durch die Dichterin *Boio* (*Knaack, Anal. Alex.-Rom.* 1 ff. *Crusius* in diesem Lexikon s. v. Hy-

perboreer Bd. 1 Sp. 2807, 51 ff.) überlieferter Sage hatte Olen mit den anderen Ankömmlingen aus dem Hyperboreerlande dem Apollo die Orakelstätte (τὸ μαντεῖον) errichtet; Olen habe auch zuerst geweissagt, und zwar in Hexametern. *Boio* nannte den Olen selbst einen Hyperboreer und besingt ihn in den Versen Ὠλήν θ' ὃς γένετο πρῶτος Φοίβοιο προφάτας, πρῶτος ὁ ἀρχαίων ἐπέων τεκτάνατ' ἀοιδάν, *Paus.* 10, 5, 7. 8. Bei *Suidas* und *Hesych.* s. v. Ὠλήν heifst es: Δυμαῖος ἢ Ὑπερβόρειος (wie ihn *Boio* genannt hatte) ἢ Λύκιος (s. oben), ἐποποιός, μᾶλλον δὲ Λύκιος ἀπὸ Ξάνθου, ὡς δηλοῖ Καλλίμαχος (s. oben) καὶ ὁ Πολνίστωρ (*F. H. G.* 3, 236, 8). Die Herkunft aus Lykien und dem Hyperboreerlande ist nach *Crusius* a. a. O. 2818, 49 ff. identisch: das Hyperboreerreich ist eben identisch mit dem heiligen Lande des Apollo, mit Lykien, vgl. auch *E. Meyer, Gesch. des Altert.* 2, 373, p. 589: „offenbar um des lykischen Apollos willen hat man ihn (den Olen) zu einem Lykier gemacht". Über die Herleitung des Olen aus Dyme — *Klausen* bei *Ersch und Gruber* Sect. 3, Bd. 3, 48 hätte Δυμαῖος nicht in Κυμαῖος ändern wollen; dies verbietet schon der Gegensatz, in dem sich der Dichter Μελάνωπος ὁ Κυμαῖος zu Olen stellte; Olen hatte nämlich in seinem *Hymnos* auf die Hyperboreeische Jungfrau Ἀχαιία (s. jedoch *Toepffer, Att. Geneal.* 299, 2 ff.) gedichtet, dafs diese von den Menschen, οἳ ὑπὲρ τὸν ἄνεμον οἰκοῦσι τὸν Βορέαν, nach Delos gekommen sei; später aber hatte *Melanopos* aus Kyme gedichtet, dafs Opis und Hekaerge früher als Achaiia nach Delos gekommen sei — vgl. *Crusius* a. a. O. 2818, 63 ff. 2807, 61. 2812, 6. 26 ff., der in Olen den Eponymos des aitolischen oder achaiischen Olenos sieht. Schliefslich wird Olen auch noch als Verfasser eines Hymnos auf Hera genannt, in der er die Göttin vor den Horen aufziehen liefs und als ihre Kinder den Ares und die Hebe nannte, *Paus.* 2, 13, 3. Nach *Jahrb. f. kl. Philol.* 145 (1892), 183 und *Lewy, Semitische Fremdw. im Griech.* 236 f. soll Olen sein = hebr. חֹלֵם ḥōlēm = 'prophetischer Träumer, einer, der Visionen hat (?), während *Usener, Götternamen* 202 in Olen ein Wort wahrscheinlich gleicher Wurzel und Bildung wie lat. Soranus (vgl. Sol) erblickt. Den Olen will *Millin, Gall. mythol.* 148 nr. 548 S. 129 auf der bekannten Apotheose Homers (Bd. 2 Sp. 3265/6) erkennen. [Höfer.]

Olenia Aix (Ὠλενία αἴξ), die olenische Ziege, die den Zeus säugte und deshalb unter die Sternbilder (s. d.) versetzt wurde, *Arat.* 156. *Strabo* 8, p. 387. *Nonn. Dionys.* 1, 450. *Lactant. Plac.* ad *Stat. Theb.* 6, 401, vgl. *Ov. Metam.* 3, 594. *Fast.* 5, 113. *Theon* zu *Arat.* 64 u. d. A. Amaltheia. *Bechtel-Fick, Die griech. Personennamen* 466. [Höfer.]

Olenias (Ὠλενίας), ein Bruder des Tydeus, der ihn wider Willen erschlug und deswegen aus Aitolien nach Argos flüchtete, *Pherekydes* b. *Apollod.* 1, 8, 5; vgl. *Schol. Il.* 14, 120. [Stoll.]

Olenios (Ὠλένιος), 1) Autochthon in Elis, tüchtiger Rosselenker, an dessen Namen sich wie an den des Dameon (s. d.), Alkathoos (s. d.), Myrtilos (s. d.), Pelops (s. d.) die Sage vom Taraxippos (*Rohde, Psyche* 162, 1. *E. Pernice, Festschrift für O. Benndorf* 79) knüpfte; unter dem Taraxippos genannten Altar auf der Rennbahn in Olympia sollte sich das Grab der genannten Heroen befinden, nach Olenios sollte auch der Olenische Fels (Ὠλενία πέτρα) benannt sein, *Paus.* 6, 20, 16. *J. Partsch, Ausgrabungen zu Olympia* 1, 4 f. — 2) ein Thebaner, *Stat. Theb.* 12, 741. [Höfer.]

Olenos (Ὤλενος), 1) Sohn des Ares, Vater der Nymphen Aiga und Helike, der Ammen des Zeus, der Eponyme von der Stadt Olenos, *Hygin. Astron.* 13 p. 48 *Bunte.* — 2) Sohn des Zeus und der Danaide Anaxithea, *Steph. Byz.* s. v. Ὤλενος. *Eust.* ad *Hom. Il.* 883, 2. *Phavor.* s. v. Ὠλενία πέτρα. Bei *Rufin. Recogn.* 10, 21 heifst er Sohn des Zeus und der Danaide Hippodameia, vgl. d. A. Orchomenos 5 A, wo die Stelle aus *Rufinus* ausführlich behandelt ist. — 3) Gemahl der Lethaia (s. d.). [Höfer.]

Oleria (Ὠλερία), Kultbeiname der Athene in der kretischen Stadt Oleros bei Hierapytna, *C. I. G.* 2, 2555. *Xenion* bei *Steph. Byz.* Ὤλερος berichtet, dafs die Einwohner von Hierapytna der Athene Oleria ein Fest, die sogenannten Ὠλέρια, feierten. *O. Müller, Kleine Schriften* 2, 202. [Höfer.]

Olethros (Ὄλεθρος), Personifikation des Verderbens, *Quint. Sm.* 2, 486. [Stoll.]

Oletis (Ὀλέτις), einer der strafenden Daimonen in der Unterwelt σὺ γὰρ δυσάλυκτος Ἀνάγκη, Μοῖρα δ' ἔφυς Ἐρινὺς Βάσανός τ' Ὀλέτις τε, Δίκη σύ, *Pap. Paris.* 2859, *Abel* p. 294. *Dieterich, Nekyia* 61, 2. [Höfer.]

Olexius, nicht wie *Sabatier* verzeichnet Olexeus, heifst der unter dem Bauche des Widders verborgene Odysseus auf einem Kontorniat mit der Büste des ANTONINVS PIVS (Caracalla nach *Sabatier* und *Cohen,* Antoninus Pius nach *Robert*) im Obv., *J. Sabatier, Descr. gén. des médaillons contorniates,* Paris 1860 4° Pl. 13, 17 nr. 151 p. 88 (*Cab. imp. de France-Musée de Grenoble-Brit.-Mus. imp. de Vienne,* vgl. *Eckhel* 8 p. 309). *Catalogue des médaillons contorniates réunis* par *M. P. Charles Robert; Extr. de l'Annuaire de la Société fr. de Num. et d'Arch. pour 1878* Paris 1879 p. 10; *Ulysse* nr. 4; *Cohen, Méd. imp.* 8^2 p. 311 nr. 315. Vgl. ob. Bd. 3 Sp. 648. [Drexler.]

Olganos (Ὄλγανος), Sohn des Beres in Makedonien, nach dem der gleichnamige Flufs benannt sein soll, *Theagenes* bei *Steph. Byz.* s. v. Μίεζα. *Herodian* ed. *Lentz* 1, 178, 17. [Höfer.]

Oligaithos (Ὀλίγαιθος), ein Korinther und Ahnherr der Ὀλιγαιθίδαι *Schol. Pind. Ol.* 13, 137. [Höfer.]

Oligarchia (Ὀλιγαρχία), die personifizierte Oligarchia war auf dem Grabmal des Kritias dargestellt, die Demokratia mit einer Fackel peinigend (ὑφάπτουσα), *Schol. Aeschin. Timarch.* 39 p. 261 in der Ausgabe des *Aeschines* von *Schultz. Baumeister, Denkmäler* 3, 1198 l. [Höfer.]

Olios (Ὄλιος), Kultbeiname des Apollon in Lindos, Ἀπόλλωνος Πυθαέως καὶ Ἀπόλλωνος Ὀλίου, *Rofs, Inscr. graec. ined.* 3, 272 = *Inscr. graec. insul. maris Aegaei* 834. Olios ist =

Οὔλιος; vgl. Οὔλιον δ' Ἀπόλλωνα καλοῦσί τινα καὶ Μιλήσιοι καὶ Δήλιοι, οἷον ὑγιαστικὸν καὶ παιωνικόν· τὸ γὰρ οὔλειν ὑγιαίνειν, *Strabon* 14, 635; *Phavor.* οὔλιος ὁ Ἀπόλλων, ἰατρὸς γὰρ ἦν. *Cramer, Anecd. Graec. Par* 3, 211, 20 Ἀπόλλων Οὔλιος, ὁ ποιῶν οὔλλειν, ἤγουν ὑγιαίνειν. Von einer Verehrung des Apollon Ulios bei den Milesiern berichtet auch *Maiandrios* bei *Macrob.* 1, 17, 21, und nach *Pherekydes ebend.* hatte Theseus bei seiner Fahrt nach Kreta Ἀπόλλωνι Οὐλίῳ καὶ Ἀρτέμιδι Οὐλίᾳ für glückliche Heimkehr geopfert, *Mommsen, Feste der Stadt Athen im Altertum* 450; vgl. *Suid. Buttmann, Lexil.* 1, 190. [Höfer.]

Olistene (Ὀλιστήνη), Tochter des Ianus (s. d.), welche er mit seiner Schwester Kamise zeugte, Schwester des Aithex, *Drakon* aus Kerkyra b. *Athen.* 15, 692 e. *Hartung, Rel. d. Römer* 2, 227. [Stoll.]

Olites (Ὀλίτης) = Oneites (s. d.), Sohn des Herakles, *Schol. Soph. Trach.* 54. [Höfer.]

Olitos (Ὠλιτός) ὁ Νηρεὺς ἥρως, *Hesych.* und *Phavorin.* s. v. [Höfer.]

Olivarius, Beiname des Herkules in Rom mit einem Tempel oder Standbild an der porta trigemina (Bd. 1 Sp. 2916 f.), *Notitia urbis regionum XIV* bei *Jordan, Röm. Topogr.* 2, 559. Die Inschrift einer 1895 gefundenen Basis (*Notizie d. scavi* 1895 458) ergänzt *Petersen, Röm. Mittheil.* 11 (1896), 99 zu *Hercules invictus cognominatus vulg]o · Olivarius · Opus · Scopae · Minoris.* Die Inschrift selbst ist abgebildet *Röm. Mitth.* 12 (1897), 57, s. daselbst 56 ff., vgl. 144 ff., *E. Loewy, Scopa Minore ed il simulacro di Ercole Olivario.* Über die Bedeutung des Beinamens Olivarius selbst vgl. Bd. 1 Sp. 2960 Z. 24 ff. und die dort angeführte Litteratur. [Höfer.]

Olizone (Ὀλιζώνη), Tochter des Phineus, Gemahlin des Dardanos, *Dictys* 3, 5. 4, 22; sonst heifst die Gemahlin des Dardanos Bateia (s. d.) oder Arisbe (s. d.) [Höfer.]

Ollogabiae, Beiname der Rheinischen Matronen auf zwei fragmentierten Inschriften des Mainzer Museums. Die eine (oberer Theil eines Altars aus Kalkstein) in Kastel gefundene lautet: *Ollogabiabus Anuva Messo* . . .; auf der anderen sind von dem Namen der Göttinnen nur die Buchstaben OLLOC . . . erhalten. *Körber, Römische Inschriften des Mainzer Museums. Dritter Nachtrag zum Beckerschen Katalog* (Mainz 1897) p. 11 nr. 5 u. 6 (vgl. *Korrespondenzblatt der Westd. Zeitschr.* 15, 1896 Sp. 200. 201). Der Zusatz Matronae fehlt hier wie in anderen Fällen (z. B. *Gabiae* neben *Matronae Gabiae*). Vgl. *Alagabiae* (Matronae) und *Ollototae* (Matres). [M. Ihm.]

Ollototae, keltischer Beiname der Matres auf einem in Binchester, dem alten Vinovia, gefundenen Votivaltar: *I(ovi) o(ptimo) m(aximo) et Matribus Ollototis sive transmarinis Pomponius Donatus b(ene)f(iciarius) co(n)s(ularis) pro salute sua et suorum v. s. l. m.* Zahlreiche Litteratur: *The Illustrated Lond. News* 98 (1891) p. 775. *Grienberger, Korrespondenzblatt d. Westd. Zeitschr.* 10 (1891) p. 204 ff. *Ihm, Bonner Jahrb.* 92 p. 256 ff. *Hooppell, Journal of the British Archaeological Association* 1891. Sept. p. 268 (vgl. *Wochenschrift f. klass. Philol.* 1892 nr. 4 p. 108). *R. Mowat, Proceedings of the Society of Antiquaries of Newcastle-upon-Tyne* vol. V 1891 nr. 16 p. 127 ff. (mit Abbildg. p. 128. vgl. die *Proceedings* p. 36 ff. und *Archaeologia Aeliana* 14 p. 225 ff.). *Schuermans, Bulletin des commiss. royales d'art et d'archéol.* 1892 p. 400. *Haverfield, Archaeological Journal* 1892 p. 196 ff. 1894 p. 292 (Sep.-Abz. p. 18). Den Beinamen *Ollototae* (= *Ollotoutae*) hat *Grienberger* (a. O.) durch Annahme eines keltischen auf dem Festland anzusetzenden (daher *transmarinae Matres*) Volksstammes wohl befriedigend erklärt. *Ollotouti* (*oll* + *tut*) würde danach 'Gesamtleute', 'Allmänner' bedeuten, gerade wie *Mediotouti* (vgl. die *Matres Mediotautehae, Bonn. Jahrb.* 83 p. 19. 146 nr. 280) 'Mittelvolk'. Abzuweisen ist der Versuch von *Whitley Stokes* (*Revue celtique* 12, 1891 p. 410), welcher *allototis* statt *ollototis* lesen will, bewogen durch kymr. *alltûd* (= was einem anderen Lande gehört, vgl. *Glück, Keltische Namen bei Caesar* p. 27). Ebenso verlangt *Haverfield* (*Korrespondenzblatt d. Westd. Zeitschr.* 10, 1891 p. 255) für *ollototae* „eine sich mit *transmarinae* einigermafsen deckende Bedeutung", während *Mowat* unter Verweisung auf die *Matres omnium gentium C. I. L.* 7, 887 in *Ollototae* eine Übersetzung von *omnium gentium* (= *Matres totius gentis* oder *Matres ad universam nationem pertinentes*) erblicken möchte. Der nämliche Beiname *Ollototae* steckt abgekürzt in zwei anderen, ebenfalls aus Binchester stammenden Inschriften *C. I. L.* 7, 424 (der Dedikant ist gleichfalls *beneficiarius consularis*) und 425. Der zweite Bestandteil des Namens kehrt in vielen keltischen Worten wieder (Ambitoutus, Totia, Tutia u. s. w.), mit dem ersten vergleiche man z. B. *Ollogabiae, Ollodagus* (*Korrespondenzblatt d. Westd. Zeitschr.* 1892 Sp. 103). [M. Ihm.]

Olloudius, Beiname des keltischen Mars. Inschrift aus Antipolis ('lamina aenea urnae imposita') *C. I. L.* 12, 166: *Vigilia Metia Massae filia Marti Olloudio v. s. l. m.* Eine andere ('anaglyphum votivum') in Custom Scrubs (beim alten Durocornovium) gefundene lautet *C. I. L.* 7, 73 *Marti Olludio.* Die Lesart von *C. L. L.* 12, 167 ist unsicher. [M. Ihm.]

Olmeios (Ὀλμειός), Sohn des Sisyphos, nach dem der gleichnamige Flufs in Boiotien benannt sein sollte, *Schol. Hesiod. Theog.* 6. *Phavorin.* s. v. Ὀλμειός. Vgl. Almos. Halmos. [Höfer.]

Olmos (*Paus.* 9, 24, 3. *Schol. Il.* 2, 511. *St. Byz.* Ὄλμωνες) s. Almos und Halmos u. vgl. Olmeios.

Oloe (Ὀλοή), Beiname der Moira, Belegstellen bei *Bruchmann, Epitheta deorum*; ferner *Bakchylides* 5, 121; vgl. *Eust.* ad *Hom. Il.* 1254, 17: μοῖρα δὲ πάντων ὀλοὴ πρὸς διαστολὴν εἴρηται μοίρας ἑτεροίας, ἀφ' ἧς καὶ εὔμοιρία. [Höfer.]

Oloitrochos (Ὀλοίτροχος), nach *Büchelers* Verbesserung für das handschriftliche Ὀλοίροχος, Freier der Penelope aus Zakynthos, *Apollod. Epit.* 7, 29 ed. *Wagner.* [Höfer.]

Olootat? (Ὀλοώτατ?). Bei *Hom. Od.* 4, 442, wo erzählt wird, wie den Menelaos der Geruch der Robben peinigte (τεῖρε γὰρ αἰνῶς φωκάων ἁλιοτρεφέων ὀλοώτατος ὀδμή), will *Herm.*

Brunnhofer, Homerische Rätsel 91 ff. statt ὀλοώτατος schreiben Ὀλοώτατος, als Genetiv zu dem Gottesnamen Ὀλοώτατ = iranisch Haurvatât (Haurvat) = neupersisch Chordad = griech. Proteus. Wer weiteres über diese mehr als phantastische Interpretation zu wissen wünscht, lese es bei *Brunnhofer* selbst nach. [Höfer.]

Olos (Ὦλος), einer der Kerkopen. Das Nähere in d. Art. Kerkopen Bd. 2 Sp. 1169, 22 ff. 1170, 53 ff. [Höfer.]

Olus. Das Haupt eines gewissen Olus soll bei der Grundsteinlegung des kapitolinischen Iuppitertempels gefunden und von einem etruskischen Seher als Zeichen der künftigen Weltherrschaft der Fundstätte erklärt worden sein, *Arnob. adv. nat.* 6, 7. *Servius Comm. in Verg. Aen.* 8, 345. *Chron. Vindob. ed. Mommsen* p. 645, weitere Stellen der Klassiker und einen ausführlichen Bericht über die Sage s. bei *Schwegler, Röm. Gesch.* 1, 2 p. 771 f. Anm. 3. 4, vgl. auch *De Vit, Onom. totius Latinitatis* 2 p. 118. *Daremberg et Saglio, Dict. des ant. gr. et rom.* 1 p. 901 Anm. 4. Einen Aufsatz voll des blühendsten Unsinns hat darüber *Francesco Orioli, Sopra l'antica leggenda del capo trovato nelle fondamenta del Campidoglio, Ann. d. Inst. di corr. arch.* 4 (1832) p. 31—60 geschrieben. *Liebrecht* bespricht die Sage in seinem Aufsatz „Die vergrabenen Menschen" (*Zur Volkskunde* p. 284—296), worin er über den Brauch handelt, lebendige Menschen oder ein Menschenhaupt zu vergraben, „um so Abwehr von Feinden oder Sicherung gegen sonstigen Schaden zu erlangen". Er vergleicht (p. 289 f.) mit der römischen Sage die walisische vom britischen König Bran, dessen Haupt auf seinen Befehl auf dem weifsen Berge, dem heutigen Towerhill, in London begraben wurde, wo es der Insel so lange Schutz gegen Einfälle von der See her gewährte, als es unausgegraben in der Erde ruhte, und bemerkt hinsichtlich des caput Oli: „Dafs sich der Besitz der Weltherrschaft an dies sowie an das Kapitol knüpfte, ist sicher nur eine spätere Auslegung: ursprünglich wird die Begrabuug desselben wohl nur die Abwehr solcher Angriffe zum Zweck gehabt haben, wie das auf dem weifsen Berge beigesetzte Haupt Bran's." Wie mit der Wiederaufgrabung des Hauptes des Bran, führt er weiter aus, der schützende Zauber gebrochen war, so ging auch mit der des Hauptes des Olus „die Macht der früheren Herren des betreffenden Gebiets zu Grunde und fiel den Findern des Hauptes zu" (p. 291). Von *Jordan* (*Topographie der Stadt Rom im Altertum* 1, 2 p. 11, vgl. 1, 1 p. 180 Anm. 46 und *Schwegler* a. a. O. p. 793) wird die Sage vom Haupte des Olus als „ein aus dem Namen des Hügels geschöpfter etymologischer Mythus" erklärt. [Drexler.]

Olybri, Olybrios? (Ὄλυβρι, Ὀλύβριος?). Eine in Rom gefundene Weihinschrift lautet Διὶ Ὀλύβρι[ω?] τοῦ Κιλίκων ἔθνους τῆς λ(αμπροτάτης) μ(ητροπόλεως) Ἀναζαρβέων, *Henzen, Bull. mun.* 3 (1875), 98. *C. I. L.* 6, 2823. *Kaibel, Inscr. Graec. Sic. et Ital.* 991. Der Name hängt, wie *Kaibel* a. a. O. gesehen hat, mit Olymbros (s. d.) zusammen. *Usener, Götternamen* 349 ff. handelt über die menschlichen Eigennamen, die aus den Kultnamen persönlicher Götter abgeleitet sind und Zeugnis für die Verbreitung des Kultus dieser Götter ablegen. An die von *Usener* gesammelten Beispiele ist anzureihen der Name Olybrios, der überaus häufig begegnet (Belegstellen bei *Pape-Benseler* und *de Vit, Onomasticon* s. v. Olybrius) und das Fortleben des Kultus des Zeus Olybrios oder vielmehr des Olybrios als selbständigen Gottes bezeugt. [Höfer.]

Olyktor (Ὀλύκτωρ), Gigant vom pergamenischen Zeusaltar, *M. Mayer, Giganten u. Titanen* 253. *Fränkel, Die Inschriften von Pergamon* 117 p. 66. [Höfer.]

Olymbros (Ὄλυμβρος), Sohn der Gaia und des Uranos, Bruder des Adanos, des Gründers von Adana in Kilikien, des Ostasos, Sandes, Kronos, Iapetos und der Rhea, *Steph. Byz.* Ἄδανα. *Salmasius* hatte Ὄλυμπος für Ὄλυμβρος vermutet, was *M. Mayer, Giganten und Titanen* 55, 11 (vgl. *Schömann, Opusc. acad.* 2, 121, 47 billigte) doch ist die Richtigkeit der Überlieferung durch den inschriftlich bezeugten kilikischen Beinamen des Zeus Olybri(os) [s. d.] erwiesen. [Höfer.]

Olympia (Ὀλυμπία), 1) Tochter des Arkas, Gattin des Peisos, Eponyme des eleischen Olympia, *Etym. M.* 623, 16. Das Haupt der Heroine, die durch Beischrift kenntlich ist, erscheint auf Münzen von Elis, *Stanhope, Olympia* pl. 17. *Head, Hist. num.* 356. *Poole, Catal. of greek coins Peloponnesus* 66, 70 pl. 13, 1. *Gardner, The types of greek coins* 134 pl. 8, 27. *Zeitschr. f. Numismat.* 2, 266. *Imhoof-Blumer, Münzen Akarnaniens* 63, 68. Auch erscheint Olympia in ganzer Figur, als geflügelte Jungfrau, sitzend oder eilend, mit einem Stabe oder Kranze, *Götting. Gel. Anz.* 1827, 168. *O. Müller, Archäol. d. Kunst*[2] 623; vgl. auch *Walters, Catal. of the greek vases in the Brit. Mus.* 4 (1896), 271 p. 126 u. d. Art. Olympias. — 2) Olympia als Götterbeiname s. Olympiai Theai. [Höfer.]

Olympiai Theai (Ὀλύμπιαι θεαί), das weibliche Seitenstück zu den Ὀλύμπιοι θεοί (s. d.) und mit diesen vereinigt bei *Arist. Thesm.* 332. *Orakel* bei *Dem. or.* 43, 66 p. 1072; vgl. *or.* 21, 15 p. 531 θεοῖς Ὀλυμπίοις πάντεσσι καὶ πάσαις. *Menand.* 287 und die Parodie bei *Arist. av.* 865: εὔχεσθε τῇ Ἑστίᾳ τῇ ὀρνιθείῳ καὶ τῷ ἰκτίνῳ τῷ ἑστιούχῳ καὶ ὄρνισιν Ὀλυμπίοις καὶ Ὀλυμπίῃσι πᾶσι καὶ πάσῃσιν. Vgl. *Schömann, Opusc. acad.* 2, 89, 55 u. d. A. Olympias nr. 2. Im besonderen führen den Beinamen Olympia 1) Hera in Olympia, *Paus.* 5, 14, 8; s. Hera 2079. *Treu, Ausgrabungen zu Olympia* 3, 1 ff. *Curtius, Gesammelte Abh.* 2, 49. *Puchstein, Arch. Jahrb.* 11 (1896), 67 ff. Vgl. Olympias 2 c. — 2) Aphrodite in Sparta, *Paus.* 3, 12, 11. 13, 2. *M. Mayer, Giganten und Titanen* 147. *Wide, Lakonische Kulte* 9. 140; vgl. die Aphrodite Ὀλύμπιος in Lykien, *Proklos hymn.* 5, 3. — 3) Ge in Athen, *Paus.* 1, 18, 7. *Plut. Thes.* 27, wo mit *E. Kuhnert* (Art. Gaia Bd. 1 1573 Sp. 26) statt τῆς Ὀλυμπίας ἱερόν zu lesen ist Γῆς Ὀ. *v. Wilamowitz, Homer. Unters.* 209, 6. *v. Prott, Athen. Mitth.* 23 (1898),

210 f. — 4) der Demeter, *Skolion* (3 *Bergk*[4] p. 644) bei *Athen.* 15, 694 c. — 5) der Artemis auf einer Weihinschrift aus Eretria, *Ἐφημ. ἀρχ.* 1892, 141, 9, wo der Name von dem dortigen Berge Olympos (heute *Ἔλυμπος*) abzuleiten sein wird. — 6) der Eileithyia in Olympia, *Paus.* 6, 20, 2. *M. Mayer* a. a. O. *Treu* a. a. O. 16, 1. — 7) der Nike in Athen, *C. I. A.* 3, 245. *I. R. Wheeler, Papers of Amer. School* 1, 157 und d. A. Nike Sp. 311, 29 ff. Vgl. auch *Pind. Pyth.* 7, 14. [Höfer.]

Olympias (*Ὀλυμπιάς*), **1**) die personifizierte Göttin der olympischen Festfeier, war dargestellt auf dem Gemälde des Aglaophon, zusammen mit Pythias den im Schofse der Nemea sitzenden Alkibiades bekränzend, *Satyros* bei *Athen.* 12, 534 d. *O. Müller, Archäol. d. Kunst*[2] 330, 5 p. 496. *Imhoof-Blumer, Münzen Akarnaniens* 63. — **2**) Beiname der Göttinnen, *Hesiod* bei *Paus.* 9, 40, 6. *Soph. Aiax* 882; und zwar a) der Musen, *Hom. Il.* 2, 491. *Hymn. Merc.* 450. *Hes. Theog.* 25. 52. 966. 1022. *Solon. fr.* 13, 51 *Bergk*[4]. *Arist. av.* 781. *Varro de l. L.* 7, 20, — b) der Charites, *Arist.* a. a. O. — c) der Hera, *Nonn. Dion.* 7, 128; vgl. Olympiai Theai 1. — d) der Selene, *Nonn.* a. a. O. 28, 230. — e) der Rhea, *Anth. Pal.* 6, 219. Vgl. Olympiai Theai. — [**3**) verdient auch Olympias, die Mutter Alexanders des Grofsen, eine Erwähnung. Eine Goldmünze zeigt im Obv. das Haupt der Olympias, im Rev. die Aufschrift ΟΛΥΜΠΙΑΔΟΣ und eine Schlange, *Zeitschr. f. Num.* 3 p. 56, *Head, H. N.* p. 211; eine Bronzemünze im Obv. das Haupt Alexanders des Grofsen (ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ), auf dem mit der Umschrift ΚΟΙΝΟΝ ΜΑΚΕ(ΔΟΝΩΝ)ΝΕΩΚΟ. versehenen Rev. Olympias auf dem Lager die Hand ausstreckend gegen eine sich emporrichtende Schlange, *Imhoof-Blumer, Monn. Gr.* p. 61 nr. 3. Die gleiche, nicht selten von der Beischrift OLYMPIAS REGINA begleitete Reversdarstellung zeigen Kontorniaten mit dem Haupte Alexanders des Grofsen oder verschiedener römischer Kaiser im Obv., *Eckhel, D. N. V.* 8 p. 290. *J. Sabatier, Descr. gén. des médaillons contorniates* p. 95, Pl. 14 nr. 13—15. *Catalogue des méd. contorn. réunis par M. P. Charles Robert.* Paris 1879 p. 10 nr. 1. 2. *Cohen, Méd. imp.* 8[2] p. 278 f. nr. 35—40. p. 289 f. nr. 128. 129. p. 302 f. nr. 243—245. p. 311 nr. 316. Die Typen beziehen sich auf die Sage, nach welcher ein Gott in Schlangengestalt der Vater des grofsen Makedoniers wurde. Den Anlafs zu dieser Sage bot wohl die Gewohnheit der dem bakchischen Orgiasmus ergebenen Makedonerinnen, zahme Schlangen zu unterhalten, *Plutarch, Alex.* c. 2. *Lucian, Alex. s. Pseudomantis* c. 7. *Rapp, Die Beziehungen des Dionysoskultus zu Thrakien u. Kleinasien* p. 8. 14, vgl. das Basrelief von Palatitza bei *Heuzey et Daumet, Miss. arch. de Macédoine* Pl. 13, 1 p. 217. Die Stellen der Alten über die Zeugung Alexanders durch einen Gott — seitdem Alexander von den Priestern des Zeus Ammon als Sohn des Gottes begrüfst worden, wird gewöhnlich Ammon genannt — in Schlangengestalt hat mit gewohnter Sorgfalt gesammelt *Stephani, Die Schlangenfütterung der orphischen Mysterien Silberschale im Besitze Seiner Erlaucht des Grafen Grigori Stroganoff.* St. Petersburg 1873. 2°. p. 9 Anm. 7. p. 11 ff. Anm. 3. Zufügen kann man ein Grabepigramm aus Alexandria (*Rev. Arch.* n. s. 40 p. 168. 3[e] sér. 1 p. 196), welches von Alexander sagt: *ὃν τίκτεν Ἄμμων θέμενος εἰς ὄφιν μορφήν.* Auch *Antipaters Epigramm Anth.* 9, 241 spielt, wie *Wolters, Rhein. Mus.* N. F. 41. p. 345 zeigt, auf die Sage an:

Βουκόλος ἔπλεο Φοῖβε, Ποσειδάων δὲ καβάλλης,
Κύκνος Ζεύς, Ἄμμων δ' ὠμφιβόητος ὄφις.

Vgl. auch die aus Ägypten stammende Bronze in der ägyptischen Sammlung des *Ἐθνικὸν Μουσεῖον* in Athen, welche Zeus Ammon in einen Schlangenleib auslaufend darstellt, *Kavvadias, Ἐφημ. ἀρχ. Περ.* 3. 1893 Sp. 187—192, Taf. 12. 13. Nach *Pseudo-Callisthenes* ist es nicht Ammon selbst, sondern der letzte einheimische König Ägyptens Nektanebos, welcher als Astrolog nach Pella geflüchtet und, von Liebe zur Olympias erfafst, als Philipp sich auf einem Kriegszuge befand, in wechselnden Gestalten, u. a. auch in der einer Schlange der Königin, welche vermeint, es mit Ammon zu thun zu haben, beiwohnt, *J. Zacher, Pseudo-Callisthenes* p. 114. *Pseudo-Callisthenes* ed. *Car. Müller* c. 5—7. *The history of Alexander the Great, being the Syriac version of the Pseudo-Callisthenes ed. by Ernest A. Wallis Budge.* Cambridge 1889 c. 4—7. Als Philipp, aus dem Feldzuge zurückgekehrt, trotz eines ihm durch Nektanebos gesandten Traumes, der ihn über den göttlichen Ursprung der Schwangerschaft der Königin aufklären soll, Argwohn gegen diese äufsert, verwandelt sich Nektanebos in eine gewaltige Schlange und naht in dieser Gestalt während eines Gastmahls vor den Augen des Hofes und des Königs der Olympias und liebkost sie, so dafs dem Philipp jeder Argwohn schwindet, *Pseudo-Callisthenes* c. 10. *The history of Alexander* c. 10. [Drexler.] [Höfer.]

Olympioi Theoi (*Ὀλύμπιοι θεοί*), die olympischen d. h. die auf dem Olympos wohnenden Götter, *Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες*, *Hom. Il.* 1, 18. 15, 115. *Od.* 20, 79. *Hymn. Apoll.* 112. *Hesych: Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες· οἱ τὸν Ὄλυμπον κατοικοῦντες θεοί*, oder *πάντες ὅσοι θεοί εἰσ' ἐν Ὀλύμπῳ*, *Hom. Il.* 5, 877 oder *θεοί, οἳ Ὄλυμπον ἔχουσιν*, *Hom.* 5, 890. Vgl. *οἱ θεοὶ πάντες οἱ ἐν Ὀλύμπῳ*, *Julian. or.* 7 p. 303 *Hertlein.* Die *Ὀλύμπιοι θεοί* sind gleichbedeutend mit den *θεοὶ οὐράνιοι* (*Hesych: Ὀλύμπιος· οὐράνιος*), den Himmelsbewohnern; denn der Olympos (s. d.) ist der himmlische Sitz und insofern mit dem Himmel gleichbedeutend, *Preller-Robert* 115. *M. Mayer, Gig. u. Titanen* 146. Dagegen nennt *Artemidor* 2, 34; vgl. 5, 94 die *θεοὶ Ὀλύμπιοι* auch *αἰθέριοι* und scheidet von ihnen die *οὐράνιοι*, zu denen er den Helios, die Selene, Wind- und Wolkengottheiten u. s. w. rechnet. Die olympischen stehen im Gegensatz zu den chthonischen Göttern, *Plat. leg.* 4, 717 a; vgl. d. A. Heros Bd. 1 Sp. 2452, Z. 50 ff. und *Theopompos* im *Schol. Arist. ran.* 218 *ἔθυον οὐδενὶ τῶν Ὀλυμπίων θεῶν, Ἑρμῇ δὲ χθονίῳ*

κ.τ.λ. *Ὀλύμπιοι, Χθόνιοι, Ὑποχθόνιοι, Porphyr. de antr. nymph.* 6. Vgl. *Preller, Demeter und Persephone* 184 f. *K. F. Hermann, Gottesdienstl. Altertümer*[2] 13, 5, 6. Den olympischen Göttern opferte man nach *Etym. M.* 468. *Schol. Pind. Isthm.* 3, 10. *Proklos* zu *Hes. op.* 763 in der Frühe des Tages, während den unterirdischen Nachmittags, Abends oder gar des Nachts geopfert wurde, *K. F. Hermann* a. a. O. 29, 1; vgl. auch *O. Müller, Aeschylos Eumeniden* 180. Ihnen und den Zeus Olympios wurde bei jeder Mahlzeit von dem ersten Krater, der gemischt wurde, eine Spende ausgegossen, *Schol. in Plat. Phileb.* p. 916 *Baiter. Pollux* 6, 15. Sie sind für die Menschen die Geber aller guten Gaben, *τῶν θεῶν τοὺς μὲν τῶν ἀγαθῶν αἰτίους ἡμῖν ὄντας Ὀλυμπίους προσαγορευομένους*, *Isokr.* 5, 117 und dazu *Rohde, Psyche* 249, 1. *Iulian ep.* 51. *Beer, Heilige Höhen der alten Griechen und Römer* 2 f. 8, die Schützer der Städte, *οἱ τὴν πόλιν ἔχοντες θεοί*, *Plato leg.* a. a. O., denen die Menschen zum Danke dafür Ehre erweisen und Tempel und Altäre errichten, *Ael. hist. an.* 10, 21. *Porphyr. de antro nymph.* 6. „Zu den Göttern erhoben werden" heifst *τοῖς Ὀλυμπίοις ἐγγράφεσθαι*, *Ael.* a. a. O. 14, 28, und „einem göttliche Ehre erweisen": *ὡς ἕνα τῶν Ὀλυμπίων σέβεσθαι*, *Plut. Quaest. Graec.* 29. Vgl. auch *F. v. Adrian, Der Höhenkultus asiat. u. europ. Völker* 27 f. *Rud. Beer, Heilige Höhen d. alten Griechen u. Römer* 2 ff. *E. Curtius, Altertum und Gegenwart* 1, 211. *O. Müller, Eumeniden* 182 f. — Es findet sich *Ὀλύμπιος* in folgenden Verbindungen:

Ὀλύμπιοι θεοί, *Pind. frgm.* 75, 1 *Bergk.*[4] *Soph. Phil.* 315. *Arist. Thesm.* 960. *Nik. Eugen.* 2, 52. *Dem. or.* 21, 15 p. 531. *or.* 43, 66 p. 1072. *Isaios* 6, 58. Beim Schwur: *πρὸς θεῶν Ὀλυμπίων*, *Lys. or.* 13, 95. 19, 34. 54.

θεοὶ Ὀλύμπιοι, *Alkaios frgm.* 11. *Hippon. frgm.* 30 a. *Aesch. Suppl.* 148. *Kirchh.* 948 981. *Choeph.* 765. *Eum.* 73. *Demosth. or.* 43, 66 p. 1072. *Artemidor* 2, 35. *Menand.* 287.

Ὀλύμπιοι, *Hom. Il.* 1, 399. 20, 47. *Aesch. Eum.* 608. *Pind. Ol.* 2, 25 (45). *frgm.* 96, 3. *Archil. frgm.* 74, 2. *Schol. Arist. nub.* 247. *Luc. Tragodop.* 97. Bei *Plat. leg.* 727 e; vgl. *Procl. ad Plat. Tim.* p. 344 d. 345 d *οὐδὲν . . γηγενὲς Ὀλυμπίων ἐντιμότερον* ist *Ὀλυμπίων* wohl neutral aufzufassen.

οἱ Ὀλύμπιοι, *Ael. hist. an.* 14, 28. *Iulian. ep.* 77 p. 602, 9. *Palaeph.* 20. *Plut. Quaest. Graec.* 23.

οἱ Ὀλύμπιοι θεοί, *Iulian. ep.* 51. 77 p. 602, 26. *Porphyr.* a. a. O. *Schol. in Plat. rempubl.* 1 p. 925 *Baiter. Artemidor.* 2, 33 a. E. *Proclus ad Plat. Tim.* p. 26 f.

οἱ θεοὶ οἱ Ὀλύμπιοι, *Arist. Thesm.* 331. *Av.* 1202. *Ael. hist. an.* 14, 28; beim Schwur *μὰ (νὴ)*, *Aesch. advers. Ctes.* 77, 228) *τοὺς θεοὺς τοὺς Ὀλυμπίους*, *Isaios* 8, 29. *Aesch.* a. a. O. 58, 182.

Neben *θεοὶ Ὀλύμπιοι* findet sich auch *δαίμονες Ὀλύμπιοι*, *Solon fr.* 36, 2 *Bergk*[4]. *Lehrs, Popul. Aufsätze* 124 Anm.

Inschriftlich erhalten ist eine Weihung aus Aigina: *Ὀλυμπίοις θεοῖς*, *C. I. G.* 2, *add.* 2140 a[12] p. 1016, aus Thrakien (Umgegend von Sofia): *Ὀλυμπίοις θεοῖς*, *Arch. Epigr. Mitth. a. Oesterr.* 15 (1892), 94, 12, aus Olympia: *τοὺς Ὀλυμπίους θεούς*, *Dittenberger-Purgold, Die Inschr. von Olympia* 53, 4 vgl. 561: *Διὶ Ὀλυμπίῳ καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς* (s. Olympios). Vgl. auch die Inschrift von Nisyros: [*πάντας*] *τοὺς ἐν Ὀλύμ[πῳ θεοὺς καὶ πάσας*, *Inscr. Graec. Insul. Mar. Aeg.* 3, 98. [Mehrere Widmungen an die *θεοὶ Ὀλύμπιοι* von Karsbazar in Kilikien verzeichnen *Heberdey* und *Wilhelm, Reisen in Kilikien, Denkschrift. d. K. K. Ak. d. Wiss. Phil.-Hist. Cl.* 44. 1896. Abh. VI p. 32 nr. 74. 75. 77. Aus Olympos haben *R. Heberdey* und *E. Kalinka, Bericht über zwei Reisen im südwestlichen Kleinasien, Denkschr. d. Ksl. Ak. d. W. Phil.-Hist. Cl.* Bd. 45. Wien 1897. Abh. 1 p. 34 nr. 42 eine Grabinschrift mitgeteilt mit der gegen einen fremden Benutzer der Grabstätte gerichteten Schlufsformel: *ἢ ὁ ἐνκηδεύσας τινὰ ἐκτείσει | θεοῖς Ὀλυμπίοις Διὶ καὶ Ἡφαί|στῳ (δηνάρια) αφ'*. Hier kann *θεοὶ Ὀλύμπιοι* kaum etwas anderes bedeuten als die Hauptgottheiten der Stadt Olympos, obwohl das Ethnikon von Olympos sowohl sonst als auch in derselben Inschrift (bei Bezeichnung der Herkunft der Eigentümer des Grabes) *Ὀλυμπηνός* lautet. Eine Gemme des Brit. Mus. zeigt die Versammlung der Götter im Olymp mit der Beischrift ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΘΕΩΝ ΕΝ ΟΛΥΜΠΩ, *A. H. Smith, A Cat. of engr. gems in the Brit. Mus.* London 1888 p. 135 nr. 1102 Pl. H. = *Rev. Arch.* 38 p. 143. Doch scheint mir die Echtheit des Steines nicht gesichert. Sowohl die ganze Gruppierung, als auch Einzelheiten, wie die Krone auf dem Haupte des Zeus, scheinen mir gegen den antiken Ursprung zu sprechen. Über „die olympischen Göttervereine in der griechischen Kunst" siehe die so betitelte Freiburger Dissertation von *August Herzog* vom Jahre 1884. Drexler.] [Höfer.]

Olympios (*Ὀλύμπιος*). Als der Herrscher (*θεῶν Ὀλυμπίων πάλμυς*, *Hippon.* 30 a.) oder der „Vater der olympischen Götter", *Archil. frgm.* 74, 2. *Aesch. Choeph.* 765. *Eum.* 608, mufste natürlich *Zeus*, der *μέγ' ἄριστος Ὀλυμπίων*, *Luc. Tragodop.* 97, vor allen den Beinamen Olympios erhalten, ein Beiname, der auch in die Kultsprache übergegangen ist, *Usener, Götternamen* 217 f. *H. D. Müller, Mythol. d. griech. Stämme* 1, 201. 248. Nicht vom Berge Olympos, sondern von einem angeblichen Lehrer des Zeus, mit Namen Olympos, leitet das Epitheton Olympios *Diodor* 3, 73 ab, und das *Etym. M.* 623, 12 ff. (vgl. *Jos. Antiqu.* 19, 8) von Olympia. Über die dem Zeus Olympios aus dem ersten Krater dargebrachte Spende s. Olympioi Theoi und *Schol. Pind. Isthm.* 6, 4. 10, wo nur Zeus O. genannt wird. Olympios findet sich in folgenden Verbindungen:

1) *Ὀλύμπιος*, *Hom. Il.* 2, 309. 8, 335. 24, 175; vgl. 1, 353. 508. *Od.* 1, 60. 4, 722. *Hesiod. op.* 472. 851. *Steph. Byz. Καπετώλιον*. *Schol. Hesiod. op.* 471. *Anonymus Laurentian.* in *Anecd. Graec.* ed. *Schoell u. Studemund* 1, 265, 77. 266, 62. *Athanas. or. adv. gent.* 16 p. 13 a.

2) *ὁ Ὀλύμπιος*, *Plut. Sull.* 19. *Luc. Peregr. Prot.* 4. *Clem. Alex. coh. ad gent.* p. 42 *Potter.* p. 137 *Migne*; vgl. *Soph. El.* 209: *θεὸς ὁ μέγας Ὀλύμπιος*.

3) *Ὀλύμπιος Ζεύς*, *Aesch. Eum.* 654. *Eur. El.* 782. *Paus.* 5, 14, 8. 10, 28, 6. *Athen.* 1, 3 e. *Steph. Byz.* Ὀλυμπία. *Clem. Alex. cohort. ad gent.* p. 46 *Potter*, p. 145 *Migne*, *Patrol.*

4) Ζεὺς Ὀλύμπιος, *Hom. Od.* 1, 27. 4, 74. *Hesiod. Theog.* 529. *Op.* 87. 243. *Theognis* 341. 851. *Solon frgm.* 13, 1. *Krates frgm.* 1, 1. *Eumelos* bei *Clem. Alex. Strom.* 6, 745 *Potter*, 221 *Migne*. *Kaibel*, *Epigr.* 1029 a. *Soph. Trach.* 275. *Paus.* 2, 5, 5. *Epigramm ebend.* 5, 24, 3. *Plut. Nik.* 14. *Arrian. Anab.* 1, 17, 5, vgl. *Δία Κρονίδαν Ὀλύμπιον ἀρχαγὸν θεῶν*, *Bakchylid.* 5, 179. Die Verbindung Ζεὺς Ὀλύμπιος ist auch auf den unten angeführten Inschriften und Münzlegenden die übliche.

5) Ζεὺς ἐπίκλησιν Ὀλύμπιος, *Paus.* 3, 9, 2. 12, 11. 14, 5.

6) ὁ Ὀλύμπιος Ζεύς, *Plato de republ.* 9, 583 b. *Paus.* 1, 18, 8. 5, 13, 11. 14, 4. 21, 8. *Strabo* 333. 353. *Plut. Sull.* 17. *Pseudo-Kallisth.* 1, 19. *Liban.* ed. *Reiske* 1, 120, 1. *Schol. Pind. Ol.* 1, 16. *Joh. Malalas* p. 90, 16 ed. *Bonn.*

7) Ζεὺς ὁ Ὀλύμπιος, *Thuk.* 3, 14. 5, 31.

8) ὁ Ζεὺς ὁ Ὀλύμπιος (vgl. ὁ θεὸς ὁ Ὀλύμπιος, *Dittenberger-Purgold*, *Die Inschr. von Olympia* 3, 2. 16, 2), *Thuk.* 2, 15. 5, 50. *Xenoph. Hell.* 3, 2, 26. 31. *Paus.* 1, 18, 6. 19, 1. 5, 13, 8. 11. *Arrian. Anab.* 1, 11, 1. *Liban.* ed. *Reiske* 1, 269, 2. *Clem. Alex. coh. ad gent.* p. 47 *Potter*, p. 148 *Migne*. Beim Schwur: μὰ (νή, *Aesch. adv. Timarch.* 34, 81) τὸν Δία τὸν Ὀλύμπιον, *Aesch.* a. a. O. 23, 55. 31, 76. *adv. Ktes.* 87, 255.

Der Kultus des Zeus Olympios war ursprünglich am Olympos an der Grenze von Thessalien und Makedonien heimisch und spricht sich, worauf *Preller-Robert* 121 hinweist, in dem Namen des Monats Dios (*C. I. G.* 2114, b; *Bischoff: De fast. Graecor. antiquis* p. 335 ff.) und in dem Namen der am Fuſse des Olympos gelegenen Stadt Dion aus. Der von hier aus sich verbreitende Kult fand hauptsächlich in Athen und Olympia Aufnahme, wo er bald den Kult der alten thessalischen Heimstätte verdunkelte. Von Athen und Olympia aus erhielten, wenn auch oft in später Zeit, andere griechische Staaten die Anregung zur Aufnahme des Kultus des Zeus Olympios und der nach ihm benannten (*θεὸς πάντως πάσης πανηγύρεως ἡγεμὼν καὶ ἐπώνυμος, οἷον Ὀλυμπίων Ὀλύμπιος Ζεύς*, *Dion. Hal. Rhet.* 1, 2) Festspiele, der Ὀλύμπια. Wir finden an folgenden Stätten den Kultus des olympischen Zeus:

Nordgriechenland.

Thessalien und Makedonien; vgl. ἔνθεν ἐπ' ὀλβίας χθονὸς Θεσσαλίας ἔκελσας ἄστη τέμενός τε Ὀλύμπιον Πιερίαν τε κλειτάν, *Delphischer Paian auf Dionysos*, *Corr. hell.* 18 (1895), 403 ff. v. 54. 21 (1897), 511: 1) Ὀλύμπια auf dem Berge Olympos, *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 599. — 2) Dion., ἐν Δίῳ .. τὸν ἀγῶνα τῶν Ὀλυμπίων ἐτίθεσαν, ὅν φασιν ἀρχαῖον εἶναι παρ' αὐτοῖς, *Dio Chrys. or.* 2 p. 19 *Dindorf*; vgl. *Steph. Byz.* Δῖον. *Diodor.* 16, 55. 17, 16. *Demosth. de fals. leg.* p. 401 und *Schol.* p. 421 *Dindorf*. *Heuzey, le mont Olympe et l'Acarnanie* 122 ff. *Babelon, Les rois de Syrie, d'Arménie* XI. Allgemein spricht das *Schol. Thuk.* 1, 126 von Ὀλύμπια ἐν Μακεδονίᾳ. Auf vielen makedonischen Münzen erblickt *Overbeck*, *Kunstmythol. Zeus* 104 „eine Übersetzung des olympischen Zeus ins Makedonische“. — 3) Beroia, Ὀλύμπια ἐν Βεροίᾳ, *C. I. A.* 3, 127. — 4) Aigai, Opfer an Zeus Ol. und Olympien, *Arrian. Anab.* 1, 11, 1. — 4) Thessalonike, Olympien auf einer Münze des Gordianus Pius, *J. H. Krause Olympia* 230; vgl. 219 f. *Head* 213.

Thrakien: 1) Anchialos ad Pontum: Διὶ Ὀλυμπίῳ, *Arch. Epigr. Mitth. a. Oesterr.* 10 (1886), 173, 2. *Dumont, Mélanges d'Archéol. et d'Epigraph.* p. 464 nr. 111 p. — 2) Nikopolis: zwei Weihungen an Zeus Ol. und Hera (Zygia) und Athene (Polias), *ebend.* 10 (1886), 242, 9. 15 (1892), 220, 110. *Pick, Die antiken Münzen von Dacien und Moesien* 336.

Mittelgriechenland.

Attika. In Athen 1) Ὀλυμπιεῖον (Ὀλύμπιον), *Thuk.* 2. 15; vgl. damit *v. Wilamowitz, Homer. Unters.* 209, 6. *v. Prott, Athen. Mitth.* 23 (1898), 211 f. *Milchhöfer, Philologus* 55 (1896), 178 *Plato Phaidr.* 227 b. *Andok. de myst.* 1, 16. *Paus.* 1, 18, 6 ff. *Luk. Ikarom.* 24 und *Schol.* p. 204. *Aristot. Polit.* 5, 9, 4. *Plut. Sol.* 32. *Strabo* 9, 396. 404. *Suet. Aug.* 60. *Liv.* 41, 20. *Spartian. vit. Adrian.* 13. *Chandler, Reisen in Griechenland* (Leipzig 1777) 37. *Baumeister, Denkm.* 177 f. *Louis Bevier: The Olympieion at Athens, Papers of the Amer. School* 1, 183—212. Über die neuesten Ausgrabungen vgl. *Athen. Mitth.* 22 (1897), 479. — 2) Ὀλύμπια, *Schol. Thuk.* 1, 126. *Steph. Byz.* s. v. Καπετώλιον. *Hesych.* Ὀλύμπια. *Schol. Pind. Nem.* 2, 23. Ὀλύμπια ἐν Ἀθήναις, *C. I. G.* 1068. 5915. *Dittenberger, Inscr. Graec. Megaridis* 49. *Newton-Hicks, Anc. greek inscr. Brit. Mus.* 3, 611 p. 237. *C. I. A.* 2, 741 = *Dittenberger, Sylloge* 374, 3, 127. *Stengel, Griech. Kultusaltertümer*[2] 212 und die daselbst angeführte Litteratur. *Mommsen, Feste der Stadt Athen im Altertum* 465 ff. — 3) ἱερεὺς bez. φαιδυντὴς Διὸς Ὀλυμπίου *C. I. A.* 3, 243. 291; vgl. 928. 293. Weihung an den Zeus Olympios, *C. I. A.* 2, 1, 57 b p. 403. *C. I. A.* 2, 607 = *C. I. G.* 1, 99. *C. I. A.* 2, 162 c. p. 67. Vgl. auch *Köhler, Hermes* 1 (1866), 315. — 4) Kultbild des Zeus Olympios, *Paus.* 1, 18, 6. *Overbeck, Griech. Kunstmythol. Zeus* 63 und Fig. 10. *Beulé, Les monnaies d'Athènes* p. 336.

Chalkis auf Euboia, ἱερὸν τοῦ Διὸς τοῦ Ὀλυμπίου *C. I. A.* 4, 27 a, Z. 35. 62 p. 11 f. *Dittenberger, Sylloge* 10, 35. 62.

Boiotien: Thespiai, *Dittenberger, Inscr. Graec. Megaridis* u. s. w. 2192.

Megara: Ὀλυμπιεῖον mit einem von Theokosmos gefertigten Kultbild, *Paus.* 1, 40, 4. *Overbeck* a. a. O. 46. Das Olympieion kehrt auf zahlreichen Inschriften wieder, *Dittenberger* a. a. O. 1—14. 31. Vgl. auch *E. Curtius, Arch. Zeit.* 11 (1853), 380*.

Peloponnesos.

Korinth: ναὸς Διὸς Ὀλυμπίου, *Paus.* 2, 5, 5. 3, 9, 2. *Odelberg, Sacra Corinthia, Sicyonia, Phliasia* 4.

Sikyon: Ὀλύμπιον, *Paus.* 2, 7, 3.

Patrai: Διὸς ναὸς Ὀλυμπίου. *Paus.* 7, 20, 3.

Argolis: Epidauros: Ὀλύμπια, *C. I. A.* 3, 129. Ὀλύμπιον, *Cavvadias, Fouilles d'Epidaure* 35.

Sparta: ἱερὸν Διὸς ἐπίκλησιν Ὀλυμπίου, *Paus.* 3, 14, 5. Bild des olympischen Zeus und der olympischen Aphrodite, *Paus.* 3, 12, 11. *Wide, Lakon. Kulte* 9. 11 (und Anm. 2 = Lykaios? vgl. auch *Overbeck* a. a. O. 106).

Arkadien (wo Λύκαιον = Ὄλυμπος): Tegea: Ὀλύμπια *C. I. G.* 1515 = *Collitz* 1, 1232; vgl. ἐν ἀγῶσι τοῖς Ὀλυμπιακοῖς τῷ μεγίστῳ καὶ κεραυνοβόλῳ Διὶ ἀνατεθειμένοις, *Collitz* 1, 1231 = *Newton, anc. inscr. in the Brit. Mus.* 2 p. 11.

Olympia. Gründungssage: Zuerst soll der idaiische Herakles (*Diodor.* 5, 64; vgl. *Paus.* 8, 2, 2) den olympischen Agon angeordnet und Ὀλύμπια genannt haben, *Paus.* 5, 7, 7—9. *E. Curtius: Entwurf einer Geschichte von Olympia* in *Olympia* 1, 16 ff. Später, ungefähr nach fünfzig Jahren sei Klymenos, Sohn des Kardys und Abkömmling des idaiischen Herakles, von Kreta gekommen und habe den Agon zu Olympia begangen, nach ihm Endymion, Sohn des Aethlios (des personifizierten Wettkampfes! *K. O. Müller, Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie* 222); ein Menschenalter nach Endymion habe Pelops (vgl. *Schol. Clem. Alex. Protr.* p. 29 bei *Migne* p. 783) prächtiger als alle seine Vorgänger den Agon zu Ehren des olympischen Zeus begangen, nach diesem Amythaon, der Sohn des Kretheus, ferner Pelias und Neleus gemeinschaftlich, endlich auch Augeias und Herakles, der Sohn des Amphitryon, *Paus.* 5, 8, 1—4, 5, 1. 4. Vor Pelops nennt *Phlegon Trall. frgm.* 1 *Paradoxogr. Westermann* p. 205 und das *Schol. Plato respubl.* 5, 478 b. p. 930 *Baiter* noch den Peisos (Pisos), den Gemahl der Olympia (s. d.); bei *Euseb. Chron.* 1, 39 wird vor Endymion noch Epeios, vor Pelops noch Alexinos und Oinomaos genannt. Die auf dorischen Einfluſs (vgl. *O. Müller, Dorier* 1, 251. *H. D. Müller, Hist.-mythol. Untersuchungen* 82) zurück zuführende Erzählung von der Stiftung der Olympien durch Herakles, den Sohn des Amphitryon, findet sich ferner bei *Pind. Ol.* 2, 3. *Strabon* 8 p. 355, der daneben aber auch den idaiischen Herakles erwähnt. *Diod.* 5, 64. *Apollod.* 2, 7, 3. *Schol. Hom. Il.* 11, 760; vgl. *Schneider, Callimachea* 2, 573 frg. 383. *Schol. Pind. Ol.* 3, 20. 5, 10. *C. I. G.* 5984 = *Kaibel, Inscr. Graec. Sic. et Ital.* 1293, A. 64; vgl. *Arist. mir. ausc.* 51 (52). *E. Meyer, Gesch. d. Altert.* 2, 247 a. p. 374 und die dort angeführte Litteratur. Darstellung des ersten Opfers, welches Herakles nach Einsetzung der olympischen Spiele darbrachte: *Treu, Olympia* 4, 100, 694. Nach Herakles erwähnt *Paus.* 5, 8, 5 noch den Oxylos (s. d.) als Ordner der Olympien, die nach dessen Tode bis auf Iphitos nicht mehr begangen wurden, das Weitere s. u. Iphitos Bd. 2 Sp. 314, Z. 52 ff.; vgl. auch *E. Meyer* a. a. O. und 186 Anm. p. 287. Bei *Theophil.* ad *Autolyc.* 3, 29 ἡ ἀρχὴ τῶν ὀλυμπιάδων ἀπὸ Εὐφίτου (Ἰφίτου) ἔσχηκεν τὴν θρησκείαν, κατὰ δέ τινας ἀπὸ Λιμοῦ, ὃς καὶ Ἴλιος ἐπεκλήθη, will man Λινοῦ lesen, s. Bd. 2 Sp. 2060, 1, während *Otto, Add. ad Autol.* 364 die Worte κατὰ-Λιμοῦ als Glossem streicht. Ursprünglich waren, wenigstens nach der Anschauung des Altertums, die Olympien wie auch die andern groſsen Agone Leichenspiele für Heroen, die erst später, wie *Rohde, Psyche* 141 f., der auf *P. Knapp, Correspondenzbl. d. Württemb. Gelehrtenschul.* 1881, 9 ff. verweist, ausführt, höheren göttlichen Schutzherren geweiht worden sind, und so heiſsen die Olympien in den Versen der Pythia bei *Phleg. Trall.* a. a. O. ἔροτις καὶ ἔπαθλα θανόντι Οἰνομάῳ, und bei *Clem. Alex. Protr.* 29 *Potter* 112 *Migne* heiſst es: Πίσα . . . τάφος ἐστὶν ἡνιόχου Φρυγὸς καὶ τοῦ Πέλοπος τὰς χοὰς τὰ Ὀλύμπια . . . σφετερίζεται Ζεύς. *Zielinski, Philologus* 55 (1896), 580, 7 hält es für wahrscheinlich, daſs die Olympien oder ihr thessalisches Vorbild ursprünglich ἆθλα ἐφ' Ἡρακλεῖ gewesen sind, und daſs diese Auffassung erst durch die Apotheose des Herakles (s. d. Art. Olympios a. E.) in den Hintergrund gedrängt worden ist. Über die Olympien handelt ausführlich *Krause* a. a. O. 15—201. *Stengel* a. a. O. 169 ff. mit Litteraturangabe; für die neu gefundenen Inschriften genüge es auf den Index zu *Dittenberger-Purgold, Die Inschr. von Olympia* s. v. Ὀλύμπια hinzuweisen. Zum Unterschied von den in anderen Städten gefeierten Olympien heiſsen sie öfter Ὀλύμπια (τὰ) ἐν Πείσῃ, *C. I. G.* 1068. *Dittenberger, Inscr. Graec. Megar.* 79. *C. I. A.* 3, 128. 129. *Newton-Hicks, Anc. greek inscr.* u. s. w. 3, 609 p. 236. 4, 928. Ὀλύμπια τὰ ἐν Πείσῃ ἱερά *ebend.* 3. 615 p. 239. Ὀλύμπια τὰ μεγάλα τὰ ἐν Πείσῃ, *Corr. hellén.* 11 (1887), 80, 1. Vgl. auch die fragmentierte Inschrift aus Magnesia am Sipylos, auf der Ὀλύμπια τὰ μεγάλα erwähnt werden, Μουσ. καὶ βιβλ. τῆς εὐαγγ. σχολ. 5 (1885/86), 27 φε'. Die Bezeichnung Ὀλύμπια τὰ μεγάλα findet sich auch bei *Luk. Herod.* 1, wohl um die Pracht der Spiele zu bezeichnen, nicht, um sie von den kleineren alljährlich gefeierten (*Anecd. Graec. Siebenk.* p. 95. *Krause* 217 f.) zu unterscheiden. Für die zahlreichen Weihinschriften an den Zeus Olympios und die sonstigen Inschriften (neu kommt hinzu die in den *Jahresheften des österr. Instit.* 1 (1898), 198 mitgeteilte Inschrift ποττῶ Διὸρ τὠλυμπίω) genügt es gleichfalls auf den Index von *Dittenberger-Purgold* a. a. O. hinzuweisen, für das Kultbild des olympischen Zeus auf *Overbeck* a. a. O. 34 ff., *Curtius Olympia* 1, 44; vgl. *Friedländer, Der Zeus von Phidias auf den Münzen von Elis, Berl. Akad.* 1874, 498 ff. und vor allem auf *Wernicke, Arch. Anz.* 13 (1898), 177 ff., für die sogenannten Ζᾶνες s. *Curtius* a. a. O. 1, 45, für den Tempel (νηὸς τοῦ Διὸς τοῦ Οὐλυμπίου *Herod.* 2, 7) s. *Dörpfeld, Die Baudenkm. v. Olympia* = *Olympia* 2, 4 ff., für den groſsen Zeusaltar in der Altis, *Adler, Olympia* a. a. O. 2, 210 ff. Über das Orakel des Zeus O. in Olympia, *Bouché-Leclercq, Hist. de la divinat.* 2, 332 ff. *Stengel* a. a. O. 63.

Östliche Inseln und Kleinasien.

Naxos: Διὸς Ὀλυμπίου, *C. I. G.* 2, 2417.

Chios: Διὸς Ὀλυμπίου καὶ Ἡρακλέ(ο)υς,

Corr. hellén. 16 (1892), 325, 4; doch vielleicht nach *F. de Coulanges* a. a. O. aus Erythrai hierher verschleppt.

Lesbos (Mytilene), ἀγωνοθέτας . . Δίος Ὀλυμπίω, *Collitz* 1, 240.

Kypros: Zeus Olympios in Salamis, *Berl. philol. Wochenschr.* 1890, 807, wohl benannt nach dem Berge Olympos b. Salamis, *Strabo* 14, 682.

Delos. Nach *Phlegon* bei *Steph. Byz.* Ὀλυμπίειον *Paradoxogr. Westermann* 212, 21 gab es einen Ort dieses Namens auf Delos, eine Gründung der Athener, die wahrscheinlich, auch hierher den Kult des Zeus Ol. verpflanzt haben.

Thera: Διὶ Ὀλ. *Berl. philol. Wochenschr.* 1899, 1276.

Karien 1) Iasos: Weihinschrift Διὶ Ὀλυμπίῳ, *Corr. hellén.* 18 (1894), 22, 15. — 2) Antiocheia ad Maeandrum: Münzleg. Ζεὺς Ὀλύμπιος, *Mionnet* 3, 314, 62. *Head, Hist. num.* 520. — 3) Tralles: Ὀλύμπια ἐν Τράλλεσιν, *Anc. greek inscr. Brit. Mus.* 3, 615, p. 239. *Papers of the American School* 1, p. 110, nr. 11; vgl. 96, 2. 100, 6. *Sterrett* a. a. O. 102, 105, 8. 107, 9, vgl. ἡ Ὀλυμπικὴ σύνοδος *C. I. G.* 2, 2931. Münzleg. bei *Head* 555. Vgl. auch *Μουσ. καὶ βιβλ. τῆς εὐαγγ. σχολῆς* 2 (1875/76), 48. — 4) Mylasa. Ζεὺς Ὀλύμπιος und Ὀλύμπια, *Waddington* 363. 364. — 5) Tabai, Ὀλύμπια *Head* 532.

Jonien: 1) Milet: Διος Ὀλυμπίου Πεισεί[ον, *C. I. G.* 2, 2867. — 2) Branchidai: Ὀλύμπια, *Anc. greek inscr. Brit. Mus.* 4, 929. — 3) Ephesos: Ὀλυμπιεῖον: *Paus.* 7, 2, 9. Ὀλυμπείῳ Διί, *Anc. greek inscr. Brit. Mus.* 3, 556, p. 198. Ζεὺς Ὀλύμπιος, *Head* 498. *Mionnet, Suppl.* 6, 137, 386. *Catal. of greek coins Brit. Mus. Jonia* 75, 214. 93, 312. Ὀλύμπια τὰ ἐν Ἐφέσῳ, *Dittenberger-Purgold* a. a. O. 237, 6. *C. I. A.* 3, 127. 129. *Anc. greek inscr. Brit. Mus.* 3, 615 p. 239. — 4) Zwischen Klazomenai und Erythrai: Ζηνὸς Ὀλυμπί[ο, *Athen. Mitth.* 16 (1891), 286, 5; vgl. auch oben unter Chios. — 5) Smyrna, Ζεὺς Ὀλύμπιος, *Imhoof-Blumer, Griech. Münzen, Abhandl. d. Münchn. Akad.* 1890, 651, 353; derselbe Zeus heifst auf andern Münzen Ἀκραῖος, *Imhoof-Blumer, Mon. Gr.* 247, 131. *Müller, Descr. des monn. ant. au Musée Thorvaldsen* 196, 1484. 263, 116. Ὀλύμπια, *C. I. A.* 3, 127. *Marm. Oxon.* 3 p. 70. *Philostr. vit. Soph.* 1, 25, 9, vgl. 25, 3 *C. I. G.* 1720 und *Boeckh* das. *C. I. G.* 3201. 3208. 5913. *v. Sallet, Zeitschr. f. Numism.* 14 (1887), 8f.

Lydien. 1) Maionia: Ζεὺς Ὀλύμπιος, *Mionnet* 4, 64, 340—342. *Suppl.* 7, 365, 222. 224. *Eckhel, Doctr. num.* 3, 105. *Head* 550. *Leake, H. H. As. Greece* p. 77. *Imhoof-Blumer, Lydische Stadtmünzen* 93, 3. 94, 9. — 2) Magnesia (am Sipylos? oder am Maiandros?): Ὀλύμπια, *Vaillant, Numism. Imp. a. p. R. d. Gr. C. p.* p. 182 *Head* 551. — 3) Sardes: ναὸς Διὸς Ὀλυμπίου, *Arrian. Anab.* 1, 17, 5. — 4) Thyateira Ὀλύμπια *Mionnet Suppl.* 7 nr. 642. *M. Clerc, De rebus Thyatirenorum* 84, 4. — 5) Briula: Sitzender Zeus mit der Legende Βριουλειτῶν Ὀλύμπιος resp. Ζεὺς Ὀλύμπιος, *Imhoof-Blumer, Lyd. Stadtm.* 53, 3. 4. *Head* 548.

Mysien. 1) Auf dem mysischen Olympos ἱερὸν τοῦ Ὀλυμπίου Διός, *Mnaseas* im *Schol. Townleyan. Hom. Il.* 20, 234. — 2) Pergamon: ἱερεὺς Διὸς Ὀλυμπίου, *Fraenkel, Die Inschr. von Pergamon* 434 p. 298. Πρῶτα Ὀλύμπια ἐν Περγάμῳ, *Catal. of greek coins Brit. Mus. Mysia* 162, 348; ferner *C. I. G.* 2, 3676. *Mionnet* 2, 610, 626. *Suppl.* 5, 460, 1104. — 3) Kyzikos, Ὀλύμπια *C. I. G.* 2. 2810. 3676. *C. I. A.* 3, 129 *Head* 454; vgl. *Curtius, Berliner Akadem.* 1874, 12 f. *Ziebarth, Athen. Mitth.* 22 (1897), 414.

Bithynien. 1) Nikaia. Nach *Eust. ad Dionys. Per.* 409 hatten die Einwohner von Nikaia in Nachahmung der elischen Verhältnisse einen Flufs „Alpheios" und einige Berge „olympische" genannt und führten olympische Spiele auf. — 2) Prusa ad Olympum: Δία Ὀλύμπιον, *Mionnet* 2, 479, 375. *Head* 444. *Pick* a. a. O. 336, 3. — 3) Prusias ad Hypium: Weihinschrift Διὸς Ὀλυμπίου, *Athen. Mitth.* 12 (1887), 176, 7. 178, 8. *Hirschfeld, Berl. Akad. d. Wiss.* 1888, 868. — 4 Strafse von Gemlek nach Jalova: Διὶ Ὀλυμπίῳ καὶ Ἀστραπαίῳ καὶ Δήμητρι Καρποφόρῳ, *Corr. hell.* 17 (1893), 540, 17.

Phrygien. 1) Nakoleia: Ζεὺς Ὀλύμπιος, *C. I. G.* 3, add. 3847 b. p. 1081. — 2) Attaia (Attouda): Ὀ[λύμ]πια Ἡράκλεια Ἀδράστηα, *Corr. hell.* 1890, 239. *Ramsay, Cities . . . of Phrygia* 1, 169 sieht hierin Spiele, die nach Art der olympischen zu Ehren des Herakles und der Meter Adrastos (s. d. Art. Meter Bd. 2 Sp. 2849, Z. 60ff.) gefeiert worden seien. — 3) Laodikeia am Lykos: Ἀντώνηα Γέτεια Ὀλύμπια, *Athen. Mitth.* 23 (1898), 363f. s. jedoch auch Sp. 847 Z. 30ff.

Pamphylien. 1) Attaleia: Ὀλύμπια *Catal. of greek coins Brit. Mus. Lycia Pamphylia* 289, 25a. ἱερὸς Ὀλύμπιος οἰκουμενικός *Head* 583. — 2) Side: Ὀλύμπια, *Vaillant* a. a. O. p. 129. *Head* 587.

Kilikien. 1) Tarsos: Ὀλύμπια ἐν Ταρσῷ, *Anc. inscr. Brit. Mus.* 3, 611, p. 237. *Head* 617. — 2) Anazarbos, *Eckhel, Sylloge num. vet. anecd. thes. Caes.* 44. 45. *Doctr. num.* 3, 44. 45. *Head* 599.

Syrien. 1) Seleukeia Pieria: Ζεὺς Ὀλύμπιος, *C. I. G.* 3, 4458. — 2) Antiocheia bez. Daphne bei Antiocheia: Ὀλύμπια, *Athen.* 5, 194 c. d. *Ioh. Chrysost. ad Hebr.* 7. *homil.* 14 p. 826. *De S. Babyla* 2, 19 vol. 2 p. 562. 563 *Migne. Joseph. Ant. Ind.* 16, 5, 3. *Julian ep.* 27. *Liban. ed. Reiske* 1, 12, 4. 94, 7. 119, 17. 138, 8. 261, 4. 264, 15. 267, 9. 10. 269, 15. 274, 14. 17; vgl. 351, 8. 3, 333, 24. 334, 1. *Ammian. Marcell.* 22, 13, 1. *Iustin.* 39, 2, 5. *Overbeck* a. a. O. 58 f. *Babelon, Les rois de Syrie* u. s. w. XII. — 3) Damaskos: Ὀλύμπια, *Catal. of greek coins Brit. Mus. Galatia, Cappadocia and Syria* 288 nr. 32 pl. 35, 8.

Phoinikien. Tyros: Ὀλύμπια, *Mionnet* 5, 435, 661. 662. *Head* 674.

Sicilien etc. Afrika.

Sicilien. 1) Syrakus: Ὀλύμπιον (ἱερὸν Διὸς Ὀλυμπίου *Paus.* 10, 28, 6. *Plut. Nik.* 14), *Diod.* 13, 6. *Cic. de nat. deor.* 3, 34, 83. 35, 84). *Val. Max.* 1, 1 ext. 3. *Liv.* 24, 21. 33. *C. I. G.*

5367. 5369 = *Kaibel, Inscr. Graec. Sic. et Ital.* 7, 3. *Collitz* 3, 3230. 3232. *Baumeister* a. a. O. 1716. Vgl. auch *K. O. Müller, Prolegomena zu einer wissenschaftl. Mythologie* 135. *Dorier* 2, 162. 1, 116. 395, 1. Über die Münzen s. *Overbeck* a. a. O. 218. 220. — 2) Akragas, Ὀλύμπιον *Diodor.* 13, 82. *Polyb.* 9, 27. *Serradifalco, Antichità di Sicilia* 3, tav. 20. 27.

Unteritalien. 1) Hipponion: Διὸς Ὀλυμπίου *Head* 85. — 2 u. 3) Sybaris und Kroton: Nach *Athen.* 12, 522 a. c. veranstalteten die Krotoniaten bez. Sybariten, um die elischen Olympien zu vereiteln, zu gleicher Zeit Spiele (doch wohl auch Olympia) mit kostbaren Preisen, vgl. *Skymnos* 350 ff. und *Schol. Dionys. Perieg.* 373: Συβαρῖται διὰ τὸν Ἀλφειοῦ πόθον εἰς Ἀρέθουσαν τὰ Ὀλύμπια μεταθεῖναι εἰς ἑαυτοὺς ἤθελον.

Alexandreia: Διὸς Ὀλυμπίου, *Eckhel, Hist. num.* 4, 53. *Mionnet* 6, 64, 170. 71, 233 f. *Head* 719. *Catal. of greek coins Brit. Mus. Alexandria* 16, 125.

Kyrene: Ὀλύμπια, *Pind. Pyth.* 9, 101 (177) und *Boeckh, Explicat. Pind.* p. 328.

Dafs auch die Kaiser, besonders Hadrian, oft den Beinamen Ὀλύμπιος erhielten, ist Bd. 2, 917, 38 ff. bemerkt (vgl. z. B. auch Ἀδριανῷ Σεβαστῷ Ἐλευθερίῳ Ὀλυμπίῳ Σωτῆρι, Μουσ. καὶ βιβλ. τῆς εὐαγγ. σχολ. 2, 1876/78, 24, σκβ'), und die Schmeichelei vieler Staaten führte diesen zu Ehren Olympien ein oder gaben schon bestehenden Spielen diese Namen, daher Αὐγούστεια Ἁδριανὰ Ὀλύμπια u. s. w. *Krause* a. a. O. 212, 32. *Fränkel* zu den *Inschriften von Pergamon* 434.

Aufser Zeus führt *Herakles*, nicht als Heros, sondern als Gott den Beinamen Olympios nach *Herod.* 2, 44; καὶ δοκέουσι δέ μοι οὗτοι ὀρθότατα Ἑλλήνων ποιέειν, οἳ διξὰ Ἡράκλεια ἱδρυσάμενοι ἔκτηνται, καὶ τῷ μὲν ὡς ἀθανάτῳ Ὀλυμπίῳ δὲ ἐπωνυμίην θύουσι, τῷ δ' ἑτέρῳ ὡς ἥρωι ἐναγίζουσι; vgl. *Iulian or.* 7, 219 b p. 283, 25 *Hertlein.* Nach *Diodor.* 4, 39 waren es zuerst die Athener, die dem Herakles als einem Gotte opferten, und in Olympia wurde auf besonderen Altären dem Gotte Herakles geopfert, *Curtius, Gesammelte Abhandl.* 45. 67. *Die Ausgrabungen zu Olympia* 1, 21.

[Höfer.]

Olympos (Ὄλυμπος) erklärt *Ps.-Aristoteles* περὶ κόσμου 400 a 7 mit ὁλολαμπής und führt dazu *Od.* 6, 42 ff. an. Vgl. auch *Etym. M.* u. *Gud.* s. v., ferner *Stob. ecl.* ed. *Heeren* p. 494. *Keil, Gr. Lat.* 3, 507, 10; mehr bei *Roscher* in *Jahrbb. f. kl. Phil.* 1892 S. 707 Anm. 16. Kommentar des *Io. Mar. Catanaeus* in seiner Ausgabe der Briefe des *Plinius* vom Jahre 1643 p. 622. *Eust.* zu *Il.* 1, 44. *Benselers Wörterbuch der griech. Eigennamen* s. v. — *G. Curtius, Grundzüge d. gr. Et.*[5] S. 266 stellt Ὄλυμπος mit Fragezeichen zu λάμπω und nimmt prothetisches ο an. *Bergk* hält den Namen Olympos für einen mythischen, der erst auf den thessal. Berg übertragen ward, seitdem er als Schauplatz der göttlichen Geschichte erschien. Nach *Bergk* kann man den Namen nicht mit Sicherheit erklären; es lassen sich verschiedene Ableitungen, die gleich wahrscheinlich und gleich passend sind, begründen; ja es fragt sich, ob diese Benennung den Griechen eigentümlich angehört: sie scheint vielmehr aus der Fremde zu stammen. Vgl. *Bergk, Jahrbb. f. kl. Phil.* 1860, 421.

Viele Berge führten diesen Namen. So nennen die *Schol.* zu *Ap. Rhod.* 1, 598 sechs Olympe: Μακεδονίας, Θεσσαλίας, Μυσίας, Κιλικίας, Ἤλιδος, Ἀρκαδίας. Mit diesen sechs oder vielmehr fünf (da hier fälschlich ein macedonischer und ein thessalischer unterschieden werden) ist aber die Zahl noch nicht erschöpft. Denn aufser den hier genannten Bergen, dem macedonischen Olymp, der im geographischen Sinne an sehr vielen Stellen erwähnt und auch Πιερικός genannt wird (*Aristot.* 973[b], 22. *Theophr.* 3, 2, 5. 4, 5, 4), dem mysischen, den wir gleichfalls oft genannt finden und der nach *Strabon* 470 auch mit dem Ida identifiziert wurde, dem kilikischen, der auch bei *Strabon* 671, dem elischen, der ebenfalls bei *Strabon* 356 und bei *Eust. z. Dion. Per.* 409 erwähnt wird, und dem arkadischen, womit der Berg Lykaion gemeint ist (*Apollodor* 2, 5, 8, 4. *Paus.* 8, 38; mehr bei *Roscher* a. a. O. S. 706 f. Anm. 13), gab es noch einen Olymp in Lakonien nahe bei Sellasia (*Polyb.* 2, 65, 8 u. 9. 66, 8 u. 10. 69, 3; 5, 24, 9), in Galatien [= Mysien?] (*Polyb.* 21, 37, 9; *Liv.* 38, 18. 19. 20 u. 23. *Val. Max.* 6, 1, 2; s. Sp. 859), in Lydien (*Athen.* 2, 38. *Plin. nat. hist.* 5, 29, 118. *Val. Max.* 1, 7, 4), in Lykien (*Strabon* 666. *Plin. nat. hist.* 21, 31), auf Lesbos (*Plin. nat. hist.* 5, 140), auf der Fabelinsel Panchaea des *Euhemeros* (Triphylius), welcher von ihm Οὐρανοῦ δίφρος genannt wurde, weil vor alters Οὐρανός, als er die Erde beherrschte, hier seinen Sitz gehabt habe (*Euhem. b. Diod.* 5, 44, 6 u. 7), und auf Cypern sogar zwei Olympe (*Strabon* 682 u. 683). Auch vier Spitzen des Ida hiefsen Olympos: *Strabon* 470. *Eustath. z. Il.* 27, 40 ff.

Unter allen Bergen dieses Namens ist der macedonische Olymp der berühmteste; denn auf seinen Gipfeln hatten nach dem Volksglauben der Griechen die Götter ihre Wohnungen und ihren ständigen Sitz (vgl. *Völcker, Hom. Geogr.* 6 ff. *Pfau* u. *Forbiger* in *Paulys Realencyklop.* unter Olympus. *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1, 59 ff. *Welcker, Götterl.* 1, 172 ff. *Nägelsbach, Hom. Theol.* 18 ff. *Bergk* in *Jahrb. f. kl. Philol.* 1860 S. 421 ff.

Herodot rechnet ihn 7, 128 zu den thessalischen Bergen, nennt ihn dagegen 7, 131 τὸ οὖρος τὸ Μακεδονικόν. Nach *Strabon* 329 trennt der Peneus das südliche und am Meere gelegene Macedonien von Thessalien und Magnesia, und ἔστιν ὁ μὲν Ὄλυμπος τῆς Μακεδονίας, ἡ δὲ Ὄσσα τῆς Θεσσαλίας. Ausführliches darüber in *Paulys Real-Encyklopädie,* sowie bei *Bursian, Geogr.* 1, 41 f. Nach einem Epigramm des *Xenagoras* (*Plut. Aem. Paul.* 15), der ihn gemessen hat, ist er 10 Stadien und ein Plethron weniger 4 Fufs, in Wirklichkeit aber c. 3000 m hoch. Der Umstand, dafs er der höchste und gewaltigste Berg Griechenlands war, und die Erscheinungen, die sich bei Bergen von solcher Höhe den Blicken der Umwohner oft darbieten, dafs z. B. Wolken

die Flanken umgeben und wie Mauern und Thore (*πύλαι πολυπτύχου Οὐλύμποιο Il.* 8, 411, auch *πύλαι οὐρανοῦ, ἃς ἔχον Ὧραι Il.* 5, 749 u. 8, 393; dazu mein Programm, Eisenberg 1882 p. 10 u. 11) die darüber hinausragenden Gipfel gleichsam von der Erde loszulösen und in eine andere Welt zu entrücken scheinen, mögen diesem Olymp den Rang des Götterberges verschafft haben. Über die Ursachen und über den Eindruck, den die gewaltige Bergmasse auf den Beschauer macht, s. noch *Wachsmuth, Hell. Altertumskunde* 1, 13. *Bergk, Gr. L.* 318. *Bergk, Jahrbb. f. kl. Phil.* 1860 303 ff. 405 f. 421 ff. *Vofs, Myth. Br.* 4, 1—3. *Göttling, Gesammelte Abhdlgen. aus d. klass. Altertum* 1, 9. *Stackelberg* in *Gerhards Studien f. Archäologie* 2, 302. *Völcker* a. a. O. 7 ff. 16 f.

Die Vorstellung nun, dafs der macedonische Olymp der Sitz der Götter sei, tritt uns in den homerischen Gedichten, in den *Hymni Homerici*, bei *Hesiod, Apollonius Rhodius* und in den *Orphica* entgegen. Gerade auf den macedonischen Berg weisen hin *Il.* 14, 226, wonach Hera zunächst Pierien betritt, nachdem sie den Olymp verlassen hat, ferner *Od.* 5, 50, wo dasselbe von Hermes, und *H. in Ap.* 216, wo dasselbe von Apollon gesagt wird. Ebendahin gehört auch *Hes. Th.* 53, dann 60—63: Mnemosyne gebar dem Zeus die neun Musen *ἐν Πιερίῃ* (53), mit Bezug worauf es dann weiter heifst 62: *τυτθὸν ἀπ' ἀκροτάτης κορυφῆς νιφόεντος Ὀλύμπου.* Als einen Berg der Erde aber charakterisieren den Olymp in diesen Gedichten Verbindungen mit *ἀκροτάτη κορυφή Il.* 1, 499. 5, 754. 8, 3. *Hes. Th.* 62; mit *κάρηνα Il.* 1, 44 (vgl. *Scholien* dazu). 2, 167. 4, 74. 7, 19. 22, 187. 24, 121. *Od.* 1, 102. 24, 488. *H. Merc.* 322. *H. Cer.* 449; mit *ῥίον Il.* 8, 25. 14, 154, 225. 19, 114; mit *πτύξ, πτύχες Il.* 11, 77. 20, 22. *H. Merc.* 326. *Ap. Rhod.* 3, 113; mit *κάρη Orph. Hymn.* 58, 12. *Hes. Th.* 42. 118. 794; *ἀπὸ κρατός Il.* 20, 5; ferner Beiwörter wie *πολυδειράς Il.* 1, 499. 5, 754. 8, 3; *πολύπτυχος Il.* 8, 411. 20, 5. *Hes. Th.* 113; *ἀγάννιφος Il.* 1, 420. 18, 186. *H. Merc.* 325. 505. *Orph. περὶ λίθων* 9; *νιφόεις Il.* 18, 616. *H. in Herc.* 7. *Hes. Th.* 42. 62. 118. 794. 953. *Orph. Hym.* 58, 12. *Ap. Rhod.* 1, 1099. Andere Beiwörter, wie *μακρός, ἄκρος, μέγας, αἰπύς, θυώδης* beweisen nichts für, sprechen aber auch nicht gegen diese Vorstellung. Von ihnen findet sich *μέγας*, ja *Soph. Ai.* 845 sogar *αἰπύς* auch mit *οὐρανός* verbunden. *Μακρός* lesen wir *Il.* 1, 402. 2, 48. 5, 398. 8, 199. 410. 15, 21. 79. 193. 18, 142. 24, 468. 694. *Od.* 10, 307. 15, 43. 20, 73. 24, 351. *H. in Cer.* 92. *H. in Pan.* 27. *Hes. Th.* 391. 680. *Hes. A.* 466; *μέγας Il.* 1, 530 (wozu vgl. *Batrach.* 288) 8, 443. *H. in Minerv.* 9. *Hes. Th.* 842. *Hes. A.* 471; *ἄκρος Il.* 13, 523. *H. Apoll.* 98; *αἰπύς Il* 15, 84. 5, 367. 868. *θυώδης H. Merc.* 322. *H. Cer.* 331.

Eine andere Auffassung scheint bei *αἰγλήεις* vorzuliegen, das wir als Epitheton von O. *Il.* 1, 532. 13, 243 u. *Od.* 20, 103 finden. Indes pflegen nicht regelmäfsig bei heiterm Himmel die Spitzen des Gebirges früh und abends unter den Strahlen der aufgehenden oder sinkenden Sonne zu glänzen und zu leuchten, während die niedrigeren Teile noch oder schon im tiefen Schatten liegen? Aufserdem mochten oft genug die Gipfel über einen Wolkengürtel hinaus in den blauen, glänzenden Himmel hineinragen. Vgl. *Roscher, Jahrbb. f. kl. Phil.* 1892 S. 707 ff. und *Vibius Seq.* p. 156 *Riese: Olympus Macedoniae altissimus, qui altitudine sua super pluvias et nubes excedit.* Denken wir endlich noch an die von der Sonne beschienenen Schneefelder, und wir werden *αἰγλήεις* auch für einen irdischen Berg voll und ganz berechtigt finden.

Aufser den bereits oben angeführten Stellen *Il.* 5, 749 und 8, 393 vgl. man noch 1, 497 und 19, 127—29, wo die Verbindung mit *οὐρανός* beweist, dafs in der *Ilias Ὄλυμπος* und *οὐρανός* verschieden sind. Diese Verbindung hat auch *Hesiod* in der Schilderung des Kampfes zwischen Titanen und Göttern. Da heifst es *Th.* 688—90: Zeus zeigte seine ganze Stärke; er schritt einher, indem er in einem fort zugleich vom Himmel und vom Olymp aus Blitze schleuderte. Die Gegenüberstellung des Othrys *Th.* 632 zeigt dabei deutlich, dafs an einen Berg der Erde und zwar an den macedonischen Olymp zu denken ist. Zu den vorher angeführten Stellen der *Ilias* vgl. *Völcker, Geogr.* § 10. *Lehrs, de Arist. stud. hom.* 164 ff. *Nägelsbach* zu *Il.* 1, 497 u. *Hom. Theol.* 19. *Nitzsch, Anmerk. z. Od.* zu *Od.* 20, 103 und *Faesi* u. *Koch* in ihren Ausgaben zu *Il.* 1, 497. Die Verschiedenheit ergiebt sich endlich auch daraus, dafs die Beiwörter zu *οὐρανός* „*ἀστερόεις, σιδήρεος, χάλκεος, πολύχαλκος*“ nicht auch bei *Ὄλυμπος* vorkommen (*Völcker* a. a. O. 4 ff.).

Dieser Olymp (auch *ἕδος Οὐλύμποιο H. Cer.* 341) ist das *ἕδος ἀθανάτων* oder *θεῶν* (*Il.* 5, 360. 367. 868. 8, 456. *Hes. A.* 203), vgl. auch *θῶκοι θεῶν* (*Il.* 8, 439). Hier hatte *Ἥφαιστος κλυτοτέχνης* jedem der Götter eine Wohnung erbaut (*Il.* 1, 607 u. 608. 11, 76 u. 77. 20, 10 bis 13), auch für sich einen *δόμος ἄφθιτος ἀστερόεις μεταπρεπὴς ἀθανάτοισι, χάλκεος* (*Il.* 18, 369—71). Hier erhob sich insbesondere auch der Palast des Zeus: *Διὸς δῶμα* (*Il.* 5, 398), *δώματα* (*Il.* 1, 222. 533. *H. Apoll.* 2. *Hes. A.* 471), *χαλκοβατὲς δῶ* (*Il.* 1, 426. 21, 438. 505), *μέγαρα Διός* (*H. Apoll.* 96), wo die Götter sich zu versammeln und den Tag zu verbringen pflegen, indem sie, dem Lautenspiele Apolls und dem Wechselgesange der Musen lauschend, die Freuden des Mahles geniessen und aus goldenen Bechern Nektar trinken oder über das Los der Sterblichen beraten (*Il.* 1, 575 u. 576. 584. 601—4. 4, 1 ff. 8, 2 ff. 15, 84 u. 85. 20, 4 ff.). Vom Olymp aus schleudert Zeus den Blitz (*Il.* 13, 243); hier sitzt Ares *ὑπὸ χρυσέοισι νέφεσσιν* (*Il.* 13, 523; dasselbe von der Eileithyia *H. Apoll.* 98); ihn erklimmt Eos mit ihren Strahlen, um den Unsterblichen den Tag anzukündigen (*Il.* 2, 48 u. 49); hier legen sich die Götter in ihren Wohnungen schlafen (*Il.* 1, 606. 610 u. 611), nachdem ihnen die Sonne untergegangen ist (*Il.* 1, 605). Daher heifst Zeus *Ὀλύμπιος* an vielen Stellen der *Ilias* und der *Odyssee*, ebenso *Hes. E.* 87. 245. 474. *Th.* 390. 529. 884. *H. in Diosc.*; die Götter *Ὀλύμπιοι Il.* 1, 399. 20, 47; *Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες Il.* 1, 18. 2, 13. 30. 67. 5, 383. 15, 115. *Od.* 20, 79. 23, 167 *Hes. E.* 110. 128. *Th.* 783. 963. *H. Cer.* 135. 312;

sie sind die, οἳ (τοί) Ὄλυμπον ἔχουσιν *Il.* 5, 404. 890. 13, 68. 24, 427. *Od.* 12, 337 14, 394. 18, 180. 19, 43 (angeführt *Plat. Leg.* 10, 904 E). *Hes. E.* 139. 257. *Th.* 101. *A.* 79; οἳ Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσι *Hes. Th.* 804. *H. Merc.* 4; auch οἳ Ὄλυμπον ἀγάννιφον ἀμφινέμονται *Il.* 18, 186.

Die Musen werden Ὀλυμπιάδες genannt *Il.* 2, 491. *Hes. Th.* 25. 52. 966. 1022. *H. Merc.* 450; Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσαι *Il.* 2, 484. 11, 218. 14, 508. 16, 112. *Hes. Th.* 75. 114.

Bei den bisher genannten Dichtern ist auch an den übrigen Stellen, die weder durch Beiwörter charakterisiert noch durch den Zusammenhang genauer zu bestimmen sind, fast überall der macedonische Berg als Göttersitz gedacht. Vgl. dazu *Enn. Euh.* 42 ff.: *Ea tempestate Iuppiter in monte Olympo maximam partem vitae colebat.* Nur eine Stelle der *Ilias* und vielleicht die *Odyssee* sind anders zu beurteilen. Dies soll gleich noch kurz berührt werden.

Hes. frg. 2, 3 ist Ὄλυμπος einfach Ortsbestimmung und auch *Od.* 11, 315 Berg im gewöhnlichen Sinne: Otos und Ephialtes wollten den Ossa auf den Olymp und auf den Ossa den Pelion stellen, um in den Himmel zu gelangen. Dazu s. *Eisenberger Prgr.* 18 ff. *Vofs* 188 ff., *27. Brief; Lehrs* 171. *Ameis Anhang. Völcker* § 8 u. 9. *Nitzsch* 2, 94. *Bergk, Literaturgesch.* 686. *Kirchhoff, Die homerische Odyssee* 226. *Eustathios* zu *Od.* 11, 315, und vgl. damit *Apollodor* 1, 7, 4, 3. *Stat. Th.* 6, 696. *Stat. S.* 3, 2, 66. *Ov. M.* 1, 154. *Ov. F.* 1, 307; 3, 442. *Hor. Od.* 3, 4, 52. *Verg. G.* 1, 281 u. 82. *Prop.* 2, 1, 19 u. 20. *Quint. Sm.* 1, 517.

In der fortschreitenden Entwicklung der Kultur und des Geisteslebens der Griechen mufste die grobsinnliche Vorstellung einer idealeren weichen; die Götter wohnen nicht mehr auf einem Berge der Erde, sondern im Himmel, und dieser Wohnsitz heifst auch Olymp. Diese idealere Vorstellung findet sich schon in den homerischen Gedichten (s. *Scholien* zu *Il.* 1, 353). Hier ist zu erwähnen *Il.* 8, 19—26, wo Zeus sich vermifst, an einer vom Himmel herabhängenden goldenen Kette alle Götter mit der Erde und dem Meere emporzuziehen und an einer Zacke des Olymps festzubinden, sodafs alles in der Luft schwebt. Dazu vgl. *Eisenb. Prgr.* 7 ff.. *Vofs* 1, 188 ff., *27. Br.;* 2, 381, *79. Br. Völcker* § 11. *Bergk, Literaturg.* 587.

Für die *Odyssee* aber ist beachtenswert, dafs die Beiwörter πολυδειράς, πολύπτυχος, ἀγάννιφος, νιφόεις nirgends vorkommen. Insbesondere scheint 6, 41—46 auf ein rein himmlisches Lokal hinzuweisen (vgl. dazu *Jahrbb. f. kl. Philol.* 1892, 706 ff.), und Vers 42 (Οὔλυμπόνδ', ὅθι φασὶ θεῶν ἕδος ἀσφαλὲς αἰεί) wird von *Aristoteles* 400 a 7, *Stobaeus* 494 ed. *Heeren, Iulian (Symposion)* ed. *Hertlein* 394 citiert, sodafs sie ihre Ansicht vom Olymp (= οὐρανός) auch bei dem Dichter jener Odysseeverse vorauszusetzen scheinen. Vgl. *Eisenb. Prgr.* 16 ff. *Bergk, Jahrbb. f. kl. Philol.* 1860, 304. *Nitzsch* 2, 95. *Lehrs, de Arist. stud. Hom.* 165. *Völcker* § 5 zu νιφόεις. *Kirchhoff* 201. *Bernhardi, Grundrifs der Gr. Litt.* 2, 181. *Nägelsbach, Th.* 18. *Bergk, L. G.* 318, 672 Anm., 736 mit Anm. 14.

Unter welchem Bilde die himmlische Götterstadt der Phantasie des Dichters vorschwebt, zeigt *Ov. M.* 1, 168 ff. (vgl. *Bergk, Jahrbb. f. kl. Philol.* 1860, 411 ff.): Die Milchstrafse führt zu der Königsburg des Zeus. Unmittelbar an dieser Strafse stehen rechts und links die Paläste der mächtigen und vornehmen Götter, während abseits davon an verschiedenen Stellen die niederen Gottheiten wohnen, ferner *Stat. Th.* 1, 197—203:

At Iovis imperiis rapidi super atria coeli
Lectus concilio divum convenerat ordo
Interiore polo. Spatiis hinc omnia iuxta
Primaeque occiduaeque domus, effusa sub omni
Terra atque unda die; mediis sese arduus infert
Ipse deis, placido quatiens tamen omnia vultu,
Stellantique locat solio.

Der Sitz der Götter ist am weitesten von der Erde entfernt, und in der Götterstadt selbst überragt die Burg des Zeus (die summa arx des *Ovid*) alle anderen Wohnungen, die ihrerseits wieder höher oder tiefer gelegen sind, je nachdem sie den höheren oder den niederen Göttern angehören. So kommt nach der eben angeführten Stelle des *Statius* Zeus von oben herab in die Versammlung der Götter. Nach *Stobaeus* ed. *Heeren* 493 und 494 folgen von der Erde aus nach oben ἀήρ, αἰθήρ, οὐρανός und Ὄλυμπος aufeinander, und zwar folgert er dies, dafs der Olymp weiter von der Erde entfernt sei als der Himmel, aus *Il.* 1, 497: ἠερίη δ' ἀνέβη μέγαν οὐρανὸν Οὔλυμπόν τε. Diesen von der Erde entferntesten Raum, den weder ihr Schatten noch ihre Ausdünstungen erreichten, hätten die Alten ὡς ἀειλαμπὲς καὶ ὁλολαμπὲς ὄλυμπον genannt. Vgl. damit *Verg. A.* 6, 577—79 *tum Tartarus ipse bis patet in praeceps tantum tenditque sub umbras, quantus ad aetherium caeli suspectus Olympum,* wo der Olymp zwar nicht als ein besonderer Raum neben dem Himmel, wohl aber als der höchste Teil desselben vorgestellt zu sein scheint. Hierher gehört auch *Iulian Symp.* ed. *Hertlein* 394: Als Romulus die Saturnalien feierte, lud er alle Götter und auch die Kaiser ein. Und für die Götter waren Polster oben auf der Höhe des Himmels selbst bereit gestellt, im Olymp, wo der ewig feste Sitz der Götter sein soll. Die Kaiser aber sollten unter dem Monde in der Luftregion speisen. Endlich findet sich Himmel und Olymp in der Bedeutung des Ganzen und des Teiles an einer Stelle bei *Sen. Lud. de morte Claudii* 11, 5, wo Augustus den Claudius aus dem Himmel stöfst, und zwar *eum coelo intra triginta dies excedere, Olympo intra diem tertium.*

Dagegen hindert schon bei *Aeschylus*, wo Ὄλυμπος überhaupt nur einmal vorkommt (*Prom.* 149: Neue Götter sitzen am Steuer und herrschen im Olymp), und bei *Pindar* nichts, an den ganzen Himmel zu denken, insofern er der Aufenthalt der Götter ist.

Dieser himmlische Göttersitz wird in nachhomerischer Zeit ebenso ausgestattet, wie der Olymp *Homers*. S. *Pind. Nem.* 10, 88 οὐρανοῦ ἐν χρυσέοις δόμοισιν (Οὔλυμπος geht Vers 84 voraus und ist hier entweder gleich οὐρανός oder gleich οὐρανοῦ χρύσεοι δόμοι). *Isth.* 3,

78 χρυσέων οἴκων ἄναξ vom Herakles. *Isth.* 6, 44 χαλκόπεδον θεῶν ἕδραν. *Eur. Ion* 459 Ὀλύμπου χρυσέων θαλάμων. *Bacchyl.* 10, 4 *Blass* ἐν πολυχρύσῳ Ὀλύμπῳ. *Quint. Sm.* 7, 557 Οὐλύμποιο θυώδεος αἰπὰ μέλαθρα. *Eur. Herc. fur.* 1304 Ὀλύμπου δώματα, nach *Verg. A.* 10, 1 domus omnipotentis Olympi. Es ist zu beachten, dafs hier und *A.* 12, 791 der Olymp als Wohnsitz omnipotentis Iovis selbst omnipotens genannt wird.

Wenn bei *Aeschylus, Pindar* u. a. Ὄλυμπος im Sinne von οὐρανός verstanden werden kann, so mufs er an einigen Stellen des *Sophokles* so verstanden werden. Dies gilt von *Oed. Col.* 1654 u. ff., wo der ἄγγελος von Theseus sagt: ὁρῶμεν αὐτὸν γῆν τε προσκυνοῦνθ' ἅμα καὶ τὸν θεῶν Ὄλυμπον ἐν ταὐτῷ λόγῳ; und *Ant.* 758 weist Kreon mit den Worten τόνδ' Ὄλυμπον auf den Himmel hin. Darnach scheint es richtiger, auch *Aias* 1389 Ὀλύμπου τοῦδ' ὁ πρεσβεύων πατήρ so zu verstehen und nicht auf den Ida zu beziehen, den die Tragiker allerdings mit dem mysischen Olymp identifizierten. Vgl. *Aias* 882 τίς Ὀλυμπιάδων θεᾶν, ferner *Frg.* 468 ed. *Dindorf* und *Strabon* 470.

Auch *Frg.* 480 bedeutet δι' Ὀλύμπου „durch den Himmel, durch den Himmelsraum"; und so liegt es nahe, die andern Stellen *Ant.* 609 und *Oed. rex* 1087 ebenso aufzufassen.

Auch bei *Euripides* ist *Orest.* 984 ἐξ Ὀλύμπου, *Phoen.* 1184 κόμαι μὲν εἰς Ὄλυμπον, αἷμα δ' ἐς χθόνα und *Frg.* 114 Ὦ νὺξ ἱερά, ὡς μακρὸν ἵππευμα διώκεις ἀστεροειδέα νῶτα διφρεύουσ' αἰθέρος ἱερᾶς τοῦ σεμνοτάτου δι' Ὀλύμπου Olymp gleich Himmel. Und da sich diese Auffassung bei *Euripides* einmal findet, so hindert nichts, an Stellen wie *Med.* 1415, *Hippol.* 71, *Troiad.* 92, *Herc. fur.* 872, 1318 und 19, *Bacch.* 554, *Iph. Taur.* 1269 Olymp gleichfalls für Himmel zu nehmen. Ebenso ist *Inc. idyllia* nach *Ahrens* 2, 38 (*Theocr.* 20, 38) bei ἀπ' Οὐλύμπω an den Himmel zu denken, da Σελάνα, die Mondgöttin, ihn verläfst.

Deutlich ist ferner die Gleichsetzung mit οὐρανός in der vorhin angeführten Stelle des *Ps.-Aristot.* περὶ κόσμου 400 a 7: ἀλλ' ἄνω καθαρὸς (nämlich ὁ θεός) ἐν καθαρῷ χώρῳ βεβηκώς, ὃν ἐτύμως καλοῦμεν οὐρανὸν μὲν ἀπὸ τοῦ ὅρον εἶναι τῶν ἄνω, ὄλυμπον δὲ οἷον ὁλολαμπῆ καὶ παντὸς ζόφου καὶ ἀτάκτου κινήματος κεχωρισμένον. Und bei *Plato Epin.* 977 B finden wir in den Worten εἴτε κόσμον εἴτε Ὄλυμπον εἴτε οὐρανὸν ἐν ἡδονῇ τῳ λέγειν sogar drei Ausdrücke neben einander, um den Himmel zu bezeichnen.

Vgl. auch *Etym. Gud.*: Ὄλυμπος ὁ οὐρανός, θεοῦ οἰκητήριον (dasselbe bei *Hesychius* und bei *Suidas*), οἱονεὶ ὁλολαμπής τις ὤν, καὶ σελήνης καὶ ἄστρων, und weiter: Ὀλυμπία σημαίνει δύο, τὸν οὐρανὸν καὶ τὸ ὄρος, παρὰ τὸ ὁλόλαμπος εἶναι τοῖς ἄστροις ἢ παρὰ τὸ ὀλλύειν τοὺς ὦπας. καὶ ἡ μὲν πρώτη ἐτυμολογία μόνον ἐπὶ τοῦ οὐρανοῦ ἁρμόζει u. s. w.

Bei *Iulian or.* 7 p. 303 weist in den Worten οἱ θεοὶ οἱ ἐν Ὀλύμπῳ καὶ οἱ περὶ τον ἀέρα καὶ τὴν γῆν καὶ πᾶν πανταχοῦ τὸ θεῖον γένος der Gegensatz zu περὶ τὸν ἀέρα κτλ. gleichfalls auf die Bedeutung „Himmel" hin. Vgl. *Jul. Frg. epist. Hertlein* p. 384 u. 385.

In den folgenden Stellen zeigen die Beiwörter die Identität von Olymp und Himmel an, so das sonst nur mit οὐρανός verbundene ἀστερόεις bei *Nonnos* 46, 65, das, in das lateinische stellans übersetzt, sich auch bei *Cic. div.* 1, 19 u. 2, 45 findet. Zeus heifst *Sen. Phaed.* 367 igniferi rector Olympi. Atlas *Inc. Herc. Oet.* 1911 stelligeri vector Olympi. Bei *Val. Flacc. Arg.* 1, 4 lesen wir O. flammifer; *ib.* 5, 413 curvus; *ib.* 7, 158 fulvus, 378 caeruleus. Auch splendens (bei *Mart. Cap. de Nupt. Ph. et M.* 2, 185) ist vielleicht vom Leuchten der Gestirne zu verstehen [kann freilich auch ebenso wie ignifer auf den an sich leuchtenden αἰθήρ (= Himmel und Olympos), den Sitz des Feuers und Lichtes, bezogen werden; *Roscher, Jahrb. f. kl. Phil.* 1892 S. 707 Anm. 15 u. S. 708 Anm. 19. Vgl. auch *Gilbert, Gr. Götterl.* 30, 1.] Mit splendens findet sich *ib.* 6, 567 *de Geom.* rapidus verbunden. Dieses bezeichnet hier die reifsend schnelle Bewegung, und seine Verbindung mit Olympus verliert alles Auffällige durch Vergleichung mit Stellen wie *Stat. Th.* 1, 197, wo es bei caelum, *Hor.* 2, 9, 12 und *Verg. G.* 1, 424, wo es bei sol, *Ov. F.* 3, 518, wo es bei axis (solis), *Ov. M.* 2, 73, wo es bei orbis steht. Zu den dieser Stelle vorausgehenden Versen 70 und 71: *Adde, quod assidua rapitur vertigine caelum, Sideraque alta trahit celerique volumine torquet* macht *Bach* in seiner Ausgabe die Bemerkung: Nach der Lehre des *Anaxagoras* und anderer alten Philosophen wälzte sich der Himmel schnell und unaufhörlich um, und die Sterne wurden mit fortgerissen. Vgl. die dort angeführten Stellen, auch das, was *Wagner* zu *Verg. A.* 2, 250 bemerkt, und s. *Cic. somn. Scip.* 4, 9. *Verg. A.* 4, 482. 6, 797 und 8, 280. — Rapido orbi *Ov. M.* 2, 73 erklärt *Bach* mit caelo celerrime circumvoluto. Mit rapidus hat zugleich volucer seine Erklärung gefunden, *Val. Fl. Arg.* 2, 85, womit vgl. *Cic. div.* 1, 11 astrorum volucris motus. Umentis Olympi (*Stat. Th.* 4, 736 und 5, 177) wird erklärt durch humens caelum bei *Flor.* 2, 42 und bei *Amm.* 20, 11.

Die Identität von Ol. und Himmel ergiebt sich ferner aus dem Zusammenhange. Der Olymp wölbt sich über der Erde, und Sonne und Mond wandeln in ihrer Bahn über das ganze Gewölbe hinweg vom Aufgang bis zum Niedergang. So heifst es vom Aufgang der Sonne *Verg. A.* 7, 218 *extremo veniens Sol aspiciebat Olympo;* ebenso *Ov. F.* 3, 415 und 16 *Sextus ubi Oceano clivosum scandit Olympum Phoebus et alatis aethera carpit equis,* wo *clivosus* wohl in dem Sinne von *declivis Ov. M.* 6, 487 gebraucht ist. Vom höchsten Stande der Sonne sagt *Stat. Th.* 5, 85 *summo Olympo* in Verbindung mit *Sol operum medius*: Summus und medius bezeichnen hier dasselbe; denn die Mitte des Gewölbes ist zugleich der höchste Teil desselben. *Medio Olympo* auch *Sen. Thyest.* 789 und vom Monde *Verg. A.* 10, 215 u. 16 *Iamque dies caelo concesserat almaque cursu noctivago Phoebe medium pulsabat Olympum.* Vom Untergange *Stat. A.* 1, 689 *humili Olympo,*

ebenso *Verg. G.* 1, 450 von der Sonne: *emenso cum iam decedit Olympo,* ferner *Ov. M.* 6, 486 u. f. *iam labor exiguus Phoebo restabat, equique pulsabant pedibus spatium declivis Olympi.* In der Bedeutung Himmel findet sich Olympus auch *Ov. F.* 5, 169 *nondum stabat Atlas umeros oneratus Olympo,* ferner *Hor. Od.* 1, 12, 58 *Tu gravi curru quaties Olympum; Catull. carm. nupt.* 1 u. 2 *Vesper adest, iuvenes, consurgite. vesper Olympo Exspectata diu vix tandem lumina tollit; Verg. G.* 3, 223 *reboant silvaeque et longus Olympus,* womit zu vgl. *Ov. M.* 6, 64 *longum caelum,* und *Verg. A.* 1, 374 *ante diem clauso componet Vesper Olympo,* wozu *Ladewig* bemerkt: Wenn Phoebus in das westliche Thor des Olympus eingefahren war, wurde dieses geschlossen, und zu 10, 1: Der Olymp wurde des Morgens geöffnet und des Abends geschlossen. An den anderen hierher gehörigen Stellen finden sich noch folgende Beiwörter: clarus *Verg. A.* 4, 268. — aetherius *Verg. A.* 8, 319. 10, 621. 11, 867. *Mart.* 9, 3, 3. — totus *Verg. A.* 9, 106 u. 10, 115. — summus *Verg. A.* 11, 726. *Stat. Th.* 11, 119. *Ov. M.* 1, 212. — superus *Verg. A.* 2, 779. — medius *Ov. F.* 5, 27. — altus *Verg. G.* 1, 96. *Tib.* 1, 6, 83. — magnus *Verg. A.* 10, 437. *Ov. M.* 13, 761. — aeternus *Tib.* 4, 2, 13. — patrius *Inc. Octav.* 213. — vastus *Ov. M.* 2, 60. — maritalis *Mart. Cap. Nupt. Ph. et M.* 2, 121. Ohne Beiwort *Verg. A.* 4, 694. 6, 586, 12, 634. Iuppiter heifst rex Olympi *Verg. A.* 5, 533. 10, 621. 12, 791. regnator Ol. *Verg. A.* 2, 779. 10, 437. *Stat. A.* 1, 588 und *Th.* 8, 41. *Mart.* 14, 175. rector Ol. *Ov. M.* 2, 60. 9, 500. *Sen. Phaed.* 367.

Wie Sonne und Mond, so verfolgt auch Eos am Olymp, d. h. am Himmel, ihre Bahn. Diese sagt in ihrem Schmerze über den Tod des Memnon bei *Quint. Smyrn.* 2, 619 u. 20: *Θέτιν δ' ἐς Ὄλυμπον ἀγέσθω* (Zeus) *ἐξ ἁλός, ὄφρα θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι φαείνῃ* und fährt dann fort: *αὐτὰρ ἐμοὶ στονόεσσα μετ' οὐρανὸν εὔαδεν ὄρφνη.* Ebenso heifst es 2, 635 und 36 von ihr: *οὐδέ τι θυμῷ ἀντολίης ἀλέγιζε, μέγαν δ' ἤχθηρεν Ὄλυμπον.* Vgl. damit 1, 48 und 49. Auch 3, 696 kann mit *ἔκποθεν Οὐλύμποιο* nur der Himmel gemeint sein; und so werden wir bei diesem Dichter Stellen wie 1, 153 u. 54 und andere, wo die Bedeutung Himmel zwar nicht besonders hervortritt, aber auch nichts gegen diese Auffassung spricht, ebenso beurteilen müssen.

Aufser dem Beiworte *ἀκάματος*, was sich nicht nur *Q. Sm.* 1, 48 vom Olymp, sondern 1, 154 auch vom Zeus findet, lesen wir *ἀτειρής* 2, 176 und 424, beide jedenfalls in demselben Sinne, wie *ἄφθιτος αἰεί* 7, 88 bei *οὐρανός*, ferner *μέγας* 1, 680 und 2, 636, was 1, 67. 6, 2 und 7, 253 auch mit *οὐρανός* verbunden ist. Dazu kommt *ζάθεος* 2, 444. *μακρός* 3, 90 u. 14, 460. *θυώδης* 7, 557.

Eine neue Verbindung, durch welche die Bedeutung 'Himmel' ganz besonders deutlich ausgedrückt wird, wendet *Nonnos* an, der überhaupt vom Olymp den ausgiebigsten Gebrauch macht, indem er ihn nicht weniger als 160 Mal erwähnt, nämlich die Verbindung mit Sternbildern. So finden wir *κριός*, den *Nonnos μεσόμφαλον ἄστρον Ὀλύμπου* nennt, 1, 181 und 38, 268, ferner *ὄφις* 1, 199; *ταῦρος* 1, 356; 453. 6, 239. 38, 340; *Ὠλενίη αἴξ* 1, 450; *ἄρκτος* 2, 287; *Καλλιστώ* 8, 74; *Ἠλέκτρα* 8, 76; *κῆτος* (Walfisch) 8, 102; *Ἀνδρομέδα* 8, 102. 25, 123; 138; *Μέδουσα* 8, 102; 25, 131; *ἰχθύες* 23, 303. 38, 369. *Φαέθων* 38, 424; *Σείριος* 43, 171; *Μήνη* 44, 190; *Ἀριάδνη* 48, 972. Dasselbe gilt von Verbindungen wie *κύκλος Ὀλύμπου* 2, 435. 10, 129. 32, 10. 46, 42. 47, 254. *πόλος Οὐλύμποιο* 20, 96. *Ὀλύμπου ἑπτὰ περὶ ζώνῃσι* 2, 170, womit *οὐρανὸς ἑπτάζωνος* 1, 241 und 5, 65 zu vergleichen ist. Aufserdem finden sich noch viele Stellen, wo *Ὄλυμπος* ganz unzweifelhaft die Bedeutung von Himmel hat. Und so wird auch hinsichtlich der andern Stellen für *Nonnos* das erst recht angenommen werden müssen, was für *Quintus Smyrnaeus* und andere soeben behauptet worden ist.

Wenn aus dem Gesagten hervorgeht, dafs, abgesehen von *Apollonius Rhodius*, der einfach *Homer* folgt, schon zu der Zeit des *Pindar* und des *Aeschylus* der macedonische Olymp nicht mehr als Göttersitz angesehen und schon von *Sophokles Ὄλυμπος* im Sinne von *οὐρανός* gebraucht worden ist, so mufs es auffallen, wenn bei Dichtern der späteren Zeit sich Verbindungen finden, die den Olymp als irdischen Berg zu charakterisieren scheinen oder wirklich als solchen charakterisieren. Es liegt am nächsten, bei den in Betracht kommenden Stellen eine bewufste oder beabsichtigte Nachahmung *Homers* und der alten Zeit anzunehmen. Indes ist bei einigen auch eine andere Erklärung möglich. So kann vertices Olympi bei *Petron. Sat.* 123 v. 207 die Übersetzung des homerischen *κορυφή* oder *κάρηνον* sein; doch bedeutet vertex nach *Cic. n. d.* 2, 41, 105, ferner nach *Verg. G.* 1, 242 u. a. auch Pol, Himmelspol. Auch bei *Tibull* 4, 1, 130 und 31 *(Iuppiter caelo vicinum liquit Olympum)* scheint caelo vicinum auf den irdischen Berg hinzuweisen; denn von einem Orte im Himmel selbst kann man nicht wohl sagen, dafs er dem Himmel benachbart sei. Mehr fällt es auf, dafs *Quintus Smyrnaeus,* besonders aber, dafs auch *Nonnos* solche Verbindungen aufweist, die den Olymp als irdischen Berg bezeichnen. Wir finden nämlich bei *Quint. Sm.* 6, 422 *ἀπ' ἠνεμόεντος Ὀλύμπου*, 12, 196 *Οὐλύμποιο ῥίον μέγα*, bei *Nonnos* 25, 563 *πολυπίδακος ἀσπὶς Ὀλύμπου*, 33, 64 *χρυσέοιο περὶ ῥίον ἄκρον Ὀλύμπου* und 42, 473 *νιφόεντος Ὀλύμπου.*

Handelte es sich nur um die erste und um die letzte dieser Stellen, so könnte man vielleicht zur Erklärung *Stat. Th.* 4, 736 heranziehen und sagen, dafs der Himmel mit demselben Rechte *ἠνεμόεις* und *νιφόεις* genannt werden kann, wie er dort umens heifst; und in betreff der ersten Stelle liefse sich noch geltend machen, dafs der Dichter diese Worte nicht selbst spricht, sondern dafs er den Eurypylos, der dieselben an den tödlich getroffenen Machaon richtet, in den Anschauungen einer früheren Zeit reden läfst. Im Hinblick aber auf die übrigen Stellen bleibt wohl nichts anderes übrig, als eine Nachahmung *Homers* anzunehmen, wenn man nicht glauben will, dafs

die Dichter sich den Himmel mit allem, was auf der Erde vorkommt, also auch mit Bergen und Quellen, ausgestattet dachten, wie z. B. *Pindar Ol.* 2, 70 ff. die Insel der Seligen ganz wie einen reizenden Ort der Erde schildert.

Da der Olymp der Sitz der Götter war, so war es natürlich, dafs Wendungen wie *εἰς τὸν Ὄλυμπον ἀναβῆναι*, *Οὔλυμπόνδε ἰέναι*, Olympum adscendere und ähnliche auch in dem Sinne gebraucht wurden: unter die (olympischen) Götter aufgenommen werden, nach der Unsterblichkeit streben, unsterblich werden. So lautet ein Epigramm des *Antipater Sidonius* bei *Diog. Laert.* 7, 1, 26 auf Zeno:

Τῆνος ὅδε Ζήνων Κιτίῳ φίλος, ὃς πότ' Ὄλυμπον
Ἔδραμεν, οὐκ Ὄσσῃ Πήλιον ἐνθέμενος.
Οὐδ' ἄρεθ' Ἡρακλῆος ἀέθλια· τὰν δὲ πότ' ἄστρα
Ἀτραπιτὸν μούνας εὗρε σαοφροσύνας.

Ferner ein Orakelspruch auf *Iulian* (*Eunap. Frg. in Hist. Gr. min.* von *Dindorf* 1, 229, auch bei *Suidas*):

Δὴ τότε σὲ πρὸς Ὄλυμπον ἄγει πυριλαμπὲς ὄχημα u. s. w.

Bei *Plut. Pelop.* 34 spricht ein Lakonier zu Diagoras: *Κάτθανε, Διαγόρα· οὐκ εἰς τὸν Ὄλυμπον ἀναβήσῃ* in dem Sinne: Stirb; denn glücklicher, als du jetzt bist, kannst du nicht werden. Und *Vergil* sagt *G.* 4, 562 von Augustus: viam adfectat Olympo, womit *A.* 6, 789 u. 90 zu vergleichen ist. S. auch *Eur. Bacch.* 289 und *Iul. or.* 7 p. 283 von Dionysos; *Pind. Ol.* 3, 36. *Isth.* 3, 73. *Iul. or.* 7 p. 283 und *Tib.* 4, 1, 12 von Herakles; *Pind. Pyth.* 11, 1 von Semele; *Pind. Isth.* 6, 43—46 von Bellerophontes; *Theog.* 1347, bei *Bergk* 564 von Ganymed; *Verg. Ecl.* 5, 56 u. 57 von Daphnis. Aufserdem *Arist. Av.* 1372 (aus *Anakreon* 24, bei *Bergk* 3, 1019) und *Mart. Cap. de nupt. Ph. et M.* 2, 121.

Endlich bezeichnet der Olymp die Götter selbst. So heifst es *Verg. A.* 6, 783 von Roma: *Imperium terris, animos aequabit Olympo,* wozu *Wagner: imperio suo amplectetur orbem terrarum, virtute par erit diis;* ferner *A.* 6, 834 von Caesar: *genus qui ducis Olympo. A.* 9, 84 spricht die Göttermutter zu Zeus: *quod tua cara parens domito te poscit Olympo. Ecl.* 6, 86 singt Silen: *donec invito processit Vesper Olympo. Stat. Th.* 2, 600 steht toto Olympo im Sinne von omnibus diis, und *Joh. Gaz.* 6, 55 und 60 wird der Olymp *ἀπαθής* genannt, doch wohl 'leidlos', sodafs auf den Ort übertragen ist, was von seinen Bewohnern gilt.

[Auch die heutigen Umwohner des thessalischen Olymps knüpfen an seine Gipfel die Vorstellung des Wunderbaren. *L. Heuzey, Le mont Olympe et l'Acarnanie.* Paris 1860 p. 138 f., und nach ihm *Politis, Μελετὴ ἐπὶ τοῦ βίου τῶν νεωτέρων Ἑλλήνων. Τόμος I. Νεοελληνικὴ μυθολογία. μέρος Α'.* Athen 1871 p. 38 *Ὄλυμπος* § 1, berichtet: „*Les uns me décrivaient un palais mystérieux, orné de colonnes de marbre blanc, ajoutant qu'un berger l'avait vu jadis, mais qu'on ne le verrait plus; les autres me parlaient d'un vaste cirque où les anciens faisaient célébrer des jeux. Les Klephtes, de leur côté, ont toujours attribué à l'air vif de l'Olympe, à ses neiges, aux sources glacées qui en découlent, des vertus merveilleuses. C'est, dans leurs chants, comme un paradis, où ils viennent se remettre des luttes de la plaine; là le corps se fait plus robuste, les blessures se guérissent d'elles-mêmes et les membres s'assouplissent pour de nouveaux combats*", vgl. über letzteren Punkt die von *Politis* a. a. O. § 2 p. 39 Anm. 2 angezogene Litteratur. In den *Δημώδεις κοσμογονικοὶ μῦθοι, Δελτίον τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνολογικῆς ἑταιρίας τῆς Ἑλλάδος, Τόμος* 4 p. 581 bemerkt *Politis* nach *Urquhart, The Spirit of the East.* 2[d] ed. London 1839 I p. 417, Hirten des thessalischen Olymps erzählten, vormals hätten sich Himmel und Erde oben auf dem Olympos berührt; seitdem aber die Menschen entartet seien, sei Gott höher emporgestiegen. Weit verbreitet ist in Griechenland eine in vielen Varianten vorkommende Anrufung der Moiren, in welcher der Sitz dieser Schicksalsgöttinnen auf den Olymp verlegt wird. In der von *Heuzey* a. a. O. p. 139 mitgeteilten Fassung heifst dieselbe:

Ἀπὸ τὸν Ὄλυμπον τὸν κόρυμβον,
τὰ τρία ἄκρα τοῦ Οὐρανοῦ,
ὅπου αἱ Μοῖραι τῶν Μοιρῶν,
καὶ ἡ ἐδική μου Μοίρα
ἂς ἀκούσῃ καὶ ἂς ἔλθῃ.

Vergl. darüber auch *Politis, Νεοελλ. μυθολ. Α'* p. 38 f., *Ὄλυμπος* § 2. *B. Schmidt, Das Volksleben der Neugriechen u. d. hell. Alterthum* 1 p. 219 u. Anm. 1. *A. Thumb, Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* 2 (1892) p. 286—289. Drexler.] [Mackrodt.]

Olympos, 1) ein Kreter, oder Sohn des Kres (s. d.) *Ptolem. Nov. Hist.* 2: Lehrer und Erzieher des Zeus, der ihm von Kronos zu diesem Behuf anvertraut wird. Zeus erschlägt ihn mit dem Blitze, weil er den Giganten zum Kampfe wider Zeus' Herrschaft riet. Nachher bereut er die That und giebt dem Grab des Olympos seinen eigenen Namen: Grab des Zeus.

2) Denselben Olympos meint wohl *Diodor* 3, 73, der nach Berichten der Libyer und nach griechischen Schriftstellern, namentlich *Dionysios von Milet* erzählt, Dionysos habe den Zeus als König von Ägypten eingesetzt und ihm wegen seiner Jugend den Olympos zum Führer gegeben. Von diesem Lehrer habe Zeus den Beinamen Olympier erhalten (oben Sp. 840, 50 ff.).

3) Sohn der Herakles und der Euboia, *Apd.* 2, 7, 8.

4) Vater des Kios, Gründers der Stadt Kios an der Propontis nach *Schol. Theokr.* 13, 30, der als Schiffsgenosse des Herakles auf der Rückfahrt von Kolchis hier geblieben sein und die Stadt gegründet haben soll; *Strabon* p. 564. Wenn Kios in jenem Scholion Sohn des Olympos genannt wird, so wird er damit im Gegensatz zu dieser Sage als einheimischer, von dem benachbarten mysischen Olymp stammender Held bezeichnet.

Hierher gehört wohl auch **4**[a]) der König Olympos von Mysien, Gemahl der Nepeia, *Dionys. Mil.* in *Schol. Ap. Rhod.* 1, 1116, der Tochter des Iasos.

5) Gemahl einer Kybele, nicht der Göttermutter, sondern der nachmaligen Gemahlin des Iasion, die mit Dardanos und ihrem von Iasion erzeugten Sohne Korybas die Verehrung der Göttermutter nach Asien verpflanzte, und von der diese den Namen Kybele erhielt, Mutter der Alke, *Diodor.* 5, 49. In diesem Olympos verbirgt sich der mysisch-phrygisch-bithynische Berg Olympos; s. *Strabon* p. 470. 564f. 571f. 574f. Auf diesem Olymp ist der Kybelekult wie auf dem Ida und Dindymon zu Hause. Die griechischen Dichter, *Pindar* und die *Tragiker*, sagt *Strabon* p. 469f. richtig, bringen die Gebräuche des Dionysos- und des phrygischen Kybelekultus in Verbindung. Zu beiden gehöre das Flötenspiel; so vermischen sie auch Seilenos, Marsyas und Olympos mit einander, erklären sie für die Erfinder der Flöte und lassen oft die Namen Ida und Olympos vermischt ertönen, als wären sie ein und derselbe Berg. Olympos, der erste Gemahl derjenigen Kybele, die bei *Diodor* durch Begründung des Kultus der Göttermutter in Nordwest-Kleinasien zugleich ihren Namen an diese abgiebt, hat daher diese seine Rolle lediglich der Verbindung des Kybelekultes mit dem mysischen Olymposberg zu verdanken, ebenso wie derjenige, den die Sage zum Flötenspieler oder selbst zum Erfinder des Flötenspiels macht. Denn an diesen Kultort der Göttermutter knüpfen sich beide Mythen, wenn auch der Flötenspieler Ol. in andern Überlieferungen (*Strabon* p. 578) mit Marsyas an den Maiandros und Marsyasflufs in Grofsphrygien versetzt wird. [Durch die Beischrift ΟΛΥΜΠΟC gesichert ist die Darstellung des Berggottes Olympos in Bithynien auf einer Münze Traians von Prusa, *Imhoof, Gr. Münzen* p. 82 nr. 142, Taf. 6, 14, vgl. auch Sammlung *Waddington, Rev. num.* 1897 p. 299 nr. 499. Er ist dargestellt „bärtig und mit nacktem Oberkörper, linkshin sitzend, die Rechte auf dem Knie, in der Linken einen Zweig haltend oder damit einen Baum umfassend; vor dem Gotte ein zweiter Baum." Auf einer Münze des Commodus erscheint „der Berg Olympos mit Bäumen an den Abhängen und einer Schlucht, durch welche sich ein Flufs rechtshin ergiefst. Auf dem Gipfel linkshin der bärtige Berggott, den l. Arm auf Felsen gestützt", *Imhoof* p. 82 f. nr. 144 Taf. 6, 16 = *Pinder, Num. ant.* 1834 p. 27, Taf. 2, 2. *Müller-Wieseler, Denkm.* 2, 3 nr. 17d. Eine Münze des Traian zeigt nach *Imhoof* p. 82 nr. 143, Taf. 6, 15 = *Sestini, Lett. num. ant.* 7, 59, 4, Taf. 2, 17 „die Nymphe des Olymposgebirges mit halbnacktem Oberkörper linkshin zwischen zwei Bäumen sitzend, die Rechte auf dem Knie, mit der Linken einen Zweig erfassend". Den Typus eines ähnlichen Stückes des Traian beschreibt *Warwick Wroth, Cat. of Gr. Coins. Pontus, Paphlagonia, Bithynia* etc. p. 194 nr. 5, Pl. 35, 1 als „*Female figure, draped* (*Nymph of Mount Olympus?*), *reclining l., holding in l., branch*; *before her, tree*; *on ground, branch.*" Ob die Deutung dieser Figur als 'Nymphe' des Berges Olympos das Richtige trifft, bleibe dahin gestellt. Nach *Adolph Gerber, Die Berge in der Poesie und Kunst der Alten.* München 1882 p. 33 f. giebt es „wohl Nymphen und Quellen auf einem Berge, aber durchaus nicht einzelne Nymphen als Personifikationen eines gröfseren Bergteiles". — Zwei Mythen, deren Schauplatz auf den bithynischen Olympos verlegt werden, hat uns der *Paradoxographus Vaticanus Rohdii* (*Rerum naturalium Scriptores Graeci minores* rec. *O. Keller*. Vol. I p. 108) nr. 15. 16 erhalten: *Κατὰ μέρος τι τοῦ κατὰ Προῦσαν Ὀλύμπου ἱστοροῦσι τὴν Δάφνην καταπεπόσθαι διωκομένην ὑπὸ Ἀπόλλωνος ἐρῶντος, καὶ ἕως τοῦ νῦν πέταλα δάφνης ἐν τοῖς λίθοις ἀναμεμιγμένα εὑρίσκεται*; und: *Ἔν τινι κατὰ τὸν Ὄλυμπον ... δένδρα ἐστὶν ἰτέᾳ λεπτοφύλλῳ ἐοικότα, ἃ παρθένους γεγενῆσθαι ἱστοροῦσιν, εἰς δὲ δένδρα ταύτας ἀμειφθῆναι τὸν Βοῤῥᾶν φευγούσας ἐρῶντα· καὶ νῦν ἔτι εἴ τις θίγοι τῶν φύλλων τούτων, χολοῦσθαι τὸν ἄνεμον λέγουσι καὶ σφόδρα αὐτίκα πνεῖν, καὶ μόλις διὰ τρίτης παύεσθαι.* Drexler.]

6) Olympos der Flötenspieler. *Ritschl, Hall. Encyklop.* 3, 333ff. *Opuscula* 1 nr. 8. *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1[4], 648. 732ff. 743. 830. Dieser heifst entweder der Vater des Marsyas, *Apd.* 1, 4, 2, 1, oder gewöhnlich dessen Schüler und Liebling, *Plato Symp.* 215, B, C und *Schol.*, *Rep.* 399 E, *Minos* 318 C. *Plut. de mus.* 7 u. a. *Ovid. Met.* 6, 393, *ex Ponto* 3, 3, 42. *Hyg. fab.* 273. Daraus ergab sich von selbst die Unterscheidung eines älteren und jüngeren Olympos (*Ὀλ. ὁ νεώτερος Plut. de mus.* 7). Es ist aber nur ein Olympos anzunehmen, der, ursprünglich am mysischen Olymp zuhause, dort dieselbe Rolle spielte, wie in Lydien und Phrygien Marsyas. Auf die mysische Heimat des Ol. weist auch die Bemerkung *Plut. de mus.* 7 sub fin.: *ἄλλοι δέ τινες ὑπὸ Μυσῶν* [*φασιν*] *εὑρεθῆναι τοῦτον τὸν* [*ἁρμάτιον*] *νόμον· γεγονέναι γάρ τινας ἀρχαίους αὐλητὰς Μυσούς*; vgl. *Eur. Or.* 1385. Wurde in der herrschenden Sage Marsyas zum Erfinder oder mindestens zum Vertreter des von Athena erfundenen und dann verschmähten Flötenspiels, so mufste Olympos seit seiner Verbindung mit ihm auf diesen Ruhm verzichten und wurde zu seinem Schüler und Liebling. Dagegen wird von ihm und zwar z. T. in einer Form, dafs er fast als historische Person erscheint, gerühmt, dafs er die Kunst seines Lehrers weitergebildet habe, *Plut. de mus.* 11, und dafs manche mit Flötenbegleitung bei Götterfesten vorgetragene uralte Lieder, *Plut. de mus.* 7, 29, die als seine Kompositionen galten, von enthusiastischer Wirkung oder tieftraurigem Charakter waren, *Plato Symp.* 215 C; vgl. *Eurip. Iph. Aul.* 576. — *Plut. de mus.* 7 sagt, er habe den *ἁρμάτιος νόμος* erfunden (vgl. *Eur. Or.* 1385 *ἁρμάτειον μέλος* in Kleinphrygien), ebenso einen *νόμος αὐλητικὸς πολυκέφαλος* auf Apollon, und ein Epikedeion auf die Pythoschlange, c. 15. Auch die Erfindung des Taktschlagens schreibt ihm *Plutarch* zu, *de mus.* 5. Weisen die genannten Lieder auf Apollon darauf hin, dafs nicht immer und überall die Sage von einem feindlichen Gegensatz der apollinischen Saiten- und der dionysischen Flötenmusik herrschend war, der in der Sage von dem Wettstreit des Apollon

und Marsyas zum Ausdruck kommt, so noch mehr die Angabe *Plut. de mus.* 18, daſs dem Olympos auch das Saitenspiel nicht unbekannt gewesen sei. Und das bestätigen auch manche Bildwerke s. u. A, c.

Bei dem Wettstreit des Apollon und Marsyas und dessen Bestrafung wurde natürlich dessen Liebling anwesend gedacht, und so erscheint er auch auf Bildwerken häufig teils schmerzlich erregt durch das Los seines Meisters oder Fürbitte einlegend, Sarkophag Altobelli-Zinsler, *Matz-Duhn, Ant. Bildw. in Rom* 2, 3155 und ein Reliefbruchstück im Mus. Chiaram. *Wieseler, D. a. K.* 2, 41, 491 (s. Abb. 2), teils in vollständiger Gleichgiltigkeit; vgl. Artikel Marsyas, *Overbeck, Kunstmythol. Atlas* 24 u. 25, bes. auch *Robert, Arch. Jahrb.* 5 (1890) S. 228 f. u. Anm. 17. Olympos bestattet den Leichnam des geliebten Lehrers (sein Grab bei Pessinus(!) erwähnt *Steph. Byz.* s. v.) und beklagt ihn mit Frauen, Satyrn, Nymphen und Hirten, *Ovid Met.* 6, 393. Über sein ferneres Leben ist auſser dem schon Erwähnten nichts Bestimmtes überliefert. So ist er, der ursprünglich in Mysien und Kleinphrygien eine selbständige, noch in manchen Andeutungen erkennbare Bedeutung als Erfinder und Pfleger des Flötenspiels im Kybeledienst hatte, durch seine Verbindung mit Marsyas zu einer vollständigen Nebenfigur herabgesunken. Ob in dem „jüngeren“ Olympos wirklich eine historische Persönlichkeit zu erkennen ist, wie neuerdings ziemlich allgemein angenommen wird (doch vgl. *Robert, Arch. Jahrb.* 5, 229), scheint trotz der bei den Alten im Gebrauche befindlichen Weisen, die ihm zugeschrieben wurden, höchst zweifelhaft. Man schrieb solche Weisen, deren Erfinder man nicht mehr kannte, dem durch die Sage berühmtesten Auleten zu, natürlich nicht dem durch Apollon besiegten Marsyas, sondern dem über seinen Lehrer hinausgeschrittenen und, wie seine Stellung in der Verurteilung des Marsyas in manchen Bildwerken und seine eigene Pflege des Saitenspiels sowie seine Lieder auf Apollon lehren, mit Apollon versöhnten Olympos zu, vgl. auch *Paus.* 2, 22, 8 über die Versöhnung des Apollon mit dem Flötenspiel und *Plut. de mus.* 14, wo sogar Apollon als Erfinder des Flötenspiels genannt und nach *Alkmans* Zeugnis berichtet wird, daſs der Gott selbst die Flöten geblasen habe.



1) Olympos (Apollon?) und Marsyas (anwesend die beiden Satyrn Tyrbas und Simos und die Bakchantinnen Thaleia und Urania), Vase aus Ruvo (nach *Minervini. Illustrazione* etc. t. 2; s. unt. Sp. 863, 60 ff.).

Auch mit Pan (s. d.) wird Olympos in Verbindung gebracht. Indem nämlich jener wegen mancher Wesensverwandtschaft mit Marsyas verwechselt wurde, so war kein weiter Schritt mehr erforderlich, um zu der Vorstellung zu gelangen, daſs der Jüngling Olympos von Pan im Syrinxspiel unterwiesen worden sei. Wird ja doch auch Marsyas selbst als Erfinder der Syrinx genannt, s. Art. Marsyas (Bd. 2 Sp. 2440) und *Athen.* 4 p. 184. Auch bei *Ovid. Metam.* 11, 146 ff. ist Pan ganz an die Stelle des Marsyas

getreten und *Hygin. fab.* 191 bestätigt diese Vermischung zweier ähnlicher Wesen, wenn er sagt: *Apollo cum Marsya vel Pane fistula certavit.* Diese Vermischung erstreckt sich sogar bis in die bildliche Darstellung des Marsyas bezw. Pan hinein. Der Lehrer des Olympos in dem Pomp. Wandgemälde *Denkm. a. D.* 2, 43, 541 ist halb Pan, halb Marsyas, sodafs die Erklärer über seine Benennung streiten. Unter diesen Umständen ist es auch begreiflich, wenn uns nicht selten in Bildwerken Pan statt Marsyas als Lehrer und Liebhaber mit Olympos gruppiert begegnet. Wenn also *Plinius nat. hist.* 36, 29 eine Gruppe des Pan und Olympos als Gegenstück zu dem den Achill im Leierspiel unterrichtenden Cheiron erwähnt, so braucht man darin nicht, wie jetzt gewöhnlich geschieht, einen Irrtum des *Plinius* oder seiner Quellen, bezw. des damaligen Publikums, zu sehen und die Benennung Olympos durch Daphnis zu ersetzen, sondern der Künstler der Gruppe folgte eben der Version der Sage, die den Pan an die Stelle des Marsyas setzte; und dieselbe Bewandtnis hat es mit der Gruppe des Heliodoros (*Plin. nat. hist.* 36, 35) die Pan und Olympos „luctantes“ d. h. in erotischer Verbindung darstellte, *Welcker, Alte Denkm.* 1, 317 ff. *Jahn-Michaelis, Gr. Bilderchron.* 41, 272. *Hegdemann, Pariser Antiken* 13 nr. 18. Man wird vielmehr an der Bezeichnung Olympos statt des weniger bekannten Daphnis festhalten müssen, um so mehr, als die Figur des Syrinxbläsers auch allein vorkommt, wo noch weniger an Daphnis zu denken ist.



2) Olympos fürbittend, Relieffragment (nach *Müller-Wieseler, D. a. K.* 2, 41, 491).

Für **Olympos in der bildenden Kunst** ist, um Wiederholungen zu vermeiden, auf den Artikel **Marsyas** zu verweisen und nur weniges hinzuzufügen. Wir unterscheiden — A) **Marsyas im Verkehr mit Olympos**, Bd. 2 Sp. 2458, 58 ff. a) M. den Olympos im Flötenspiel unterrichtend. Das pompejanische Wandgemälde *Helbig* nr. 228. *Müller, D. a. K.* 2, 43, 541 zeigt in den Bockshörnern des Lehrers eine Mischbildung von Pan und Marsyas; b) in erotischer Beziehung zu Olympos wahrscheinlich *Helbig, Wandgemälde* nr. 230; c) Olympos mit Kithar, Marsyas mit Flöte, umgeben von Satyrn und Bakchantinnen oder Musen, Vase aus Ruvo Neapel 3225. *Mon. d. Inst.* 2, 37. *Müller, D. a. K.* 2, 41, 488 — genauer *Minervini, Illustrazione di un Vaso Ruvese nel Mus. Borbonico.* Napoli 1851 Tav. 2. Danach Abb. 1, also Flöten- und Kitharspieler in friedlichem Verkehr. Die Deutung ist allerdings nicht unbestritten. Im Text zu *Müller-Wieseler* wird die Figur, über der ΟΛΟΜΠΟΣ steht, als Apollo und die Inschrift als Lokalbezeichnung gefafst, und die ganze Darstellung dieser Mittelfigur mit Lorbeerkranz scheint in der That mehr für Apollo zu sprechen; dann hätten wir hier einfach den Wettstreit zwischen Apollo und Marsyas. Aber die Inschrift *Ολυμπος* von der Mittelfigur zu trennen, geht doch nicht wohl an. Das Bild giebt uns also ein Rätsel auf. — B) **Olympos beim Wettstreit des Apollo mit Marsyas**, Bd. 2 Sp. 2453 Z. 62 ff. Hier ist zu dem Berliner Krater nr. 2950 (*Körte, Arch. Zeit.* 1884 Taf. 5) zu bemerken, dafs es sich hier auch nicht sowohl um einen Wettstreit zwischen dem Kitharöden und Auleten, als um die gröfsere Fertigkeit auf demselben Instrument, der Kithara, zu handeln scheint, wenn die Deutung des Vorgangs überhaupt richtig ist. Ob in dem Jüngling mit zwei Speeren Olympos zu erkennen sei, ist zum mindesten höchst zweifelhaft. — C) **Olympos bei der Bestrafung des Marsyas**, Bd. 2 Sp. 2449. 2455 ff. Fürbitte einlegend oder mehr teilnamlos. Den fürbittenden Olympos allein in phrygischer Tracht stellt ein verstümmeltes Relief (*Gerhard,*



3) Pan und Olympos (nach *Clarac* 726 B, 1736 D).



4) Pan und Olympos, Relief von einem Marmorkrater in Villa Albani (nach *Inghirami, Mon. etr.* 6 tav. 10, 5).

Beschreibung der Stadt Rom 2, 2 S. 44 nr. 71. *Müller-Wieseler, D. a. K.* 2, 41, 491 = Abb. 2) dar; zu vergleichen mit der vor Apollo knieenden Figur in dem Sarkophagrelief *Wieseler, D. a. K.* 2, 14, 152. — D) Olympos von Pan im Syrinxspiel unterwiesen: 1) *Helbig, Wandgemälde* nr. 228 (s. A, a), wo der Lehrer des Ol. wegen seiner Hörner vielleicht Pan zu nennen ist; 2) eine Reihe von Statuengruppen, die auf ein berühmtes, einst in Rom aufgestelltes Original zurückgehen, s. ob. und zwar a) Rom, Villa Ludovisi, *Clarac, Mus. de sc.* 726 C. 1736 H hier als Pan und Apollo bezeichnet. — b) Rom, Villa Albani, *Clarac* 716 D, 1736 G; ebenso, an dem Felsensitz für Rinder angebracht. — c) Florenz, *Gall. di Firenze* 4, 72. *Clarac* 726 B, 1736 D, danach Abb. 3. *Müller-Wieseler, D. a. K.* 2, 43, 540. *Baumeister* S. 1148 Fig. 1340 (vgl. bes. *H. Meyer, Gesch. d. bild. K.* 3, 364) Sitz ohne Herde. — d) Neapel, *Neapels ant. Bildw.* p. 456, 3; *Vaccari de Scaichis stat.* 38, *de Cavalleriis stat.* 3, 81. — e) Petworth, bei Lord Egremont, jetzt Lord Leconfield, *Clarac* 726 B, 1736 E. — Wahrscheinlich eine der aufgeführten ist „Rom in aedibus Caesiis, *Vaccari (de Scaichis) stat.* 37, *de Cavalleriis stat.* 1, 22.“ — f) Grofse Gruppe im Turiner Museum, *Dütschke* nr. 56, s. *Heydemann, Pariser Antiken* 13 nr. 18. — g) Kleinere im Museo Torlonia nr. 267, vgl. *Schreiber, Arch. Ztg.* 1879, 64. — h) in Casa Corvisieri (*Matz-Duhn* nr. 500). — i) Verkleinerte Bronzegruppe in Arolsen, *Gaedechens, Die Antiken zu Arolsen* S. 63, 120. *Friederichs-Wolters, Gipsabgüsse* 1510. — 3) Dieselbe Gruppe auf Gemmen; s. *Chabouillet, Cat. géner.* p. 228, 1674. *Raponi pierr. gr.* 16, 7. — 4) Relief: Marmorkrater in Villa Albani. *Zoega, Bassor.* 71, 72. *Inghirami, Monum.* etc. 6 tav. 10, 5. Scene eines bakchischen Gelages, unter des Dionysos Gefolge auch Pan, der einem jugendlichen Syrinxbläser Unterweisung giebt, *Jahn-Michaelis, Gr. Bilderchron.* S. 40 f. = Abb. 4. — E) Pan und Olympos luctantes, Gruppe des Heliodoros im Porticus der Octavia in Rom, von *Plin. n. h.* 36, 35 als das zweitberühmteste Symplegma der Welt gepriesen. Das nicht erhaltene Bildwerk wird man sich etwa in der Art des Dresdener Symplegma eines Satyrs und Hermaphroditen zu denken haben, *Müller-Wieseler, D. a. K.* 2, 40, 474. Eine ähnliche Gruppe in Coll. Blundell bei *Clarac* 672, 1735 A. — F) Olympos allein: 1) statuarisch: a) Florenz, *Gall. di Fir.* 4, 73. *Clarac* 726 B, 1736 F. — b) Berlin, Verzeichnis 1885 nr. 231, gefunden zwischen Rom und Albano. — c) Rom, Villa Ludovisi, *Schreiber* nr. 175. — d) Rom, einst im Palast Mattei, *Monum. Matth.* 1, 17, jetzt verschollen (nicht = b) endlich — e) Pal. Rondanini, *Meyer, Gesch. d. bild. K.* 3, 364 f. — 2) Olympos allein, d. h. ohne Marsyas oder Pan, ist auch der Gegenstand zweier Gemälde, die *Philostrat. d. Ä.* 1, 20 u. 21 beschreibt. In dem einen ist der liebreizende Olympos singend dargestellt, die Flöte neben ihm liegend: verliebte Satyrn umgeben ihn. Im andern sitzt Olympos mit einem Fichtenkranz auf dem Haupte einsam flötenspielend auf einem Felsen am Wasser.

Die meisten dieser Bildwerke gehen nicht über die hellenistische Zeit zurück. Das älteste ist ohne Zweifel das Unterweltsbild des Polygnot in der Lesche zu Delphi *Paus.* 10, 30, 9, wo Olympos, von Marsyas im Flötenspiel unterwiesen, das Gegenbild des saitenspielenden Orpheus bildet und wo diese Gruppe wohl eben der Absicht des Künstlers ihre Aufnahme verdankt, auch die Vertreter der beiden im delphischen Kult gebräuchlichen Musenkünste an diesem Ort darzustellen. [Weizsäcker.]

Olympusa (*Ὀλύμπουσα*), Tochter des Thespios, von Herakles Mutter des Halokrates (s. d.), *Apollod.* 2, 7, 8. [Stoll.]

Olynthos (*Ὄλυνθος*), Sohn des thrakischen Königs Strymon, Bruder des Brangas (s. d.) und des Rhesos, kam auf der Jagd im Kampfe mit einem Löwen ums Leben und wurde von Brangas an der Stätte seines Todes begraben; nach Olynthos benannte Brangas die Stadt, die er später in Sithonia gründete, *Conon* 4. Nach jüngerer (*Tümpel* bei *Pauly-Wissowa* s. v. *Bolbe* 3) Sage ist Olynthos Sohn des Herakles und der Bolbe (s. d.), der Göttin des gleichnamigen Sees am strymonischen Meerbusen, die in den Monaten Anthesterion und Elaphebolion ihrem Sohne den Fisch *ἀπόπυρις* sendet, eine Sage, die ihren Grund in der Thatsache hat, dafs in den genannten Monaten ungeheuere Mengen dieser Fische im Flusse Olynthiakos gerade bis zum *μνημεῖον Ὀλύνθου* hinaufsteigen, *Hegesandros* bei *Athen.* 8, 334e. *Steph. Byz. Herodian* ed. *Lentz* 1, 147, 5. Vgl. *Murr, Die Pflanzenwelt in d. griech. Mythol.* 34. *Tümpel* a. a. O. [Höfer.]

Olysseus (Olytteus) s. Odysseus.

Omadios (*Ὠμάδιος*), Beiname des Dionysos, dem auf Chios und Tenedos Menschenopfer dargebracht wurden, *Euelpis Karystios* bei *Porphyr. de abst.* 2, 55. *Euseb. praep. ev.* 4, 16. 5, 26. *Anonymus Laurentian.* in *Anecd. var.* ed. *Schoell* u. *Studemund* 2, 168, 43; vgl. *Orph. hymn.* 30, 5 (s. Bd. 1 Sp. 1056 Z. 9); von Menschenopfern, dem Dionysos auf Lesbos dargebracht, berichtet *Dosiadas* bei *Clem. Alex. protr.* 3 p. 36 = *Euseb. praep. ev.* 4, 16, 13; vgl. ebend. 4, 17, 4. 5. *Rohde, Psyche* 307, 3. 333, 3 = 2², 15. Vgl. Omestes. [Höfer.]

Omanos (*Ὠμανός*), ein persischer Gott neben Anadatos oder, wie *P. de Lagarde, Gesammelte Abhandl.* 154 liest, Amandatos als *σύμβωμος* der Anaitis verehrt, *Strabon* 11 p. 512; in ihren Tempeln (*πυραιθεῖα*) brannte auf einem Altar fortwährendes Feuer, das die Magier unterhielten; täglich gingen sie in den Tempel und sangen eine lange Zeit, wobei sie Rutenbündel vor das Feuer hielten; ihr Haupt bedeckte eine Filztiara bis zu den Lippen; auch ward das Bild des Omanos in feierlicher Prozession geführt, *Strab.* 15 p. 733. *Movers, Die Phönizier* 1, 348. — *G. Hoffmann, Abhandl. für die Kunde des Morgenlandes* 7 (1879), 3, 148 f. identifiziert den Gott mit Manaobago. Weitere Litteraturangaben bei *de Lagarde* a. a. O., der p. 156 vgl. 263 f. den Omanos mit Bahman gleichsetzt.

[S. bes. *Franz Cumont, Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra.* Tome 1. Introduction Bruxelles 1899. 4°. p. 131 nr. 10,

der u. a. bemerkt, dafs Vohu-Manô „Bonne-Pensée“, der erste der Amshaspands von *Plutarch* (T. 2 p. 34) genau mit *θεὸς εὐνοίας* übersetzt wird; ferner (mit Hinweis auf *Darmesteter, Avesta* T. 2 p. 366), dafs seine durch *Strabon* bezeugte Symbomie mit Anâhita auffällig ist; endlich (p. 132. XI), dafs ihm der mit dem 15. Januar beginnende kappadokische Monatsname *Ὡσμονια, Ὀσμανα* [* *Ὡομανία*] geweiht ist. Drexler.] [Höfer.]

Ombites Nomos s. Lokalpersonifikationen.

Ombriareos (*Ὀμβριάρεως*), Gemahl der Thrake, mit der er den Trieres oder Trieros, den Stammheros der Trierer zeugte, *Arrian ἐν Βιθυνιακοῖς* bei *Steph. Byz.* s. v. *Τριῆρες*. *Meineke* z. d. St. liest *Ὀβριάρεως*. *Osann, Arch. Zeit.* 3 (1845), 119 ff. stellt die von *Streber* (wo?) behauptete Identität des Ombriareos mit Zeus in Abrede. Zeus erscheint allerdings als Gemahlin der Thrake und Mutter des Bithynos (Bithys), *Steph. Byz.* s. v. *Βιθυνία*. *Appian. Mithr.* 1, und da *Arrian* in den *Bithyniaka* den Ombriareos als Gemahl der Thrake genannt hat, liegt der Gedanke nicht fern, dafs Ombriareos mit Zeus identisch ist; freilich kann dann Ombriareos nichts mit Briareos-Aigaion (s. d.) gemeinsam haben. [Höfer.]

Ombrikos (*Ὄμβρικος*), 1) Name eines bakchischen Daimons auf einer korinthischen Vase (abg. *Annali* 1885 tav. D. *Archäol. Jahrb.* 8 [1893], 91) neben Eunus (*Εὔνους*) und *Ὀφέλανδρος*. *Körte, Arch. Jahrb.* a. a. O. weist aus *Bekker, Anecd. Graec.* 1, 225, 2 nach, dafs Ombrikos ein Beiname des Bakchos selbst in Halikarnassos war (*οἱ δὲ Ὄμβρικος ὑπὸ Ἁλικαρνασέων Βάκχος*); auf der Vase selbst steht *Ὄμρικος*, die Auslassung von *β* ist der von *δ* in *Ἀνρομάχη* analog, *Kretschmer, Die korinth. Vaseninschr. Zeitschr. f. vergl. Sprachforsch.* 29 (1888), 164, 18. *Die griechischen Vaseninschriften* 23. 41, 22. *Blafs* bei *Collitz, Dialektinschr.* 3, 2, 3145. — *G. Löschcke, Athen. Mitt.* 19 (1894), 520 f. (vgl. 518) sieht in diesen drei Daimonen, ihrem Thun und Treiben, ihrer Gestalt und ihrem Namen nach neckische, aber gütige Geister, welche vegetative und animalische Fruchtbarkeit spenden, und vergleicht mit ihnen den Euandros-Faunus. — 2) Beiname des Bakchos in Halikarnassos, s. ob. [Höfer.]

Ombrimo s. Brimo u. Obrimo.

Ombrimos s. Obrimos.

Ombrios (*Ὄμβριος*), 1) Beiname des Zeus *Plut. sept. sap. conv.* 15. *Lyk.* 160. Auf dem Hymettos war ein Altar des *Ζεὺς Ὄμβριος*, *Paus.* 1, 32, 2, und Deukalion sollte in Athen einen Tempel des *Ζεὺς Ὄμβριος* gegründet haben, *Marmor Par. C. I. G.* 2, 2374 p. 500; vgl. *Paus.* 1, 24, 3. Zeus Ombrios in Elis, *Lykophr.* 160 und *Tzetz.* z. d. St. Auch die Inder verehrten ihn, *Strabon* 15, 718; vgl. auch *Ὑῆς Ζεὺς ὄμβριος Hesych. Theognost. can.* 18, 30 und d. Art. *Hyetios* (Bd. 1 Sp. 2771 Z. 58 ff.). Vgl. ferner *Marcus Diaconus* p. 17, 14 ed. *Teubn.*: *ἔλεγον γὰρ τὸν Μάρναν κύριον εἶναι τῶν ὄμβρων, τὸν δὲ Μάρναν λέγουσιν εἶναι τὸν Δία*. *Johann. Chrysost.* 2 p. 563 *Migne*: *Ζεὺς ὕμβρων ἡνίας ἔχων* S. auch *Osann* ad *Cornutum, De natur. deor.* p. 253. *Usener, Götternamen* 46. *Beer, Heilige Höhen d. alt. Griech. u. Römer* 19. 22, 1 u. d. Art. Ikmaios. — 2) Name einer Nymphe oder Regengöttin auf einer Terracotte; sie ist unbekleidet, trägt auf ihrer linken Schulter eine Wasserurne und lehnt an einen Felsen, aus dessen oberem Teile, der als Löwenhaupt gebildet ist, Wasser fliefst; auf der Basis steht ΘΕΑ Η ΟΜΒΡΙΟΣ, *Cesnola, Salaminia* p. 199 f. [Höfer.]

Omestes (*Ὠμηστής*), 1) Beiname des Dionysos, *Anonym. Laurent.* in *Anecd. var.* ed. *Schoell* und *Studemund* 268, 44. *Phanias von Lesbos* bei *Plut. Themist.* 13. *Pelopid.* 21. *Aristid.* 9. *Anton.* 24. *Mich. Apostol.* 21, 13. *Rohde, Psyche* 307, 3. 333, 3; vgl. die *ὠμοφάγαι δαῖτες* im Dienst des Zagreus-Dionysos, *Eur.* bei *Porphyr. de abst.* 4, 19 = *frgm.* 475, 12. *Eur. Bakch.* 139. *Clem. Alex. Protr.* p. 10 *Potter*, p. 72 *Migne*. *Plut. de def. or.* 14 u. d. Art. Minyaden Bd. 2 Sp. 3015 Z. 45. *Bernays, Die heraklit. Briefe* 334, 2. *K. O. Müller, Prolegomena zu einer wissenschaftlich. Mythologie* 394. Vgl. Omadios. Nach *Wackernagel, Die epische Zerdehnung* bei *Bezzenberger, Beiträge* 4, 267 müfste es statt *ὠμηστής* heifsen *ὠμεστής*, entstanden aus *ὠμ-εδ-της* („rohes essend“); vgl. aber *G. Meyer* bei *Curtius, Studien* 5, 105. *Froehde* b. *Bezzenberger* a. a. O. 7, 331; — 2) der Echidna, *Hes. Theog.* 300. *K. D. Müller, Ares* 117; des Kerberos, *Hes. Theog.* 311. [Höfer.]

Omichle (*Ὀμίχλη*), benennt *Duhn* (*Matz-Duhn, Antike Bildwerke in Rom* 3562) im Index fragweise die Wolken, die vor den Köpfen zweier Windgötter auf dem Grunde angegeben sind. — 2) Über *Ὀμίχλη* in der phoinikischen Kosmogonie s. *H. Ewald, Über die Phönikischen Ansichten von der Weltschöpfung* u. s. w. in *Abhandl. d. hist.-phil. Classe d. K. G. d. Wiss. zu Götting.* 5, 36 ff. [Höfer.]

Omodamos (*Ὠμόδαμος*), ein Daimon, Unheilstifter beim Brennofen der Töpfer, *Hom. epigr.* 14, 10. [Vgl. Syntrips, Smaragos, Asbetos, Sabaktes und die Darstellung eines solchen (ithyphallisch gebildeten) Dämons auf einem altkorinth. Pinax bei *Pernice, Festschrift für O. Benndorf* S. 75 ff. Hier ist der Dämon mit ΛΑΙ . . . (= *Λα* . . . .) bezeichnet. Vgl. *Hesych.* u. *λαί. λαίγνος. λαιδρός. λαῖκος. λαίσιτος.* Roscher.] [Stoll.]

Omophagos (*Ὠμοφάγος*), Beiname 1) des *χθόνιοι*, *Pariser Zauberbuch* 1444. *Rohde, Psyche* 370 Anm. 3 zu 369; — 2) der Kentauren, *Theogn.* 542; — 3) des Kyklops, *Luc. Dial. mar.* 1, 5; — 4) der dionysischen Bakchen, *Luc. Bacch.* 2; vgl. Omadios. Omestes. [Höfer.]

Omorka (*Ὀμόρκα*) ist mit *Scaliger* und *v. Gutschmid* der handschriftlich *ὁμόρωκα* wiedergegebene Name der Herrscherin der urweltlichen Ungeheuer in dem babylonischen Schöpfungsbericht des *Berossos* (*Babyloniaka* 1, 1, 4, *F. H. Gr.* ed. *Müller* 2 p. 497) zu lesen, damit der darin enthaltene Zahlenwert (301 = *σελήνη*) herauskommt. Die oben Bd. 1 Sp. 2706 f. s. v. Homoroka von mir angeführten Deutungsversuche des Namens (vgl. auch *Schrader, Die Keilinschriften und das A. T.* 2. Aufl. p. 13 f.)

sind hinfällig. Auch *Jensen's* (*Die Kosmologie der Babylonier* p. 301 f.) Ableitung von einem sumerischen muruku, was der assyrischen Bezeichnung der Tiâmat als Kirbiš-Tiâmat = Mittlings (nämlich mittlings entzweigeschnittene) Tiâmat entsprechen soll, hat meines Wissens keinen Anklang gefunden. *H. Gunkel* (*Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit.* Göttingen 1895 p. 18 Anm. 1) leitet das Wort aus dem Aramäischen her: „*Ὀμόρκα* = אם ארקא Mutter der Tiefe, oder nach armenischer Tradition [O]marcaje = ארקאי (ארקיא) אם Mutter der Unterirdischen". Gewöhnlich setzt man jetzt *Ὀμόρκα* gleich der im babylonischen Weltschöpfungsepos auftretenden ummu ḫubur, die mit Tiâmat identisch ist, s. *Friedrich Delitzsch, Assyr. Wörterbuch* p. 100 und *Das babylonische Weltschöpfungsepos, Abh. d. phil.-hist. Cl. der Königl. Sächs. Ges. d. W.* Bd. 17 No. 2 p. 96 Anm. 1. *H. Zimmern* in *Gunkels Schöpfung u. Chaos* Anm. 1 zu p. 18. p. 403 Anm. 2. *Jeremias* s. v. Marduk oben Bd. 2 Sp. 2363. Die Bedeutung des Wortes ḫubur ist nach *Delitzsch* und *Zimmern* noch nicht gesichert; *Hommel, Neue Kirchl. Zeitschr.* 1890 p. 405 übersetzt ummu ḫubur mit „Mutter der Unterwelt, des Orkus", *Jeremias* a. a. O. mit „Mutter der Tiefe", *Morris Jastrow, The religion of Babylonia and Assyria.* Boston 1898 p. 419 Anm. 2 mit „mother of the hollow". Übrigens erklärt *Jastrow* a. a. O., dafs ummu ḫubur nichts mit *Ὀμόρωκα* zu thun hat, sondern sieht in letzterem in Übereinstimmung mit *John Henry Wright* („Homoroka" a corruption of Marduk (Ὁ ΜΟΡΔΟΚΑ), *Zeitschr. f. Assyriologie* 10 (1895) p. 71—74, vgl. *Harvard Studies in classical philology* vol. 6 (1895) p. 71 Anm. 1) eine Verderbnis des Namens des Marduk. Um aber zu diesem Resultat zu gelangen, mufs *Wright* unter Annahme, es sei eine Zeile ausgefallen, den überlieferten Text: *ἄρχειν δὲ τούτων πάντων γυναῖκα ᾗ ὄνομα Ὁμοροκα* (resp. nach *Scaliger* und *v. Gutschmid* *Ὀμόρκα*) umgestalten zu *ἄρχειν δὲ τούτων πάντων γυναῖκα ἦν ⟨Βῆλος ἔσχισεν [ᾧι⟩ ὄνομα] ὁ Μορδόκα*, eine Änderung, die, zumal da die Spaltung des Weibes einige Zeilen später erwähnt wird (*οὕτως δὲ τῶν ὅλων συνεστηκότων ἐπανελθόντα Βῆλον σχίσαι τὴν γυναῖκα μέσην*), mithin vorher kaum am Platze wäre, doch recht gewaltsam scheint. [Drexler.]

Omos (*Ὠμός*), Beiname des Daimon; s. d., wo nachzutragen *Usener, Götternamen* 248. 253. 292 ff. *Soph. Oed. R.* 828. *Bekker, Anecd.* 1, 74, 1: *ὁ χαλεπὸς καὶ ἀπαραίτητος.* [Höfer.]

Omotes (*Ὠμότης*), die personifizierte Gefühllosigkeit, zusammen mit *Ὕβρις*, *Ἀνομία* und *Στάσις*, *Dio Chrysost. Or.* 1 p. 18 *Dind.* [Höfer.]

Omphaie (*Ὀμφαίη*), Personifikation des Redens bei *Empedokles* 399 *Stein* (*Cornutus, de nat. deor.* 17 p. 90 *Osann*), neben *Κωφή* (statt des überlieferten *σοφή*) dem „Schweigen", *Usener, Götternamen* 267, 51. *Fick-Bechtel, Die griech. Personennamen* 460. [Höfer.]

Omphakites (*Ὀμφακίτης*), Beiname des Dionysos als des Gottes der Reben und des Weines, *Ael. var. hist.* 3, 41. *Anecd. var. ed. Schoell* und *Studemund* 1, 268, 29. *Murr, Die Pflanzenwelt in d. griech. Mythol.* 135. *Usener Götternamen* 243. [Höfer.]

Omphale (*Ὀμφάλη*).

I. Epeiros: Eponyme Heroine der Stadt *Ὀμφάλιον* (*v. Wilamowitz, Herakles* 1, 1889, 315 f.), deren Erwähnungen auf eine Lage in Epeiros hinweisen. *Rhianos Θεσσαλικά* 4: bei *Steph. Byz.* s. *Παραύαιοι* nennt die *Ὀμφαλιῆες* neben diesem Volk, das am *Ἄβας-* [= *Αὔας-*, *ἈϜῶος-*]Flufs und *Ἄβας*-Berg der Heliosrindersage von Herakles wohnt. *Ptolemaios* 3, 14 hat die Stadt unter den *πόλεις Χαόνων*. *Ὀμφαλες* nennt eine dodonäische Freilassungsurkunde *Götting, Dial.-Inschr.* 1347, vgl. *v. Wilamowitz* a. a. O. 2. Aufl. 75 [136]. Gleichwohl ist die Heroine eng verwachsen mit dem thessalischen (s. u. II) Sagenkreis des oitäischen Bogenschützen Herakles, der „in sich abgeschlossener und gerundeter war, als die Heraklesfabel jetzt erscheint" (*O. Müller, Dor.* 1², 431 f.). Da der Artikel Herakles noch nicht vorliegt, sei die Vulgata wie sie — altertümlicher — in der *Apollodorischen* Bibliothek (2, 6, 1—3; § 127—133 *W.*) und — in jüngerer Form — bei *Diodoros* (4, 31) vorliegt, mit den dort gegebenen Abweichungen vorangeschickt. Nach den zwölf Kämpfen und der im Wahnsinn erfolgten Ermordung der eigenen Kinder von der Megara, so heifst es, gab Herakles diese Gattin an seinen Sohn Iolaos und umwarb selbst vergeblich (wie in manch anderer thessalischer Sage: *v. Wilamowitz* 1¹, 317 [95]) Iole, die Tochter des Eurytos von Oichalia. Abgewiesen, ermordet er den auf der Suche nach geraubten Rindern (*Diod.* Rossen) nach Tiryns kommenden Iphitos, Bruder der Iole, sucht Entsühnung von der Blutschuld, erst vergeblich bei Neleus in Pylos, dann mit Erfolg bei Deïphobos, Hippolytos' Sohn (in Amyklai: *Apollod.*), erkundigt sich in Delphoi nach einem Heilmittel gegen die ihn zur Strafe für Iphitos' Ermordung quälende schreckliche Krankheit (nach *Apollod.*: wiederum erst vergeblich, worauf er, aus Zorn über die Weigerung der Pythia, das Heiligtum plündern will und den Dreifufs raubt, um ein eigenes Orakel zu gründen; Apollon kämpft mit ihm, und Zeus trennt beide durch einen Blitz). Dann erhält er den Bescheid: Verkauf (als Sklave), dreijähriger Knechtsdienst und Sendung des Kaufgelds als Bufse für den Mord an Eurytos werde ihn von der Krankheit befreien. Er fährt gehorsam nach Asien und läfst sich (*Apollod.* durch Hermes; *Diod.* durch einige seiner mitgefahrenen Freunde) verkaufen, und zwar an O., Tochter der Jardanos, die Königin der Lyder (damaliger Maiones: *Apollodor.*; *Diodor.*: Reichserbin als Witwe des Tmolos). Das Kaufgeld wird (durch einen der Verkäufer: *Diod.*) an Eurytos überbracht (von diesem aber abgelehnt: *Apollod.*). Im Dienste der O. bändigt H. die räuberischen Kerkopen (von Ephesos: *Apollod.*; und bringt sie der O.: *Diod.*) und tötet („in Lydien": *Apd.*, d. h. nicht auch in Ephesos: s. darüber u. II a. E.) den „Räuber" Syleus (mit samt seiner Tochter Xenodike: *Apollod.*). Nach *Diodoros* bestrafte er nun die feldplündernden Nachbarn der O.,

die Itoner, durch Wegnahme der Beute, Verwüstung ihrer Stadt und Verknechtung ihrer Einwohner; oder, wie *Apollod.* erzählt, erwies Ikaros' Leichnam auf der Insel Doliche die letzten Ehren und heimste dafür in Pisa den Dank des Daidalos ein, versäumte aber über diese Ruhmesthaten im Dienst der O. die Teilnahme an der Fahrt nach Kolchis und an der kalydonischen Eberjagd, sowie die Reinigung des Isthmos, die Theseus übernahm. *Apollod.* erwähnt nun nur noch, ohne irgend welche Erwähnung einer Liebesbeziehung zwischen H. u. O., kurz und ohne Motivierung: H. sei dann „nach der Knechtschaft" (λατρεία), d. h., wie der Eingang lehrte: durch dieselbe, von der Krankheit befreit worden und nach Ilion gesegelt (2, 6, 4, 1; § 134 *W.*). *Apollodor* zählt im übrigen nur einen Sohn Agelaos von der O. auf, aber an anderer Stelle in langer Liste (2, 7, 8, 9; § 165 *W.*). Bei *Diodoros* ist dagegen psychologisch die Folgerung von den Heldenthaten des H. über das weibliche Empfinden der O. für seine Knechtsstellung gezogen: O. liefs sich diese Heldenthaten wohlgefallen (*ἀποδεχομένη τὴν ἀνδρείαν τοῦ Ἡ.*), erkundigte sich nach seiner Person und Herkunft genauer, geriet in Erstaunen über seine *ἀρετή* und — liefs ihn darum, d. h. ohne Lösegeld, frei. Nun erst *συνοικήσασα αὐτῷ Λάμον ἐγέννησε*, also mit dem freien Herakles; aus der Zeit seiner Knechtschaft aber war schon ein Sohn von ihm da, den eine Sklavin (doch wohl der O.) geboren hatte: so schliefst *Diodoros* und läfst ihn nun erst nach Ilion gehen, und zwar auf dem Umweg über die Peloponnes (4, 32). Von der Krankheit wird H. bei *Apollodor* erst nach seinen Heldenthaten, bei *Diodor* schon vor ihnen kurz vor der Abfahrt gesund. Nach langen Abenteuerfahrten folgt in beiden Berichten die Heimkehr nach Trachis, die Belagerung Oichalias und sein Tod.

II. Thessalien. *v. Wilamowitz* hat unwiderleglich gezeigt (1[1], 815; 1[2], 38[23]), dafs alle in die λατρεία bei O. verflochtenen Episoden in und um Malis-Trachis festwurzeln: die Kerkopen an den Thermopylen, die Itoner in Phthiotis, Syleus, „der Räuber", am Pelion (trotz späterer Lokalisierung mit seinem Bruder 'Biedermann' (*Δίκαιος*) auf Chalkidike bei Dikaia: *Höfer, Konon* 66 f. zu c. 17), wie ja auch Oichalia vergeblich auf Euboia gesucht wird und keine andere ist als die thessalische Stadt. Noch mehr: da die von H. besiegten Kylikranen bald am Oitagebirge und in Trachis, bald in Lydien lokalisiert erscheinen, so müssen sie, obwohl in obigen Berichten fehlend, eine Episode gebildet haben in der trachinischen O.-sage (1[1], 316[91]). Dies zeigen die bei *Athenaios* (11, 461) erhaltenen Nachrichten. *Hermippos der Komiker*, *frg.* 70 *C. A. F.* 1, 246 *Kock*) erwähnt die Stadt Herakleia im schmalen Kylikranerlande; *Polemon* (*frg.* 56, *F. H. G.* 3, 133) nennt sie die trachinische, bewohnt von Athamanen und Kylikranen, die mit H. aus Lydien gekommen sein sollten, nach *Nikandros von Thyateira* (*F. H. G.* 4, 462 f. fehlend) benannt nach einem „Lyder Kylix, Begleiter des Herakles". Dieses Herakleia ist die oitäische Stadt. Genaueres erzählt *Skythinos v. Teos* (*F. H. G.* 4, 491). Bei Gelegenheit der Ermordung des Eurytos verwüstete H. das Land der räuberischen Kylikranen, weil sie von den Euboiern Tribut eingezogen hatten, und gründete dann Herakleia. Es ist klar, dafs das Volk in die malische Gegend gehört und nach Lydien eben mit der Omphalesage zusammen übertragen ist: sie gehören in den trachinischen Kreis der nordgriechischen *ἆθλοι Ἡρακλέους*. Freilich darf man hierfür die falsche Überlieferung *ἐν Αἰλίδι* (statt *ἐν Λυδίᾳ*) in *Apollod. Bibl.* 2, 6, 5 nicht verwerten wollen, wie *O. Müller, Etr.* 1[2], 92[64] geschieht. Vgl. *Deecke* z. d. St.; *Höfer, Konon* 66 zu cap. 17; *R. Wagner* zu *Apollodor* a. a. O.

III. Aiolis: In der uns erhaltenen Überlieferung ist O. immer als Lyderin gedacht, im Widerspruch mit ihrem Namen; doch verraten nicht nur die sorglos beibehaltenen Beziehungen zu thessalischen Personen und Örtlichkeiten die Oberflächlichkeit dieser Übertragung nach dem kleinasiatischen Kolonialland, sondern auch umgekehrt verrät die Gleichgiltigkeit der neuen Sage gegen die örtliche Lage so wichtiger Punkte wie Oichalias, das nun in Euboia gesucht wird, dafs nicht West-, sondern Ostgriechen Kleinasiens diese Modelung schufen: so *v. Wilamowitz* (1[1], 317), der davor warnt (Anm. 97), den „alten Epiker *Magnes*, der nach *Nikolaos Dam. frg.* 62 (*F. H. G.* 3, 395 f.) die Thaten der Lyder gegen die Amazonen besungen haben soll, eine Fiktion des fabelnden *Dionysios Skytobrachion*" (bei seiner Interpolation des Lyders *Xanthos*), für diese Lokalisierung verantwortlich zu machen. (Vgl. auch *Welcker*, *Kl. Schr.* 1, 431 f. über *Athenaios* 12, 515[d] und *E. Schwartz, Dionys. Skytobr. DD.*, Bonn 1880, 5). Nach *v. W.* wird der homerische Dichter

1. *Kreophylos* von Samos, der die Sage von Eurytos und Oichalias Einnahme behandelte, derjenige gewesen sein, der zugleich den Sagenkreis um O. nach Lydien verpflanzte. *v. Wilamowitz* erinnert an die unleugbaren Beziehungen zwischen dem thessalischen Erythrai, dicht bei Oichalia gelegen, und dem asiatischen Erythrai mit Herakleskult (1[1], 271, 317[97]), und daran, dafs nur der grofse Einflufs eines Homerikers die lydische Lokalisierung der O.-sage und gar die genealogische Anknüpfung einer lydischen Dynastie, wie der der Sandoniden bis auf Kandaules, an den griechischen Herakles als lydischen Herakliden erkläre. Nachdem Kandaules durch Gyges, den Ahnherrn der Mermnaden, gestürzt war, seien die Lyder zu Alyattes' Zeit oder früher stark hellenisiert worden, und das Königshaus habe sich die Sympathien der Griechen so erworben, dafs diese, nicht etwa die Lyder selbst, das gestürzte Geschlecht an Herakles anknüpften, und zwar nicht, wie die Lyder gethan haben würden, an eine königliche Gattin des Helden, etwa O., sondern, wie noch *Herodotos* 1, 71 hat, nur an eine Sklavin des Jardanos, eines Flufseponymos und mythischen Königs mit semitischem Namen (*E. Meyer, G. d. A.* 1, § 257, 293): so *Herodot* 1, 7, worüber unt. III, 2. — Die

Darstellung des *Kreophylos* in seiner *Οἰχαλίας ἅλωσις* wird man wohl mehr der Darstellung der *apollodorischen Bibliothek* entsprechend zu denken haben, bei der der Angelpunkt der Handlung ist: die *λατρεία* zum Zweck der Erwerbung einer Kaufsumme, die als Wergeld für den erschlagenen Iphitos an den Vater Eurytos dienen sollte. (S. o. I. Vulgata.)

III, 2. *Panyasis, Herodotos, Hellanikos.* Ein Beweggrund für die Freilassung durch O. war nicht genannt: jedenfalls war er nicht erotisch, da noch *Herodot* 1, 7 nur eine Sklavin des Jardanos (und damit der O.) dem Herakles beigesellte. Diese Lücke der Motivierung füllt, ganz im Sinn der Heldenzeit, ein in *Hygins P.-A.* 2, 14 (= *Myth. Vatic.* 2, 155) aufbewahrtes Motiv aus: O. liefs den H. frei, weil er am Sangarios einen mörderischen Drachen erschlug; zur Erinnerung daran steht das Sternbild des *Ὀφιοῦχος* am Himmel. *v. W.* nimmt (1[1], 316[91]) dies für *Panyasis Herakleia* in Anspruch. Denn eins seiner Fragmente zeigte den Herakles in Lydien, also doch offenbar in der *λατρεία* bei O. (*Schol. Laur. Apollon. Rhod.* 4, 1149). Die Stelle ist nach ihrem Gehalt dunkel. *Πανύασις δὲ ἐν Λυδίᾳ τὸν Ἡρακλέα νοσήσαντα τυχεῖν ἰάσεως ὑπὸ Ὕλλου τοῦ ποταμοῦ, ὅς ἐστι τῆς Λυδίας· διὸ καὶ τοὺς δύο υἱοὺς αὐτοῦ Ὕλλους ὀνομασθῆναι.* 2 Söhne gleichen Namens? *Panyasis* ist kein *Skytobrachion*, der mythologische Doppelgänger sammelt, und *Ὕλλοι* oder *Ὑλλεῖς* heifsen sonst die Söhne des einen von Herakles Söhnen, des Hyllos. Hier ist offenbar der Name des anderen Sohnes ausgefallen, den *Panyasis* nannte, und zwar der für diese lydische Sagenfassung wichtigere; denn Hyllos ist doch nur künstlich an einen ähnlich lautenden lydischen Flufs angeglichen und gehört ursprünglich zu Deïaneira nach Trachis. Aber wie hiefs der 2. Sohn, und war O. seine Mutter? Wenn nach *Panyasis* H. krank (*νοσήσας*) war und Heilung (*ἴασις*) fand, so mögen dabei die *νύμφαι Ἀχαλητίδες* eines anderen seiner Fragmente mit geholfen haben (*frg.* 17, *Ki.*). Denn *Ἀχέλης* ist ein Nebenflufs des Hyllos (*Schol. Vict. Homer* Ω 616; *Choirobosk.* bei *Bekk. Anecd.* 1189; *Et. M.* 81, 46); und einen lydischen Heraklessohn dieses Namens kennt thatsächlich aufser dem zitierten *Homerscholion* auch *Hellanikos* (*frg.* 102 aus *Steph. Byz.* *Ἀκέλης*, *F. H. G.* 1, 58 f.). Aber dieser nennt als Mutter eine junge Sklavin der O., Malis, jenes die O. selbst. Was hatte wohl *Panyasis*? Streng gebunden sind wir bei Beantwortung der Frage an keine der beiden Angaben: denn *Panyasis* schrieb weder *Ἀχέλης* noch *Ἀκέλης*, wenn die überlieferte Schreibung *Ἀχαλητίδες* richtig ist.

Entweder hat *Panyasis* ein Liebesverhältnis der O. zu Herakles zuerst erzählt und aus ihm den Acheles (Achales?) entspriefsen lassen (wie den Hyllos von Deïaneira). Dann hätte er *Herodots* und des *Hellanikos* Billigung nicht gefunden, sondern erst die der attischen Komiker *Eupolis* und *Kratinos*, denen O. die *παλλακή* des H. ist. In diesem Falle wäre das Fragment des *Apolloniosscholions* zu ergänzen: *ἐν Λυδίᾳ τὸν Ἡρακλέα νοσήσαντα τυχεῖν ἰάσεως ὑπὸ Ὕλλου τοῦ ποταμοῦ, ὅς ἐστι τῆς Λυδίας* <*καὶ τῶν νυμφῶν Ἀχαλητίδων· ἔστι δὲ Ἀχάλης ποταμός, ἐξ οὗ πληροῦται Ὕλλος*>. *διὸ καὶ τοὺς δύο υἱοὺς αὐτοῦ Ὕλλο(ν) ὀνομασθῆναι* <*καὶ τὸν ἐξ Ὀμφάλης Ἀχάλητα, ὃς Λυδῶν ἐβασίλευσεν.*> So berichtet im wesentlichen das *Iliasscholion*, das nun erst, scheinbar anderswoher zitiert, die Schlufsbemerkung anhängt: *εἰσὶ δὲ καὶ νύμφαι Ἀχαλητίδες, ὥς φησι Πανύασις.* Das Lemma lautet: *Ἀχελώϊος*, alias *Ἀχελήσιος ποταμός.* Die andere Möglichkeit ist: *Panyasis* hielt am alten fest, am Knechtsdienst ohne Liebesverhältnis: dann konnte er nicht *ἐξ Ὀμφάλης* schreiben, sondern etwa wie *Herodotos* bei seinem Heraklessohn Alkaios: *ἐκ δούλης τῆς Ἰαρδάνου* oder, wie *Hellanikos* bei *Ἀκέλης*: *ἐκ Μαλίδος παιδός, δούλης τῆς Ὀμφάλης Λύδης* (hs. *Ὀμφαλίδος*). Im ersten Falle hätte etwa der Drachenmord dem Sklaven das Herz der Herrin gewonnen, und gerade diese Neuerung eines beinahe zeitgenössischen Dichters würde dem Vater der Geschichte und einem *Hellanikos* als verwerflich erschienen sein, gegenüber der „homerischen" Autorität der *Οἰχαλίας ἅλωσις*, während sie bei der alten Komödie, der die historische Wahrheit weniger Beklemmungen verursachte, gerade Glück machte. Unter diesem Gesichtspunkte dürfte diese Annahme den Vorzug vor der verdienen, die oben, nur der Vollständigkeit wegen, an zweiter Stelle als möglich aufgeführt wurde. Ich vermute also: *Panyasis* übernahm aus der Überlieferung einen „lydischen" Herakles-Sohn Hyllos (von Deïaneira) angeknüpft an den Flufs Hyllos, und fügte hinzu einen zweiten von der O., geknüpft an den Nebenflufs des Hyllos, Achales (Acheles). Einen Omphale-Sohn Hyllos giebt dem Herakles erst *Lut.* zu *Stat. Theb.* 8, 507, aus Mifsverständnis, wie *Weizsäcker* richtig annimmt: s. o. Bd. 1 Sp. 2798, 39 ff.

Auf die Heilung im Flusse Hyllos, bei Gelegenheit des Aufenthalts *παρ' Ὀμφάλῃ*, führt nämlich auch *Pausanias* (1, 35, 18) den Namen des einen Heraklessohnes zurück, aber ohne sich über Namen und Charakter der Mutter zu äufsern, die jedenfalls nicht O. gewesen sein kann. Auffallend ist, dafs eine so klare Zeugin für die Lebendigkeit, mit der das Bewufstsein von dem malischen Ursprung des Mythos sich erhielt, wie die Sklavin *Μαλίς* zum ersten Male bei *Hellanikos* erscheint.

Diese sowie den König *Μήλης* von Sardes bei *Herodot* (1, 84, also an einer anderen Stelle als der lydischen Heraklidengenealogie) hat *v. Wilamowitz* als Eponymos der *Μηλιεῖς-Μαλιεῖς* für die Urheimat des oitäischen Heraklesmythos in Anspruch genommen. Dafs auch der schwankend geschriebene lydische *Ἀχέλης* oder *Ἀκέλης*, ähnlich wie Hyllos, mit geringer Namensveränderung im mutterländischen Mythos vorkam, ehe er einem lydischen Lokalnamen sich anbequemen mufste, wird sich unten (III, 6) wahrscheinlich machen lassen: er ist ein mythischer Doppelgänger des *Μήλης-Μήλας-Μάλεως-Μαλαὸς* mit den wechselnden Namen *Ἀγέλαος - Ἡγέλεως - Ἐχέλαος - Ἀχέλης*. *Gelzer, Rhein. Mus.* 35, 1880, 526 hat bemerkt, dafs Acheles und Agelaos schon den Alten zusammenfielen (*Κλεύας-Κλεόλαος* s. u. 880, 39 f.).

III, 3. Die attische Tragödie verwertete die Sage zunächst im Satyrspiel. *Ion* wie *Achaios* dichteten eine Ὀμφάλη, Bruchstücke beider hat *Athenaios* erhalten, in denen die derbe und plumpe Art des Helden in wirksamen Gegensatz zu lydischer Zierlichkeit und Weichlichkeit gebracht wird (15, 690ᵇ: βάκχαρις, wohlriechendes lydisches Salböl, μύρα und überhaupt σαρδιανὸς κόσμος χροὸς im Gegensatz zum Πέλοπος ἐν νήσῳ τρόπος: *Ion;* derselbe redet 6, 259 f. von einer beinah ἐνιαυσίῃ zu nennenden ἑορτῇ καθημερίνῃ; 6, 267ᶜ spielt der σκύφος, also das Trinken die Hauptrolle bei *Ion* wie bei *Achaios*). In dem bei *Pollux* 7, 60 erhaltenen Fragment *Ions* hat *Meinecke* (*Delectus Anth. gr.* p. 144) den „kurzen, leinenen, nur bis auf des Schenkels Mitte reichenden κύπασσις auf ein von Herakles getragenes Gewandstück der O. gedeutet, verleitet durch das späte Epigramm des *Diotimos* εἰς κύπασσιν τὸν Ὀμφάλης, *Anth. Pal.* 6, 358; aber willkürlich: vgl. *v. Wilamowitz* a. O. 1¹, 314[83].

Sophokles läfst in den *Trachinierinnen* den Aufenthalt bei O. zwar durch den Lügner Lichas seinem Begleiter unterwegs und dann der Königin Deïaneira in Trachis berichten, aber gerade über diesen Punkt braucht Lichas nicht hinterher seine Aussagen abzuändern, wie über das Verhältnis des H. zur Iole und zum oichalischen Krieg überhaupt. Er erzählt (248 ff., 432 f.), und H. Sohn Hyllos bestätigt es (69 ff.): H. arbeitete den letzten Sommer als Fröhner bei einem Weibe Lydiens (70), O. (252), nicht freiwillig, sondern verkauft (249 f.), ein volles Jahr (253), während er im ganzen 15 Monate fern weilt (44 f., 165 f.) von dem Verbannungsort Trachis, den er mit Deïaneira zur Strafe für die Ermordung des Iphitos bewohnt (38 ff.). Seine Verknechtung hat aus gleichem Grunde Zeus veranlafst (251, 275). Der Schmerz über diese Schande nagt an seinem Innern derart, dafs er schwört, Eurytos, den Urheber dieses Ungemaches, dafür mit Weib und Kind ins Sklavenjoch zu ziehen (254—257). So berichtet Lichas zuerst. Später (354 ff., 431 ff.) giebt er, ohne seine Angaben über O. selbst zu ändern, zu, dafs nicht sowohl der mühselige Frohndienst bei O. und den Lydern, sondern vielmehr die Liebe ihn nach Oichalia getrieben habe, nämlich zu Iole, wodurch wieder jeder Gedanke an ein Liebesverhältnis zu O. aufser Sicht rückt. Hyllos ist hier noch Sohn der Deïaneira und heiratsfähig; und von Herakles heifst es (488 f.) ausdrücklich: während er dieser Liebe zu Iole gegenüber sich als ein Schwächling (Ehebrecher) gezeigt habe, sei er vorher (also gerade bei O. noch) der Beste an Siegerkraft gewesen: eine Auffassung, die bald in ihr gerades Gegenteil verwandelt werden sollte. Die ersten Spuren davon finden sich bei den Komikern (s. unten III, 4). Zunächst aber sei noch bemerkt, dafs *Euripides* in seinem Satyrspiel Συλεύς, soweit aus den *Fragmenten* (688—695 *Nauck*) und dem *Argument* zu ersehen ist, O. zwar nicht erwähnt hat, wohl aber den H. verkauft werden läfst (*Argument*), und zwar durch Hermes (*Philo Iud.* 2, 461, woraus *frg.* 688 f.), eine deutliche Entlehnung aus der O.-sage, wie das *Pherekydes-frg.* 34ᵃ (aus *Schol. Soph. Trach.* 354, *F. H. G.* 180) zeigt: Zeus befiehlt, aus Zorn über die ξενοκτονία des H., dem Hermes, diesen zu verkaufen δίκην τοῦ φόνου. Dieser bringt ihn nach Lydien und übergiebt ihn für drei Talente der O. Da Syleus als Episode in den O.-mythos gehört, so darf man voraussetzen, dafs *Euripides* seine Σάτυροι in Lydien spielen liefs. Dort liegt überhaupt der richtige Platz für ein solches Handelsgeschäft des Hermes: die ἀγορὰ Ἑρμοκαπηλία, offenbar eine griechische Gründung, auch Ἑρμαῖον Θυεσσοῦ genannt (*C. Müller, F. H. G.* 3, 380, 49), dessen hellenische Ortsüberlieferung von Σπέρμος, Δαμοννώ, Θυεσσός und Κέρσης d. Unterz. schon im *Philol.* N. F. 4, 1891, S. 612 als Beleg für das hellenische (aiolische) Volkstum ins Feld geführt hat, in dem die Sage von der O. wurzelt. Wenn auch Zeus immer als Urheber des Verkaufs des H. an O. in unseren kurzen Berichten genannt ist, so ist doch dabei selbstverständlich, dafs er sich zur Ausführung dieser Anordnung seines Boten Hermes bediente. Wird also bei *Hygin F.* 32 (Megara) Herakles von Hermes an O. in die Sklaverei verkauft, so steht hinter diesem spätern Gewährsmann eine Überlieferung, die älter ist als *Euripides*.

III, 4. Die attische Komödie hat nach *Plutarchos* (*Perikles* 24) sich darin gefallen, die Aspasia als eine νέα Ὀμφάλη, Ἥρα oder Δηϊάνειρα zu verspotten, sie also zu vergleichen mit den drei Frauen, die das Schicksal des Herakles, eines mythischen Perikles, beherrschend und lenkend beeinflufsten. Diesen Sinn hat auch die Benennung τύραννος, die *Eupolis* (Φίλοι *frg.* 274, *C. A. F.* 1, 332) der Aspasia anhing. *Kratinos*, wenn er die Aspasia ein schamloses Kebsweib schilt, stellte sie mit Hera zusammen (Χείρωνες *frg.* 241, *C. A. F.* 1, 87 *Kock:* Ἥραν τέ οἱ (Κρόνῳ) Ἀσπασίαν τίκτει καταπυγοσύνη παλλακὴν κυνώπιδα), nicht mit O. Die Vielseitigkeit (τυραννίς, παλλακεία) ist auf Seiten der Aspasia. Je nachdem man die eine oder die andere Seite hervorheben wollte, griff man zum Vergleich mit diesen oder jenen typischen Göttinnen oder Heroinen. Als *Eupolis* die Aspasia später, nach Perikles' Tode, wegen ihrer verführerischen und unheilbringenden Eigenschaften, die den Perikles sinnlich mattsetzten, verspotten wollte, griff er zum Vergleich mit Helena (*frg.* 249, *C. A. F.* 1, 325 *Kock*), nicht nach Omphale; das ist charakteristisch. Wenn jene *Plutarch*stelle bemerkt: ἐν δὲ ταῖς κωμῳδίαις Ὀμφάλη τε νέα καὶ Δηϊάνειρα καὶ πάλιν Ἥρα προσαγορεύεται (ἡ Ἀσπασία), so fährt *Plutarch* sogleich fort: Κρατῖνος δὲ ἄντικρυς παλλακὴν αὐτὴν εἴρηκεν ἐν τούτοις (folgt *frg.* 241). Im ἄντικρυς liegt zunächst zwar eine blofse Steigerung, nämlich in der Deutlichkeit der Vergleiche, aber im δὲ doch zugleich ein Gegensatz zwischen der Bezeichnung der Aspasia als Omphale, Deïaneira, Hera, also etwa = τύραννος, einerseits und „gar" als Kebse anderseits. Weil die Bezeichnung als παλλακή ebenso kratinisch ist wie die Vergleichung mit Hera, so ist diese wieder durch καὶ πάλιν abgesondert. Wenn nun wirklich das

Platon-Scholion 391 mit *Meineke* so zurechtgeschoben werden darf: *Κρατῖνος δὲ Ὀμφάλην αὐτὴν καλεῖ Χείρωσιν, τύραννον δὲ Εὔπολις φίλοις*, wozu *Kock* a. a. O. noch die *Hesych*glosse zieht: *τυραννοδαίμονα· ἣν οὐκ ἄν τις τύραννος μόνον εἴποι ἀλλὰ καὶ δαίμονα*, so heifst das blofs, dafs die beiden Komiker um dieselbe Aspasia, einerlei ob nach derselben oder nach verschiedenen Seiten hin, zu charakterisieren, der eine nach der Bezeichnung „Tyrannin", der andere nach dem Vergleich „Omphale" griffen. Dafs Aspasia nebenbei noch durch *παλλακεία* den *Kratinos* an Hera, den *Eupolis* an Helena erinnerte, hat mit der Charakteristik der Omphale zunächst nichts zu thun, solange nicht für die Deïaneira die gleiche Vermischung der Herrschsucht mit Buhlerei nachgewiesen ist.

F. Cauer, der (*Rhein. Mus.* N. F. 46, 1891, 244 ff.) diese Komikerfragmente für lydische Herleitung des Mythos von H. und O. verwerten möchte, hat verabsäumt hervorzuheben, dafs diese ganzen Spöttereien einen politischen Hintergrund haben. Als die Samier und Milesier um Priene kämpften, soll die Milesierin Aspasia den Perikles zur thatkräftigen Parteinahme für ihre Landsleute gegen Samos veranlafst haben, einem Kriege, der den Athenern nach einem Seesiege und Einschliefsung der Stadt einen empfindlichen Rückschlag in einer Niederlage und einer zweiten neunmonatlichen Belagerungszeit brachte, bis das Ziel erreicht war. Diese Unternehmung des Perikles ist also mit der Überwindung der in Asien wohnend gedachten Störenfriede, des Syleus, der Kerkopen, Itonier, Kylikranen, des Drachen durch Herakles im Dienste der O. in Parallele gesetzt, sowie dem durch Helena heraufgeführten, durch Hera eifrig geschürten Kriege gegen die gleichfalls kleinasiatischen Troer. Dort ist O. und Helena, hier Aspasia „die Ate dieses unglückseligen Krieges", der Beweggrund für *Perikles*, wie für den Herakles des *Panyasis* und den homerischen Paris die Liebe zu einem Kebsweib; ob aber zugleich, wie *Cauer* meint: die eigene Weichlichkeit des Helden? Was ist *Plutarchs* Ansicht, der die O. in diesem Zusammenhang nennt? Entscheidend ist seine Meinung nicht, aber erwägenswert immerhin seine Zusammenstellung. Er nennt O. nicht mit Helena in einem Atem, sondern mit Hera und Deïaneira. Über den Sinn von Heras Erwähnung kann man zweifeln: sollte, wie der Zusatz *παλλακή* nahelegt, ihre Beeinflussung des Zeus in den *Troïka* durch die Schäferstunde auf dem Ida gemeint sein? Oder ihre Verfolgung des Herakles, die aus der plutarchischen Zusammenstellung mit O. und Deïaneira herausklingt? Der erste Fall ist der wahrscheinlichere: dann wäre der Olympier Perikles neben Aspasia dem Zeus vergleichbar in seiner schwachen Stunde, als Hera Aphrodites Gürtel trug. Aber wie stimmt dazu die andere Parallele, die der Deïaneira, der rauhen aitolischen Jägerin, die dem Herakles wohl aus gekränkter Liebe, aus Liebeseifersucht, aber nicht durch Liebesfesseln verhängnisvoll wird? Es ist, wie gesagt, mifslich, diese verschiedenen Parallelen der Aspasia nach dem Satz zu behandeln, dafs zwei Dinge einander ähnlich seien, weil jedes von ihnen demselben dritten ähnlich sei. *Plutarchos*, der sich (a. a. O.) bewufst ist, das *Perikles Ἀσπασίᾳ χαριζόμενος δοκεῖ πρᾶξαι τὰ πρὸς Σαμίους*, u. erörtern will, *τίνα τέχνην ἢ δύναμιν τοσαύτην ἔχουσα τῶν τε πολιτικῶν* sie ihren Zweck erreichte, hilft sich aus dem Dilemma, indem er einen Witz im platonischen *Μενέξενος* heranzieht und nun vermutet: dafs *ἡ τοῦ Περικλέους ἀγάπησις πρὸς Ἀσπασίαν φαίνεται μέντοι μᾶλλον ἐρωτική τις γενομένη*, obwohl andere *τὴν Ἀ-αν ὡς σοφήν τινα καὶ πολιτικὴν ὑπὸ τοῦ Π-ους σπουδασθῆναι λέγουσι.* Inwieweit wir uns dieser oder jener Auffassung anschliefsen wollen, steht bei uns: *Platon* war aber kein Zeitgenosse jener alten Komiker.

Soviel ist klar: die Komiker stellten den Helden dar „als Sklaven seiner asiatischen Konkubine" (*v. Wilamowitz* 1^2, 71[128]) oder, was dasselbe ist, als Liebhaber seiner asiatischen Herrin, die als Herrin oder als Kebse oder als beides ihm Kämpfe gegen kleinasiatische Gegner auferlegte; aber sie waren noch weit davon entfernt, das Charakteristische der Beziehungen zwischen H. und O. etwa mit *Ephoros* (s. u. III, 5) darin zu sehen, dafs er um der Geliebten halber freiwillig Kriegsthaten unterlassen habe. Erst durch eine solche Auffassung wäre das wesentliche Merkmal unmännlicher Verweichlichung gegeben, freilich auch der Standpunkt, den die attischen Komiker während des Samischen Krieges einnahmen, gerade grundsätzlich aufgegeben. Die ältere schlichtere Auffassung, die aus der Zeit vor *Panyasis* und den Komikern datiert, ist bei

Herodoros (*frg.* 27, aus der *Apollod. Bibl.* 1, 9, 29, 5 u. 38 aus *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 1299, *F. H. G.* 2, 35—37) erhalten: sie konstatiert blofs die Gleichzeitigkeit des Dienstes bei O. und der Argonautik, ohne zu pragmatisieren: *αὐτὸν Ἡρακλέα οὐδὲ τὴν ἀρχήν φησι πλεῦσαι τότε* (sc. *μετὰ τῶν Ἀργοναυτῶν*), *ἀλλὰ παρ' Ὀμφάλῃ δουλεύειν*, vgl. *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 1299, *F. H. G.* 2, 37; sowie in der *Apoll. Bibl.* 1, 2, 3, 5: *καθ' ὃν δὲ χρόνον ἐλάτρευεν παρ' Ὀ-ῃ, λέγεται καὶ τὸν ἐπὶ Κόλχους πλοῦν γενέσθαι καὶ τὴν τοῦ Καλυδωνίου κάπρου θήραν καὶ Θησέα κτλ.*

III, 5. *Ephoros* dagegen sagt *frg.* 9, *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 1168—1289, *F. H. G.* 1, 235: *αὐτὸν δὲ Ἡρακλέα δι' Ὀμφάλην καταλελεῖφθαι* und *αὐτὸν ἑκουσίως ἀπολελεῖφθαι πρὸς Ὀμφάλην τὴν Λυδῶν βασιλεύουσαν.* Diese Zusammenstellung zeigt zugleich, warum *Ephoros* nicht, wie *C. Müller* a. a. O. wollte, die *κάθοδος Ἡρακλειδῶν* gemeint haben kann. Die Zeit der Dienstbarkeit gab derselbe *Herodor* (*frg.* 26 aus *Schol. Soph. Trach.* 253, *F. H. G.* 2, 35), abweichend von *Sophokles* (1 Jahr), auf 3 Jahr (*cod. R. ἐνιαυτὸν*) an. Welches Glück dieses zur Dienstbarkeit neu hinzutretende Motiv der Liebe machte, zeigt der Euhemerismus eines *Palaiphatos*, der (45) geradezu das Liebesmotiv an Stelle des Knechtschaftsmotivs treten läfst; wer von *λατρεία* geredet hatte, erschien ihm ein Thor. Denn O., von H. Stärke hörend, *προσεποιήθη ἐρᾶν αὐτοῦ*, und *Ἡ. πλησιάσας ἔρωτι ἑάλω αὐτῆς* (also nicht „um einen Kauf-

schilling"), ἠδόμενος δ' αὐτῇ ἐποίει ὅτι ἂν προστάττοι αὐτῷ ἡ Ὀ. Eine Einseitigkeit, da ursprünglich beide Motive einander nicht ausschlossen, sondern im gleichen Mythos zeitlich folgten, allmählich sogar durchdrangen.

III, 6. Söhne des H. von O. waren (aufser Hyllos und Acheles, s. o. III, 2) nach einer vortrefflichen Überlieferung, deren Alter wir leider nicht wissen, die aber sich der malischen Heimat des Mythos noch bewufst war, Lamos, der neben Laomedes (den auch *Palaiphatos* a. a. O. hat) und Kleolaos bei *Diodor.* 4, 31 erscheint, dagegen allein von *Ovid Heroid.* 9, 54, im *Et. M.* s. *Λάμιαι* und vor allem von *Steph. Byz.* s. *Λαμία* genannt ist; vgl. *Apollonios v. Aphrodisias Καρικὰ* 4, *frg.* 2 aus *Steph. Byz. Βάργασα.* Lamos ist Eponymos der malischen Stadt Lamia und steckt offenbar auch in dem Sohn des gleichen Paares *Λαομήδης* bei *Palaiphatos* 45, den *Diodoros* ruhig neben seinem *Λαμώς* nannte. Atys, der doch sonst Eponymos der Atyaden, der Vordynastie der Herakliden in Lydien, ist, heifst *εἷς τῶν ἀπογόνων* des H. und der O. bei *Strabon* 5, p. 219: eine unorganische Weiterbildung von *Herodot.* 1, 94 und 7. Er soll Vater von Lydos und Tyrrhenos sein. *Dionysios v. Hal. A. R.* 1, 28 dagegen berichtet, ohne sich ihr freilich anzuschliefsen, eine andere Überlieferung, nach der Tyrrhenos, der Einwanderer aus Lydien in Italien, nicht Enkel, sondern selbst Sohn des Paares war. Erscheint hier der Gegensatz zwischen Atyaden (Manes — Atys — Lydos und Torrhebos: *Xanthos von Lydien frg.* 1; Manes — Atys — Tyrrhenos: *Herodot.* 1, 7) und Herakliden (von Herakles und der Sklavin *Herodot.* 1, 7) verwischt, so wird wiederum das Geschlecht der Herakliden mit dem der noch jüngeren Mermnaden (Kroisos) verschmolzen bei *Apollod. Bibl.* 2, 7, 5, 9, § 165 *R. W.*, wo Agelaos, der Ahn des Mermnaden Kroisos, Sohn von H. und O. heifst. *Ἀγέλαος* ist, wie schon *Heyne* zu *Apollod.* 3, 12, p. 333 und *Fix* zu *Stephanus Thes. l. g.* s. *Ἀγέλαος* bemerkte, kein anderer als ein dorischer *Ἡγέλεως*, der bei *Pausanias* (2, 21, 3) nicht unmittelbar als Sohn, sondern über den obengenannten Tyrsenos als Enkel an H. und O. angekindelt ist (wenigstens hat *O. Müller, Etr.* 2², 209 *Ὀμφάλης* eingesetzt in das überlieferte *Ἡρακλέους εἶναι καὶ γυναικὸς λέγουσι †τῆς Λύδης*). Tyrsenos sei der Trompetenerfinder, der den Hegeleos, seinen Sohn, und die Dorier des Temenos die Kunst des Blasens gelehrt habe. Diese in die Gründungslegende des Athena-Salpinx-Tempels verflochtene Sage ist nun bei *Eustath.* zu *Il.* Σ 219, p. 1139, 50 ff. vielmehr an einen Sohn von H. und O. *Μήλας* angeknüpft, der bei der *κάθοδος τῶν Ἡρακλειδῶν* mit der Trompete die Feinde erschreckte. *O. Müller* a. a. O. Anm. 51 will *Μάλεος* geschrieben haben. Die Stelle ist dieselbe, zu der der *Victorianus* das *Panyasisscholion* erhalten hat. Dieses Doppelgängertum der Omphale-Abkömmlinge Agelaos-Hegeleos und Mēlas ist um so bemerkenswerter, als in der gleichen Aiolis auch sonst ein *Ἔχελα(ο)ς* und ein *Μαλαός* nebeneinander als Ktisten erscheinen: jener in der Penthilidischen Gründungssage von Lesbos und der Peraia (vgl. oben Bd. 2 Sp. 1943 ff.), dieser in derjenigen von Kyme-Phrikonis (vgl. oben Bd. 2 Sp. 3320, 17 ff.). Wenn abermals in einer aiolischen Gründungssage *Μαλαός* als Gründer von *Τῆμνος*, der Stadt am Hermos, erscheint (*Steph. Byz.* s. v.), so wird zugleich klar, wie der Doppelgänger Hegeleos *τοὺς σὺν Τημένῳ Δωριέας* (d. i. *Ἡρακλείδας*) führte: *Τήμενος* und *Τῆμνος* sind verschmolzen, wie bei *Pausanias* an der oben angeführten Stelle, wo es von Herakles, O. und Hyllos heifst (1, 35, 6—8): am Hyllosflufs (der vom *Τῆμνος*-Gebirge fliefst) liege die Stadt *Τημένου θύραι*, wo Hyllos' Leichnam gefunden sei. In die lydisch-etruskische Wandersage, wie Tyrsenos und Hegeleos, verflochten ist die Erwähnung des Tyrseners *Μάλεω τοῦ Τυρσηνοῦ* bei *Hesych. Αἰώρα* (wie mit *M. Schmidt E. Meyer, Forschungen* 1[1] das überlieferte *τοῦ Μάλεου Τυράννου* liest, trotz *Et. M.* 62, 7: *ἀλῆτις . . . οἱ δὲ τὴν Μαλεώτου τοῦ τυράννου θυγατέρα* und gegen *v. Wilamowitz, Isyllos* 100 f.[52] *Μαλεώτου τ.*). *v. Wilamowitz* hat schon *Μήλας*, den Sohn von H. und O., mit dem König von Sardes, *Μήλης*, bei *Xanthos* und *Herodotos* identifiziert und als Eponymos von Malis erklärt, der nach Lydien durch Aioler übertragen ward. Er ist wohl zunächst Eponymos des, wie es scheint, von Maliern nach Malis so benannten asiatischen Küstenstrichs *Μαλήνη* (*Herod.* 6, 29). Als Tusculorum rex, d. h. ursprünglich lydischer Tyrsener und Trompetenerfinder, erscheint derselbe unter dem Namen Maleus, bei *Lut.* zu *Stat. Theb.* 6, 404, der ihn 4, 224 Maleus nennt. Wie der Archeget Agelaos-Hegeleos-Echela(o)s zu Acheles-Akeles wird, ist oben (III, 2) gezeigt; nun sei hier noch darauf aufmerksam gemacht, wie auch als Sohn des Herakles von einer Sklavin der O. ein aiolischer Ktistes erscheint, nämlich *Κλεόλαος*. Dieser ist nämlich kein anderer als jener *Κλεύης*, der mit *Μαλαὸς* zusammen die aiolische Kyme besiedelte (s. o. Bd. 2 Sp. 3320), beide bei *Ephoros-Strabon* Agamemnoniden genannt. Im *Et. M.* p. 498, 30 und bei *Choiroboskos, Bekk. An.* 1183 heifst er richtiger aiolisch *Κλεύας*.

In Sardes-*Ὕλη* wohnte O. nach einer Sage, die infolge einer falschen Konjektur *Zenodots* (*Ὕδη*) zur *Ilias* (*B* 500, *E* 708, *T* 384) auf eine angebliche Stadt *Ὕδη* am Tmolos übertragen wurde. Sie hat nach *Strabon* (13 p. 626) nie existiert.

Maiandrios von Milet (*frg.* 8 aus *Steph. Byz. Ὕδη*) wufste, dafs die homerische *Ὕλη* am Tmolos keine andere als Sardes selbst war, der Königssitz also des herodotischen Meles (oben Bd. 2, Sp. 2626 f. fehlend), d. i. des Maliers, sowie der Malierin O. (trotzdem hat *Apollonios v. Aphrodisias, frg.* 4 ebendaher, noch das Falsche).

Hier mag noch die sprichwörtliche Verwertung von H.s Beziehungen zu O. erwähnt werden. *Ὀ-η Ἡρ. λατρεύει* sagte man von unglaubwürdigen Dingen *Apost.* 12, 74, wo eine Erzählung im Stil des *Palaiphatos* folgt. Dagegen sagte man *γυνὴ εἰς Ἡρακλέους οὐ φοιτᾷ Leutsch, App. Prov.* 1, 88 von gewissen

unwürdigen Verhältnissen *παρόσον Ἡ. ἐδούλευσεν Ὀ-ῃ.*

IV. Lydische Bestandteile. War bisher O. entweder die Herrin, die wie ein weiblicher Eurystheus dem Sklaven *ἆθλα* auferlegt, oder dankbar als Geliebte sich zu dem Riesen herabläſst (so wahrscheinlich *Panyasis*) und ihn durch ihre weiblichen Reize für verhängnisvolle Unternehmungen gewinnt (*Komoedie*), oder von rühmlichen Abenteuern fernhält (*Ephoros*), so lag es nahe, die orientalische Lebensverfeinerung des sardischen Hofes, die in den Satyrspielen der Tragödie dem ungeleckten Bären gegenüber noch wirkungslos geblieben war, ebenfalls zur Siegerin über den Helden zu machen. Ob und in wie weit das schon bei Gelegenheit der kurzen Seitenhiebe der Komiker geschehen sein mag, läſst sich aus ihren spärlichen Resten nicht ersehen. Als Verkörperung asiatischer Unsittlichkeit und Wollust erscheint in unseren Quellen O. zum erstenmal in einer Stelle des Aristotelikers *Klearchos von Soloi*, der, wenn man des *Athenaios* Auswahl aus seinen *Βίοι* trauen darf, unter ethischen Gesichtspunkten die Sitten der Völker beschrieb und die Heilsamkeit nüchterner, die Verderblichkeit üppiger Lebensführung nachweisen wollte. Während noch *Herodotos* (1, 93) die Sitten der Lyder denen der Hellenen „bis auf die Prostitution der Töchter" ähnlich fand, rückt *Klearchos* gerade diesen Brauch in den Mittelpunkt seiner Betrachtung über die Verweichlichung der Lyder und führt ihn zurück auf O. (*περὶ βίων* 4 *frg.* 6 aus *Athen.* 12 p. 515 e, *F. H. G.* 2, 306): die Lyder waren so üppig geworden, daſs die herrschende Kaste beim sogenannten *Ἁγνεὼν* anderer Männer Gattinnen und Töchter vergewaltigte, darunter auch die O. Die Folge war weibische Entartung der Männer; die gerechte Strafe (*τιμωρία*) hierfür kam durch O. (*Τὸ γὰρ ὑπὸ γυναικὸς ἄρχεσθαι ὑβριζομένους σημεῖόν ἐστι βίας* heiſst sein Thema). O., *οὖσα οὖν καὶ αὐτὴ ἀκόλαστος* und voll Rachedurst für die erlittene Schmach, warf sich zur Tyrannin auf, trieb umgekehrt an jenem *ἁγνεών* die Töchter der Vornehmen zusammen und gab sie den Sklaven preis, indem sie diese mit ihnen zusammen einschloſs; seitdem nennen die Lyder den schlimmen Ort, an dem sich die Sitte erhielt, euphemistisch und im Scherz *γλυκὺς ἀγκών*. Grausamkeit und Sittenlosigkeit in gleichem, man möchte sagen semitischem, Gemisch zeigt O. im weiteren Verlauf des Berichts, wo auffallender Weise nicht Herakles erscheint, sondern Midas. Während O. alle Fremden, denen sie sich preisgab, zu töten pflegte, lungerte Midas weibisch und üppig auf Purpur und machte mit den Weibern Wollarbeit (*ὑπ' ἀνανδρίας καὶ τρυφῆς καὶ ἐν πορφυρᾷ κειμένου καὶ ταῖς γυναιξὶν ἐν τοῖς ἱστοῖς συνταλασιουργοῦντος*), bis ein Empörer aus der Zahl der unterdrückten Edlen ihm die Ohren ausreckte (*τὸν μὲν τῶν ὤτων ἐξελκύσας*), *τὴν δὲ* (*Ὀμφάλην*) . . . Der Rest ist verloren. Die Bestrafung wird aber auch euhemeristisch gefärbt gewesen sein. Hier liegt ein Stück echt lydischer Überlieferung vor, in das der Name der O. unorganisch eingefügt ist. Ob auch Herakles in den verlorengegangenen Schluſs eingedrungen sei, zu fragen ist müſsig; denn als wollekrempelnder Kemenatenhocker im Sinne späterer Dichtung bei O. wird jedenfalls nicht er, sondern Midas vorgeführt, der Phryger vom Tmolos, dessen altehrwürdig sagenhafter Ohrenschmuck, der Rest des ursprünglichen Theriomorphismus, hier noch nicht in der späteren Weise mit Anspielung auf das Sprichwort *ὄνος λύρᾳ* auf das musikalische Schiedsrichteramt des „eselsohrigen" Midas zurückgeführt wird (vgl. oben Bd. 2, Sp. 2958, 1 ff., wo Z. 6 leider dieses wichtige *Klearchosfragment* fehlt). Auf Herakles ist diese Midasrolle übergegangen im Zeitalter eines Demetrios Poliorketes (*v. Wilamowitz* a. a. O. 1[1], 314: „Die Demütigung des gewaltigen Mannes unter den Sinnengenuſs ist hellenistisch"). Vgl. hierüber den kunstmythologischen Teil dieses Artikels! Charakteristisch ist die 9. Heroïde *Ovids* (*Deïanira* und *Hercules*), in der O. nicht bei Namen genannt, aber deutlich bezeichnet ist als *nympha Jardanis* (103), *formosa era* (78), *adultera* (53), Mutter des „Lyders" Lamos (54); sie schmückt sich mit H.s Waffen und Löwenfell, Keule und Giftpfeil: „vir illa fuit, was von H. nicht mit Recht gelten würde". Denn dieser, ein mollis vir (72), trägt die mitra ums Haar (63), monilia am Hals (63), Goldschmuck am Arm (59), den maionischen Mädchengürtel um die Hüften (65 f.) und sidonische Tracht am Leib (101), trägt mit den ionischen Mägden um die Wette den Kalathos (73), dreht den Wollfaden mit den Fingern (77 ff.) und zittert vor den Drohungen der Herrin (74). Zwar die Vorwürfe, daſs ihn, den die Iuno nicht überwältigte, nun Venus bändigt (2, 5 f., 23, 26), gelten zunächst nur (wie bei *Sophokles*; vgl. oben III, 3) dem Verhältnis des H. zur Iole pelex (121); aber der Dichter dieses Liebesbriefes der Deïaneira läſst doch durchblicken, daſs O. es war, die ihn so verweichlichte. Nach gleichen hellenistischen Vorbildern schildert *Stat. Theb.* 10, 646), wie die Lydia coniux den H. sidonische Gewänder tragen, die Becken schlagen und den Spinnrocken haspeln und — verwirren läſst. In *Lukians Deor. dial.* 13, 2 wird dem H. vorgeworfen, daſs er in Lydien als Sklave Wolle spann, die *πορφυρὶς* am Leibe trug und sich von O. mit der goldenen Sandale schlagen lieſs. Bei *Diotimos Anthol. Pal.* 6, 358 trägt *Ὀμφαλίη Λύδη* den *ἁβρὸς κύπασσις*, als sie sich dem H. hingiebt, noch ganz im Sinne des 5. Jahrh., aber bei *Terenz Eun.* 5, 8, 2 ff., wo Thraso sich der Thaïs widmen will, wie H. der O. diente (servivit), zieht Gnatho daraus die Folgerung, daſs er ihm entsprechend wünscht, diese möge ihn commitigare, indem sie ihm ihren Pantoffel an den Kopf werfe (sandalium).

Plutarchos Demetr. und Anton. 3 beschreibt ein im kunstmythologischen Teil zu behandelndes Gemälde, darstellend O. mit Löwenfell und Keule des H.; derselbe macht die erbauliche Beobachtung, die sich zu *Klearchos* und seinem Nachfolger in direkten Gegensatz setzt, daſs

Asien, während H. der O. zur Mordsühne diente (ἐδούλευσε), πολλὴν ἔσχεν εἰρήνην καὶ ἄδειαν, während in Griechenland κακίαι waren. In den *Qu. Gr.* 45 wird zur Streitfrage, warum der karische Zeus Labra(n)deus statt Scepter oder Blitz das Beil führe, die lydische Vokabel λάβρυς = πέλεκυς beigebracht und, um den Widerspruch zwischen Lydischem und Karischem auszuschalten, behauptet, H. habe der getöteten Amazone Hippolyte ihr Beil als Trophäe genommen und der O. geschenkt; seitdem hätten es die lydischen Herakliden der Reihe nach geführt, bis es durch Krieg als Beute nach Karien gekommen sei.

Auf *Varro* geht nach *Wernicke* (*Aus der Anomia* 75) die aus *Sueton* und *Apulejus* geschöpfte Nachricht des *Joannes Lydos de magistr.* 3, 64 zurück, dafs O. mit einem in Sandyx hellrot gefärbten Gewand den Herakles bekleidet habe. Dieser sei danach (wie auch das Gewand selbst) Sandon genannt worden. Die Nachricht zeigt nur, wie allmählich immer mehr Orientalisches in den hellenischen Mythos hineingetragen wurde; gleichwohl ist sie zu einer unverdienten Wichtigkeit gelangt zu einer Zeit, als der nordgriechische Ursprung der O. noch nicht bekannt war, und namentlich seitdem *O. Müller* (*Sandon und Sardanapal, Rhein. Mus. A. F.* 3, 1829, 22 A.) und *Movers, Phön.* 1, 458 ff. unter dem Beifall von *Gerhard* (*Gr. Myth.* § 929) u. a. Verff. mythologischer Handbücher den lydischen Sandon und eine asiatische Göttin zur Erklärung herangezogen hatten. Ein Beispiel für die Konsequenzen, zu denen man auf diesem Wege gelangen kann, ist auch *Ahrens'* Aufsatz: *Ueber eine wichtige indogermanische Familie von Götternamen* (jetzt *Kl. Schriften* 1, 359 ff., namentlich 385 f.) lehrreich. Dadurch, dafs hier die betreffenden lydischen Mythen und Namen aus dem Semitischen ins Indogermanische gezogen werden, ist die Sache nicht besser geworden. *Wernicke* (a. a. O.) will wenigstens die Sage von Herakles' Verbrennung auf dem Holzstofs für Sandon retten; aber er täuscht sich, wenn er meint, dafs eine solche lydische Herleitung des Verbrennungsmythos irgendwie zur Erklärung des Omphalemythos notwendig oder auch nur nützlich sei. Beide Mythen haben nichts miteinander zu thun.

V. Hellenische Bestandteile: Um die Gestalt der O. aus Lydien wieder nach dem hellenischen Mutterlande zurückzuverpflanzen, bedarf es nur noch des Nachweises, dafs ihre Beziehungen zu H. lokal-malischen Charakter tragen.

1. Gynäkokratie. Dafs nun in Malis wirklich von jeher bis ins 4. Jahrh. Vorherrschaft der Frauen gegenüber dem Manne als landesüblich galt, lehrt *Aristoteles* in der Μηλιέων πολιτεία *frg.* 143 aus *Phot. lex.* p. 544, 9, s. Μηλιακὸν πλοῖον, *F. H. G.* 2, 150. Das ὑπὸ τῶν γυναικῶν κρατεῖσθαι ἀεί wird hier auf den Fluch eines sagenhaften Hippotes (Phylas' Sohn: *Ehoien frg.* 148 *Ki.*) zurückgeführt, dem die Malier die Heeresfolge bei einem (nicht zu bestimmenden) Kriegszug zur See versagt hatten, mit der Ausflucht: τὰς γυναῖκας αὐτοῖς ἀρρωστεῖν. Die mythische Verwertung abgerechnet, haben wir hier realen Boden unter den Füfsen. Wer aber mit Berufung auf die geschichtlich geschaffene Verknüpfung des Herakles mit dem Doriertum nun auch einen gleichen Nachweis für die dorische Sitte verlangte, dem dürfte wiederum ein Hinweis auf *Aristoteles* von Wert sein, der in der *Politik* 2, 6. *Bekk.* 9 und *frg.* bei *Plutarch, Lyk.* 14, (*F. H. G.* 2, 128 f. fehlend) in Übereinstimmung mit *Platon* (vgl. *Holzinger, Philologus* N. F. 6, 87 ff.) die in Lakedaimon herrschende γυναικοκρατία hart tadelte; vor ihrem Widerspruch habe sogar Lykurgos, der die Spartanerinnen einer strengen Disziplin unterordnen wollte, Halt machen müssen (vgl. *v. Holzinger* a. a. O.). Wenn da in einem Atem mit der γυναικοκρατία auch die ἄνεσις der Spartanerinnen getadelt wird, so steht uns für die Malierinnen eine gleiche Verknüpfung des Frauenregiments (offenbar zunächst in der Familie) mit Üppigkeit allerdings nicht zu Gebote. Immerhin schwindet angesichts der im Obigen gegebenen Analyse der Schriftzeugnisse die Notwendigkeit, zur Erklärung des Mythos von O. lydische Religionsanschauungen und Sitten heranzuziehen, für die Zeit vor den Diadochen völlig. Merkwürdigerweise erscheint aber selbst diesseits dieses Zeitpunktes die weitere Entwickelung zum Teil noch aus griechischen Parallelen erklärlich.

V, 2. Kleidertausch. Wenn man nämlich später begann, H. und O. ihre charakteristischen Bekleidungsstücke tauschen zu lassen, so war hierzu gerade in den lydischen Erzählungen bei *Klearchos v. Soloi* keine Anregung gegeben. Die Gelehrten, die den Kleidertausch nach alter Erklärungsweise aus lydischen Parallelen erklären, müssen also die Kombination ohne klassisches Schriftzeugnis wagen. Dagegen giebt es thatsächlich einen griechischen Heraklesmythos, der, wenn auch nicht die Genossin des Herakles in Männertracht, so doch diesen selbst in Weibertracht verkleidet zeigt, erhalten in Verknüpfung mit einem Kultbrauch, also auf thatsächlicher Grundlage beruhend. Wenn im koïschen Herakleskult beim Antimacheia-Fest der Heraklespriester und bei der Hochzeit die Jünglinge sich γυναικείαν ἐσθῆτα, στολὴν ἀνθίνην anziehen, jener sogar ἀναδούμενος μίτρα, so wird dieser Brauch bei *Plutarchos* (*Qu. Gr.* 58) darauf zurückgeführt, dafs der Heros selbst, verfolgt durch die Meroper, in ein solches Frauengewand verkleidet, sich bei einer (nicht genannten, und darum auch in diesem Lexikon schwer aufzuführenden) Θρῇσσα γυνή verbarg. Diese ist offenbar eine von den „Thrakerinnen", denen allein der Zugang offenstand im Herakleion zu Erythrai in Aiolis (*Paus.* 8, 5, 8; *O. Müller, Orch.*[2] 381[1]; *Maafs Hermes* 26, 1891, 190); der dortige Herakleskult aber stammte ja aus dem thessalischen Erythrai bei Oichalia (*v. Wilamowitz* a. a. O. 1[1], 271, 319), d. h. aus Τραχίς = Θρακίς (*Lobeck*, *Paralip.* 47, *Aglaoph.* 1183[e], *v. Wilamowitz*, *Hermes* 21, 1886, 107; *Maafs* ebda 23, 1888, 619). Wie Oichalia und seine Sage nach Euboia übertragen ward, so ist auch über Euboia nach Kos dieser Kult übertragen.

Denn die „Thrakerin" ist identisch mit der Tochter des Koers Alkiopos (*Maaſs*, *Hermes* 22, 1891, 189), die H. nach anderem Mythos (*Plutarch*, *Qu. Gr.* 57) ehelichte (= Alkiope); diese heiſst auch Chalkiope, Tochter des Chalkon, Chalkodon, eines deutlichen Abanten aus dem euböischen Chalkis (vgl. oben Bd. 1 u. Aba, *Maaſs, Hermes* 26, 189, *Tümpel* bei *Pauly-Wissowa* unter *Ares* V; *Dibbelt*, *Quaest. Coae mythogr. D.D.Gryph.* 1891, 30[1]). Der „thrakisch"-koïsche Brauch und Mythos ist ein Gegenstück zu dem trachinisch-sardischen. Es ist nicht zu erkennen, ob die koïsche Variante die lydische beeinfluſst hat, oder ob bei der Erzählung der letzteren etwa *Panyasis* und die Komiker schon einen Kleidertausch vorgefunden, übernommen und weiter überliefert haben.

V, 3. Sklavenasyl. Auffällig ist, daſs an einer dritten Stelle, wo Beziehungen zu Herakles nahe liegen, nämlich am phliuntischen Tempel der Hebe, der göttlichen Geliebten des Helden, alle entlaufenen Sklaven Asyl fanden (*Paus.* 2, 13, 3) etwa wie Herakles als Flüchtling bei der koïschen Thrakerin und als Sklave bei O. Ein Mythos fehlt daselbst. Hebe ist aber eine aus dem Wesen der Hera erwachsene Heroine (*v. Wilamowitz*, *Herakles* 1[1], 301[65]), und Herakles ist nach *v. Wilamowitz* (1[2], 1896, 47 mit Anm. 72) im Namen von dem der Hera nicht zu trennen.

VI. Erklärung. Da Hera, als seine intimste Feindin und Lenkerin seiner Lebensschicksale, völlig geeignet scheint, auch ihrem herrschsüchtigen Charakter nach eine Gestalt wie die der Heroïne O. aus sich zu erzeugen, so erscheint *Wernickes* Versuch, die Sphäre der itonischen Athena zur Erklärung der O. in Anspruch zu nehmen (a. a. O. 73), nicht als glücklich. Die Dienstbarkeit und Knechtschaft des Herakles und seine Verknüpfung mit Hera, die *v. Wilamowitz* noch in der 1. Aufl. späterer Entwicklung zuschrieb, sind in der 2. Aufl. des *Herakles* als ursprüngliche Bestandteile anerkannt (51[85]. 47). *E. Meyer* faſst (*Hermes* 30, 1895, 266) die Dienstbarkeit des Herakles bei O. richtig als „Gefangenschaft in der Welt des Todes". O.-Hera ist eine Totenbeherrscherin; ihr *πάρεδρος* gilt, als Gott oder Heros, als sterblich. Der scheinbare Widerspruch, der darin liegt, daſs Hera, die Verfolgerin des Herakles, zugleich unter dem Namen O. und in der Gestalt einer Stadtgöttin seine Beherrscherin und Genossin im Mythos gewesen sein soll, hebt sich gerade durch die Betrachtung der Gynaikokratie im Omphalemythos. Wenn in dieser Stammesreligion eben die Göttin als Herrin des Gottes galt, so entsprach dies der Stellung der irdischen Frauen zu ihren Männern in Malis. Gynaikokratische Anschauungen sprach, von ganz anderem Gesichtspunkte aus, *Toepffer* (*Att. Genealogie* 190 ff.) dem Aiolerstamm zu. Für die aiolische Stammreligion nahm aber auch, und zwar ausdrücklich als Hypostasen der aiolischen Hera, schon *H. D. Müller* (*Mythologie der griech. Stämme* 2, 340[2]) jene demütigende Herrschsucht und Liebeszauber in sich vereinigenden Heroïnengestalten der Kirke und Kalypso, die auch *E. Meyer* a. O. als ursprüngliche Todesgöttinnen auffaſst, in Anspruch. Die Aioler sind, wie die Übereinstimmung des lesbischen Dialekts mit dem thessalischen zeigt, nicht bloſs als ein ethnischer Sammelbegriff zu fassen, wie die alte schlechte Etymologie der *Αἰολεῖς* aus *αἰόλος* wollte, sondern als Realität (vgl. *Lolling, Athen. Mitt.* 7, 1882, 61 ff., *Th. Mommsen, Hermes* 17, 1882, 467) und zwar in Kleinasiens Aiolis sowohl wie in Nordgriechenland, Thessalien-*Αἰολίς*, Korinth, der Heliosstadt (*Thukydides* 4, 42) und anderwärts; *O. Müller* nahm diesen Stamm schon für die Übertragung des oitäischen Herakles nach Lydien in Anspruch (*Orch.*[2] 203). *v. Wilamowitz* hat zugegeben, daſs „man, um das Wesen des Herakles im Keime zu erfassen, von Herakles als dem Vertreter der Dorier ganz absehen könnte" (*Herakles* 1[1], 269). Er ist ein Heliosheros, Helios aber der Gott der Aioler, *H. D. Müller* a. a. O. 2, 337 mit [2]), später vielfach verdrängt und aufgesogen von Apollon, bei dem gestirnkundigen (*v. Wilamowitz, Antigonos v. K.* 153, *Herakles* 1[1], 321[103]) Aiolerstamm zum Sonnengott geworden, der er ursprünglich nicht war, wie Hera z. B. in ihrer Heroïne Kirke des Wesen einer Mondgöttin zeigt (*Philol.* N. F. 2, 1890, 123). Wie *Ἥλιος* sprachlich erst eine Ableitung von *Ἥρα* (*H. D. Müller* a. a. O., *S. Wide*, *Lakonische Kulte* 303 u. ö.), *Ἀϝέλιος* von *Ἄϝως* ist, so erscheint Helios-*Λικνίτης*, Tithonos-*Λικνίτης*, Herakles das Wiegenkind, der Verfolgte, Geplagte, Sterbliche, auch mythisch in der Nebenrolle gegenüber der aiolischen Göttin. Als die Aioler mit den Achäern verschmolzen, wuſste sich doch die herrschaftgewohnte aiolische Göttin Hera gegenüber dem Achäergott Zeus zu behaupten, während die ihrem *πάρεδρος* untergeordnete *Διώνη* des achäischen Ritterstammes, schon dem Namen nach nur ein schwächlicher Ausfluſs des *Ζεύς*, ebenso aus dem Kult verschwand, wie neben Hera zumeist Helios, der gleich unbedeutende Gott der Aioler: er lebte nur in Heroensagen, spärlich im Kulte fort (*H. D. Müller* a. a. O. 1, 248; *S. Wide* a. O. pass.).

Es ist hier nicht der Ort, nachzuweisen, daſs Herakles thatsächlich mit anderen Heliosheroen die gleichen Eigentümlichkeiten teilt, mit Elektryon, Augeias, Aietes, Akastos, Odysseus, Pha(eth)on, Atlas, Tantalaos, Tal(a)os, Sisyphos, Perithoos, Amphitryon. Das Nötige ist, unter Berufung auf die in dieser Richtung weisenden Äuſserungen *Müllenhoffs*, *O. Müllers*, *M. Mayers* u. a., *Philol.* N. F. 4, 1891, 619 ff. zusammengetragen, wo noch *S. Wides* Zustimmung (s. o.) und *Zielinskis* Ausführungen (*Philol.* a. a. O. 147 ff.) nachzutragen sind. Aioler, Hera und Helios, O. und Herakles, sind, wie vom Unterzeichneten (*Philologus* a. O.) schon in Ergänzung zu *v. Wilamowitz'* Herakles 1. Aufl. geltend gemacht ward, von einander nicht zu trennen, und vor allem Herakles' Wesen wird erst losgelöst von seiner geschichtlichen Verknüpfung mit dem Doriertum sich völlig enthüllen. *H. D. Müller* ist leider vor Veröffentlichung des 3. Bandes seiner *Myth. d. griech. Stämme*, der die Aioler, Hera und

Herakles, also wohl auch O. behandeln sollte (1 S. VII, 2, 337), gestorben. [K. Tümpel.]

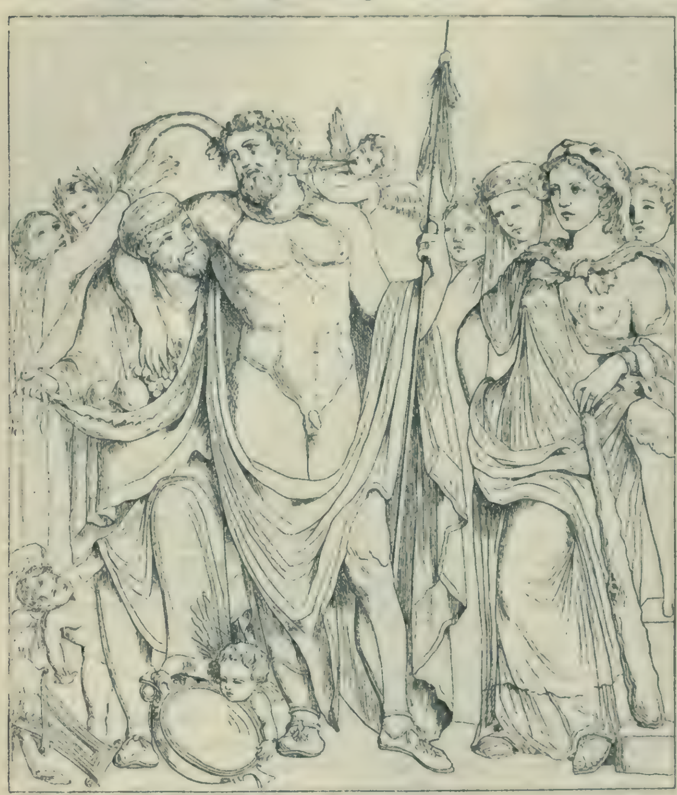
Omphale in der Kunst.

Frühere Zusammenstellung der Monumente bei *Rochette, choix de peint.* p. 239 ff., *O. Jahn, Ber. d. sächs. Ges.* 1855, S. 215 ff., *Stephani, compte rendu* 1870/71, p. 187 ff., *Baumeister, Denkm.* Art. *Omphale.* Vgl. auch *Furtwängler, Herakles* oben Bd. 1 Sp. 2247.

In der Kunst vor Alexander lassen sich keine sicheren Darstellungen der Omphale nachweisen.*) Schon *Rochette* und *Jahn* haben einige früher auf den Mythus des Herakles und der lydischen Königin bezogene Vasenbilder zurückgewiesen. Verschiedene andere, vermutungsweise in gleicher Weise gedeutete (*Berlin* nr. 3291, *Ermitage* 773, *Brit. Mus. Catal. of Vases,* vol. 4, Taf. 14, 1, nr 494) geben ein nicht näher charakterisiertes Liebesabenteuer des Herakles wieder. Eine sichere Darstellung des Helden und der Omphale glaubte man in einer Hydria aus Vulci zu besitzen, bespr. *Bull. d. Inst.* 1844 p. 36/37. Hier besteigt Herakles, bekleidet mit einem Mantel, einen Wagen, dessen Viergespann eine Frau im Löwenfell lenkt. Als Begleiter sind Athena, Hermes und eine Frau zugegen. Sehr wahrscheinlich handelt es sich jedoch hier um die Apotheose des Herakles, dem eine Göttin die irdische Bürde abgenommen hat.

*) Ein archaischer Kopf mit dem Löwenfell, cyprischen Stils, aus Lykien stammend, neuerdings vom Athenischen Nationalmuseum erworben, der demnächst von *Kastriotis* als Omphale publiziert werden wird, stellt ohne Zweifel einen unbärtigen Herakles dar.

Erst die Kunst nach Alexander wählt, beeinflufst durch die zeitgenössische Litteratur, in der jetzt zum ersten Male Herakles als der durch das Übermafs des Sinnengenusses zum Weibe herabgewürdigte Sklave der Omphale erscheint (vgl. ob. Sp. 881 f.), das üppige Leben am Hofe der lydischen Königin mit Vorliebe zum Gegenstand der Darstellung und gefällt sich vor allem in der Vertauschung der Gewänder des Herakles und der Omphale. In der Ausgestaltung der einzelnen Motive ging natürlich die Malerei voran, die durch landschaftliches Beiwerk, Hinzufügung von Eroten, Belebung durch den bakchischen Thiasos das Thema in der reizvollsten Weise zu variieren verstand. Verschiedene malerische Behandlungen des Gegenstandes, ohne Zweifel Produkte der hellenistischen Kunst, sind uns, wenn auch ohne Nennung des Künstlers überliefert. *Plutarch comp. Demetr.* 3 erwähnt ein Gemälde, auf dem Omphale dargestellt ist, wie sie den Herakles des Löwenfells und der Keule beraubt. Ein anderes beschreibt ebenfalls *Plutarch an seni ger. resp.* 4, p. 785 E. Hier läfst sich Herakles im Safrankleide von den Dienerinnen der Omphale die Haare flechten und Kühlung zufächeln. Endlich *Lukian, quom. hist. conscr.* 10. Omphale mit Löwenfell und Keule schlägt den Herakles, der im Frauengewand Wolle zupft, mit dem Pantoffel. Bei allen diesen Darstellungen scheint weniger das lascive als das humoristische Element betont gewesen zu sein.



1) Herakles und Omphale. Pompejan. Wandgemälde (nach *Baumeister, Denkm.* Fig. 1302).

Erhaltene Denkmäler.

1. Malerei.

Bei der Besprechung der erhaltenen Denkmäler stelle ich die Erzeugnisse der Malerei als die bedeutendsten voran. Eine Reihe pompejanischer Wandgemälde zeigen den Helden am Hofe der Omphale.

Sie unterscheiden sich wesentlich von den überlieferten Gemäldebeschreibungen, indem sie nicht wie diese eine bestimmte, wenn auch ziemlich genrehafte Handlung darstellen, sondern durch Gegenüberstellung des Herakles und der Omphale ein allgemeines Stimmungsbild geben. Diese Auffassung des Stoffes ist römisch, während sich in der landschaftlichen Behandlung wie

in den Motiven der einzelnen Figuren, so des sich auf ein Mitglied des bacchischen Thiasos lehnenden oder des gelagerten trunkenen Herakles, die Künstler eng an hellenistische Vorbilder anlehnen. Zu gruppieren sind diese Wandgemälde am besten nach der verschiedenen Auffassung des Herakles. Einmal nimmt er in langem Frauengewand und mit Spinnen beschäftigt die Mitte des Bildes ein. Rechts und links sitzt je eine reichgekleidete Frau, erstere, wohl als Omphale zu erkennen, mit erstaunter Gebärde, letztere mehr mitleidig. Ein Satyr und eine Bacchantin spielen die Zuschauer (*Helbig, Wandgemälde Campaniens* nr. 1136). Eine andere, wie es scheint, recht beliebte Komposition, die in einem Bilde des sogen. dritten und in zwei des vierten Stiles mit geringen Abweichungen im Beiwerk wiederkehrt, zeigt unten den trunkenen gelagerten Herakles, umspielt von Eroten. Einige suchen ihm die Keule zu rauben, andere spielen mit seinem Köcher und dem Skyphos. Links oben sitzt Omphale allein oder von zwei Dienerinnen umgeben und sieht triumphierend auf den Helden herab. Einmal erscheint im Hintergrund Dionysos mit seinem Thiasos als Zuschauer (*Helbig* nr. 1137, 1138, abgeb. *Rochette, choix de Peint.* Taf. 19, 1139, abgeb. *Mem. dell' Inst.* 2, Taf. 7). Hier ist also die Bezwingung des Helden durch die Liebe und den Wein noch nicht als vollendete Thatsache dargestellt.

Der Kontrast zwischen dem durch Ausschweifungen völlig verweichlichten Manne und dem herrischen Weibe gelangt endlich in dem schönen Gemälde aus der Casa di Lucrezio vortrefflich zum Ausdruck (*Helbig* 1140 beistehend abgeb.); links Herakles auf den Priap gestützt, von Eroten umgeben, im Frauengewand, rechts Omphale mit dem Löwenfell und der Keule und ihr Gefolge. — Neben diesen gröſseren Kompositionen finden sich auf pompejanischen Wandbildern häufig die Büsten des Herakles und der Omphale vereint dargestellt (*Helbig* 1133—35). Doch ist hier die Charakterisierung eine äuſserst dürftige, meistens schultert Omphale die Keule.

Im Anschluſs an diese pompejanischen Malereien ist ein Mosaik im Capitolinischen Museum zu erwähnen, das wahrscheinlich direkt auf ein hellenistisches Gemälde zurückgeht (*Helbig, Führer* 1, 411, abgeb. *Millin, Gal. myth.*, Taf. 118, 454). Im Hintergrund steht Herakles im langen Frauenrock, in der Hand die Spindel. Ihm zur Seite lehnen Keule und Schild. Vorne sind zwei Eroten beschäftigt, einen Löwen zu fesseln, ein dritter bläst die Syrinx. Omphale ist nicht dargestellt.

2. Rundplastik.

a. Herakles und Omphale vereinigt.

Das vollständigste Exemplar einer Gruppe des Herakles und der Omphale befindet sich im Museum zu Neapel (*Gerhard-Panofka, Neapels Ant. Bildw.* nr. 71, umstehend abgeb.). Rechts steht Herakles im langen, eng anliegenden Frauengewand, das die halbe Brust freiläſst, auf dem Kopfe ein Tuch, in der gesenkten Rechten die Spindel haltend. An ihn schmiegt sich Omphale an, nackt bis auf das Löwenfell, dessen Rachen über den Hinterkopf gezogen ist. Der rechte Arm mit der Keule ist modern, aber ohne Zweifel richtig ergänzt. Unrichtig ist dagegen die Ergänzung des linken Unterarms des Herakles mit dem Spinnrocken, der sich unten in das Gewand verwickelt hat. Eine in Rom gefundene, jetzt in der Sammlung Jacobsen, Ny-Carlsberg befindliche Replik des Herakles (*Arndt-Amelung, Einzelverkauf* nr. 151) — von der Omphale ist nur die linke Hand auf der Schulter des Herakles erhalten — zeigt, daſs die Linke gesenkt war und das Gewand etwas emporzog. Schon der Zeichner des römischen Skizzenbuches aus dem 18. Jahrh. (*Robert*, 20. *Hallisches Winckelmannsprogramm* 1897, S. 17, nr. 11) hatte diese richtige Ergänzung der Neapeler Gruppe gegeben. An dieser sind ferner modern die Basis, ein Teil der Beine und die Stützen. Auch hier tritt das zweite Exemplar zum Teil ergänzend ein, indem es einen Kalathos neben dem linken Bein des Herakles zeigt. — Zu einer etwas abweichenden, aber in Erfindung und Stil der vorigen sehr verwandten Gruppe muſs ein aus der Villa Borghese stammender, jetzt in der Sammlung Jacobsen, Ny-Carlsberg befindlicher stehender Herakles in Frauengewandung gehört haben, bei dem allerdings Kopf und rechter Arm mit Schulter modern sind, umstehend abgeb. (Fig. 3). Auch hier zieht die Linke das Gewand empor.*) Sowohl die Neapeler Gruppe und ihre Replik wie die früher Borghesesche Heraklesfigur sind, nach der Trockenheit der Arbeit zu schlieſsen, römische Kopieen. Sie gehen vermutlich auf hellenistische Originale zurück. Dem Kopfe des Herakles liegt der im 4. Jahrhundert vor allem durch Lysipp ausgebildete Typus zu Grunde, doch zeigt derselbe eine stark verweichlichte Fortbildung. Der Gewandstil ist der der sogen. Flora Farnese. Einen Begriff von solch einem hellenistischen Vorbild der römischen Kopisten kann ein in Kleinasien gefundenes, jetzt im Dresdener Museum befindliches Herakleskopfchen geben, das, wie das Kopftuch beweist, den Helden im Dienste der Omphale darstellt. *Arndt-Amelung, E. V.* nr. 743, 744, *Arch. Anz.* 1898, S. 54. Die Arbeit ist vorzüglich, und der trübe Gesichtsausdruck giebt die Stimmung des physisch und moralisch gebrochenen Mannes vortrefflich wieder. —

Die Köpfe des Herakles und der Omphale vereinigt zeigt eine Doppelherme im Antikenkabinet zu Kopenhagen, umstehend abgeb. Fig. 4 u. 5. Der Typus des Herakles ist dem besprochenen gleich, doch glaube ich eine leise Porträtandeutung in den beiden Köpfen zu erkennen, vgl. den sog. Karneades in Woburn Abbey *Furtwängler, Statuenkopieen im Altertum* Taf. 8. Die Arbeit ist gering. — Rein dekorativ, aber sehr eigenartig in der Darstellung ist eine

*) Die Statue des sogen. Herakles in Frauenkleidung (abgeb. *Reinach, Repertoire* 2, p. 796, 5, zur Zeit im italienischen Kunsthandel befindlich) möchte ich wegen des Fells, das auf der linken Schulter auch in der schlechten Abbildung sichtbar ist, auf Dionysos beziehen.

kleine Bronzestatuette im Cabinet d. Méd. zu Paris, Höhe 29 mm, abgeb. in *Babelons Catalogue des Bronzes antiques de la Bibliothèque Nationale* p. 249, nr. 597. Omphale, bekleidet mit dem Löwenfell, sitzt mit gespreizten Beinen da und schwingt die Keule gegen eine kleine Herme, welche sie auf den linken Fufs stützt. Im genannten Katalog ist diese Herme als bakchische bezeichnet. Auf meine Anfrage teilt mir *Babelon* mit, dafs diese Benennung wegen der schlechten Erhaltung der Herme ganz unsicher sei, dafs er aber bei erneuter Prüfung auf der Brust derselben Spuren eines



2) Gruppe des Herakles und der Omphale im Nationalmuseum von Neapel (nach Photographie).



3) Statue des Herakles in der Glyptothek Ny-Carlsberg Kopenhagen (nach Photographie).

geknoteten Felles zu erkennen glaube. In diesem Falle wäre es eine Heraklesherme, gegen welche Omphale im Übermut die Keule schwingt.

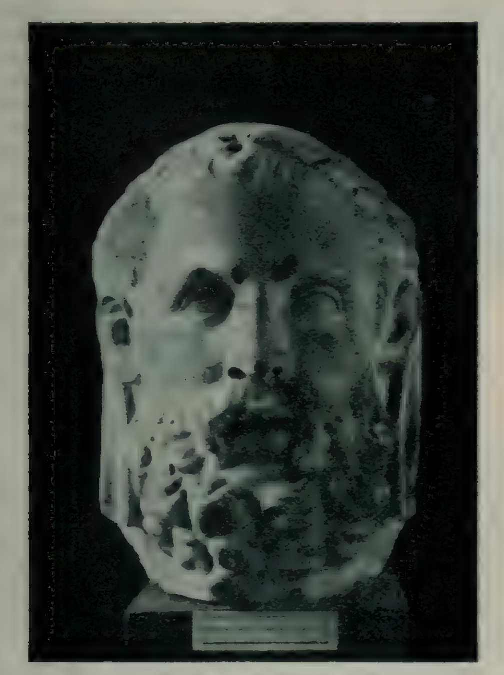
b. Omphale als Einzelfigur.

Während man der statuarischen Gruppenbildung des Herakles und der Omphale einen Reiz der Komposition nicht absprechen kann, wirken die Einzeldarstellungen der Omphale, Erzeugnisse der römischen Kunst, sowohl dem Gedanken wie der Form nach höchst unerfreulich. Nicht mehr die lydische Königin selbst wird jetzt dargestellt, sondern Römerinnen, welche sich in der Rolle derselben gefielen, unter ihrem Bilde.*) Eine bis auf das Löwenfell nackte Porträtfigur, sogen. Iulia Domna, *Clarac* 965, 2484, befindet sich wahrscheinlich in den Magazinen des Vatikans. Bei der in Ostia gefundenen, aus der Sammlung Campana nach Petersburg gekommenen Statue (Skulpturenkatalog der K. Ermitage nr. 147, abgeb. *d'Escamps, description des Marbres antiques du Musée Campana* Taf. 29) ist nach einer privaten Mitteilung *Kieseritzkys* der ganze obere Teil bis unterhalb der Brüste, wo das Gewand beginnt, modern. Doch ist wahrscheinlich eine Omphale dargestellt, weil (ebenfalls nach *K.*) das Fell, das sie über dem Gewande trägt, eine Raubtierpranke zeigt und einen hinten mit dem Gewande aus einem Stück gearbeiteten deutlichen Löwenschwanz mit dem Büschel am Ende. Die wenig hervorragende römische Arbeit, bemerkenswert nur wegen der eigenartigen Gewandanordnung, wird ebenfalls eine Porträtfigur dargestellt haben. — Offenbar römische Arbeit ist ferner eine in Frankreich gefundene Bronzestatuette des Louvre

*) Der unter dem Namen Omphale bekannte Marmorkopf des Louvre, *Catalogue* nr. 378, ist vielmehr ein jugendlicher Herakles aus dem Ende des 5. Jahrh., den die Ergänzung erst weiblich gemacht hat.

(beschr. *Longpérier, Notice des Bronzes antiques du Mus. du Louvre* p. 79, nr. 370, *Phot. Giraudon* nr. 64). Die Figur ist bekleidet mit Tunika und Obergewand. Das Löwenfell umgiebt den mit einer Stephane geschmückten Kopf und ist auf der Brust geknotet. Die Attribute fehlen. Das einfache Frauengewand steht in seltsamem Gegensatz zu dem stark idealisierten mit Diadem geschmückten Kopf. Vielleicht haben wir es hier mit einer Verstorbenen zu thun, die als Omphale dargestellt ist. Bei dem Fragment einer römischen Terracottastatuette aus Kertsch (abgeb. *Compte r.* 1870/71, Taf. 5, 7, p. 187) ist zweifelhaft, ob Omphale oder der jugendliche Herakles dargestellt ist.

die Keule, die rechte ruht auf dem Knie. Vor den Kentauren ein weit ausschreitender Lenker, nach dem Hintergrunde zu ein Geleitsmann, der mit der Rechten die Fesseln der Kentauren, mit der Linken ein Gefäfs(?) hält. Hinter dem Gespann marschieren hintereinander zwei ganz gleichmäfsig gebildete Jünglinge, in der gesenkten rechten Hand, wie es scheint, je zwei Lampen haltend, in der linken ein unkenntliches Attribut. Auf einem zweiten ganz gleichen Gespann sitzt Herakles bärtig, in langen Frauenkleidern; die Hände sind leer. Der Lenker entspricht genau dem des ersten Gespannes, die geleitende Figur ist hier weiblich. Auch das Gefolge hinter dem Wagen bilden zwei Frauen, von denen die erste einen Sonnenschirm, die zweite einen Korb



4) Herakles.



5) Omphale.

Doppelherme im Antikenkabinet zu Kopenhagen (nach Photographie).

3. Reliefdarstellungen.

Auch hier läfst sich hellenistische und römische Erfindung deutlich unterscheiden. Erstere zeigt sich in einer Darstellung des Herakles und der Omphale auf den Reliefs eines arretinischen Kraters im Louvre, abgeb. *Rayet et Collignon, Histoire de la céramique grecque* p. 357, Fig. 131, bespr. *Dragendorff, Jahrbuch d. Ver. f. Altertumsfr. im Rheinl.*, Heft 26 u. 27, S. 63, Abgufs in Dresden. Die Darstellung ist weder von *Rayet* und *Collignon* noch von *Dragendorff* richtig erkannt. Auf einem von zwei gefesselten Kentauren gezogenen Wagen sitzt Omphale nackt bis auf die Löwenhaut, die vor der Brust geknotet ist und im Rücken herabfällt. Der Rachen ist über den Kopf gezogen, die linke Hand schultert

trägt. — Etwas verändert ist die Darstellung auf einem arretinischen Fragment in Dresden. Hier steht den Kentauren zugewandt ein Silen, vor diesem schreitet ein Mädchen mit der Schildkrötenleier. *Dragendorff* macht mit Recht darauf aufmerksam, dafs eine gröfsere Komposition die Vorlage war, aus der bald diese bald jene Figur ausgewählt und verwendet ist. Ich vermute, dafs dieses Vorbild ein hellenistisches Gemälde war, den Herakles und die Omphale darstellend, umgeben von ihrem Gefolge und dem bakchischen Thiasos. — Ebenfalls auf hellenistische Erfindung weist ein reizvolles und wie es scheint beliebtes Motiv, das uns sowohl auf einer Silberschale aus dem Schatze von Bernay in der Bibliothèque Nationale zu Paris (*Giraudon, Phot.* B. 517) wie auf einer römischen

Lampe *Bartoli, Lucerne* I Taf. 8 erhalten ist. Omphale ist auf dem Löwenfell schlafend dargestellt, die Keule liegt daneben, drei Eroten umspielen sie. Ich schliefse hier ein goldenes Medaillon aus Kertsch in der *Ermitage* an,



6) Mittelbild des Neapeler Reliefs (nach *Millin, Gal. Myth.* 117, 453).

erwähnt von *Reinach* in seiner Ausgabe der *Antiqu. du Bosph. Cimmér.* zu Pl. 24, 12: Omphale, die Keule des Herakles haltend, auf der rechten Schulter ein ihr schmeichelnder Eros. Viel nüchterner ist dagegen die Auffassung in dem Bronzerelief eines Gefäfshenkels im Louvre, beschr. *Longpérier, Notice*



7) Hercules und Omphale. Relief im Nationalmuseum zu Neapel (nach Photographie).

des Bronzes ant. du Mus. du Louvre p. 79, nr. 371: Omphale, nackt bis auf das Löwenfell, schreitet die Keule schulternd nach rechts. Wir haben es hier offenbar mit einer römischen Arbeit zu thun.*) Dem 2. Jahrh. n. Chr. gehört ein Marmorrelief des Neapeler Museums an, beistehend abgebildet (Fig. 7). In dem gröfseren Mittelbilde, das von den zwölf Heraklesthaten eingerahmt wird, ist eine männliche und eine weibliche Porträtfigur dargestellt, inschriftlich als Hercules und Omphale bezeichnet. Jener trägt Keule und Löwenfell, sie legt ihm die Linke auf die Schulter. Unter Omphale sind Bogen und Keule, unter Hercules ein umgestürzter Wollkorb und eine Spindel angebracht. *Cassia Mani filia Priscilla fecit* besagt eine weitere Inschrift des Reliefs. — Sehr allgemein gehalten und der besonderen Situation wenig Rechnung tragend ist ein zweites, fragmentiertes Marmorrelief römischer Arbeit in Neapel, bespr. *Bull.* 1858, p. 137. Links steht Omphale, das Haupt mit dem Löwenfell bedeckt, mit der Linken das Gewand von der Schulter ziehend. An ihre Seite schmiegt sich ein Eros, der sie zu überreden scheint, sich dem Herakles zu nähern. Von diesem, der rechts safs, ist nur das eine Bein erhalten. Über den Figuren sind Baumzweige sichtbar. Vgl. ein ähnliches Relief in Venedig, *Valentinelli Marciana* Taf. 36.

Ein in der Reliefdarstellung fast völlig mit dem Pariser übereinstimmendes arretinisches Gefäfs befindet sich im Museum zu Boston; Gipsabgufs in München (s. Fig. 8). Deutlich erkennbar ist das zweihenklige Gefäfs in der Linken des Geleitsmannes. Das Attribut in der Linken der zwei Jünglinge hinter der Omphale ist wohl am ersten ein Trinkhorn, die Rechte ist nicht zu sehen. Die zweite der dem Wagen des Herkules folgenden Frauen trägt eine Blume.

4. Gemmen.

Sehr häufig ist die Darstellung der Omphale auf geschnittenen Steinen, doch sind eine grofse Anzahl derselben moderne Fälschungen. Aufserdem werden manche Köpfe auf Gemmen fälschlich Omphale genannt, die vielmehr den jugendlichen Herakles darstellen, so *Reinach, Pierres gravées* Taf. 17, 35[8-11]. Die antiken geschnittenen Steine mit dem Bilde der Omphale sind römische Arbeiten aus dem 1. Jahrh. v. und n. Chr. Verschiedene Typen lassen sich unterscheiden. Sehr reizvoll ist das Motiv der mit gesenktem Kopf nach rechts oder links schreitenden Omphale, bekleidet mit dem Löwenfell, dessen Kopf auf dem Rücken sichtbar ist, die Keule mit beiden Händen schulternd. Beispiele abgeb. *Furtwängler, Geschn. Steine in Berlin*, nr. 3087, 88; 4212, 15. Sonst *André, Musée de Rennes*, p. 107, nr. 461 als Iole bezeichnet. *Smith, Catal. of Gems in the Brit. Mus.*, p. 155, nr. 1330, p. 218, nr. 2215; *Reinach* a. a. O. Taf. 19, 38[7-9], Taf. 76, 39. Ein statuarischer Typus scheint nicht zu Grunde zu liegen, verwandte Figuren finden sich auf den sogen. neuattischen Reliefs. — Die Halbfigur der Omphale im Löwenfell, die Keule mit beiden Händen schulternd zeigt ein Carneol der Berliner

*) Das Relief eines „alexandrinischen" Bronzehenkels, erwähnt von *Schreiber, Alexandrinische Toreutik, Abhandl. d. Sächs. Ges. d. W.* Bd. 14 (1894), nr. 5, S. 346, nr. 76, abgeb. S. 344, Fig. 83 und S. 378, Fig. 113, — *Schreiber* giebt die Deutung Omphale nur mit? —, stellt nach der Abbildung vielmehr einen kindlichen Herakles dar.

Sammlung. *Furtwängler* a. a. O. nr. 2328. — Brustbild der Omphale von vorne, Berlin nr. 4781—82, nach rechts *Brit. Mus.* 1325—27, nach links 1328. — Köpfe der Omphale, *Brit. Mus.* nr. 1293, *Reinach* Taf. 17, 35^{1-7}, die zum Teil sehr verdächtig aussehen. Sicher gefälscht sind die mit *Κάρπος* und *Τεῦκρος* signierten Steine in Petersburg mit den Brustbildern des Herakles und der Omphale.



8) Omphale und Herakles auf je einem von Kentauren gezogenen Wagen, Relief von einem arretinischen Gefäfs in Boston. (Photographische Aufnahme nach einem Abgufs in München.)

Auf einem antiken Cameo in Petersburg (*Stephani, compte-r.* 1881, pl. 5, 16, p. 114 ff.) sitzt Herakles nackt am Boden und wird von

einem Eros mit Wasser übergossen. Vor ihm lehnen Keule und Löwenfell, hinter ihm sitzt auf einem Stuhl eine nackte Frau, Omphale oder eine Dienerin, im Begriffe ibn zu kämmen. — Eine interessante Vereinigung des Omphale- und Tychetypus zeigt eine Gemme mit der Inschrift μεγάλη Τύχη τοῦ ξυστοῦ (*Spon. miscell.* p. 297, 20).

5. Münzen.

Omphale schreitend mit Löwenfell und Keule, dem Gemmentypus verwandt, auf Münzen der römischen Kaiserzeit von Maeonia und Sardes; *Beger, Thes. Brand.* 1, S. 500, *Eckhel, Cat. Mus. Caesar.* 1, S. 193, *Head-Svoronos, Hist. nummorum* 2 p. 199 u. 203. [J. Sieveking.]

Omphis (Ὄμφις), ein Name des Osiris, der durch εὐεργέτης erklärt wird, *Hermaios* bei *Plut. de Is. et Osir.* 42. *Bachofen, Gräbersymbolik der Alten* 344. Vgl. Onnophris. [Höfer.]

Ompnia (Ὄμπνια), 1) Selbständiger Name einer Göttin auf einer Inschrift aus Lagina Ὄμπνια κυδαλίμη, von den meisten als Hekate erklärt: *Bull. de corr. hellén.* 11 (1887), 161 nr. 70. *Arch. epigr. Mitt. aus Österr.* 12 (1888), 78. *The Classical Review* 2, 290. — Beiname 2) der Demeter *C. I. G.* 1, 524. *C. I. A.* 3, 26. Das Epitheton wird von ὄμπνη (Feldfrüchte) abgeleitet, *Schol. Nikand. Alex.* 7; vgl. 450. *Hesych. Suid.* Ὄμπνιος λειμών ὁ τῶν πυρίνων καὶ Δημητρίων καρπῶν, ἐπεὶ Ὄμπνια ἡ Δημήτηρ, *Cramer, Anecd. Graec. Oxon.* 1, 370. *Preller, Demeter und Persephone* 324, 25. — *Usener, Götternamen* 244 sieht in Ὄμπνια denselben Stamm wie im latein. opes: „der Lautbestand im Gegensatz zu griech. ἄφ-ε-νος, die gleiche Bildung und Accentuation wie πότνια verweisen das Wort zu dem ältesten Sprachbesitz; wir dürfen sicher sein, dafs Ὄμπνια ursprünglich ebenso selbständig war wie lat. Ops". Diese Behauptung *Useners* wird bestätigt durch die oben (nr. 1) angeführte Inschrift. — 3) der Nymphen auf einer attischen Inschrift Νύμφαις ὀμπνίαις: *C. I. G.* 1, 454; vielleicht ist auch *C. I. G.* 1, 453 Νύμφαις ὀ[μπνίαις zu ergänzen; — 4) der Selene, *Nonn. Dionys.* 5, 488. *Roscher, Selene* 51, 203; — 5) der personifizierten Ῥώμη (Roma), *Ioann. Gaz. Descr. tab. mundi* 1, 11. [Höfer.]

Onarion (Ὀνορίων), nicht ganz sichere Lesart des Namens eines Satyr auf einem Oxybaphon, *Heydemann, Satyr- u. Bakchennamen* 32 mit weiterer Litteraturangabe. [Höfer.]

Onaseuos s. Onnaseuos.

Onchestios (Ὀγχήστιος), Beiname des in Onchestos hochverehrten Poseidon, *Paus.* 9, 26, 5. 37, 1. Zum Poseidonkultus in Onchestos vgl. *Hom. Il.* 2, 506. *Tzetz. Lyk.* 645. *Strabo* 9, 412. *Apoll. Rhod.* 3, 1241. *Pseud.-Dio Chrys. or.* 37 p. 296 *Dindorf* und die unter Onchestos angeführten Stellen. [Höfer.]

Onchestos (Ὀγχηστός), 1) Sohn des Poseidon [oder des Poseidonsohnes Boiotos (s. d.), *Schol. Hom. Il.* 2, 506. *Hesiod* bei *Eust.* ad *Hom. Il.* 270, 14. *Steph. Byz.* und *Phavorin.* s. v. Ὀγχηστός], *Paus.* 9, 26, 5. *Steph. Byz.* s. v. Κῶπαι, Stifter des dem Poseidon heiligen Haines Onchestos und Gründer der gleichnamigen Stadt (s. Onchestios), Vater des Megareus (s. d.), *Plut. Quaest. Graec.* 16; vgl. *Hellanikos* bei *Steph. Byz.* s. v. Νίσαια, *Skymnos* 505 f. *Ov. Met.* 10, 605, und der Ἀβρώτη, der Gemahlin des Nisos von Megara, *Plut.* a. a. O. Da aber *Plutarch* berichtet, dafs Nisos nach dem Tode seiner Gemahlin bestimmt habe, dafs die megarischen Frauen zum ewigen Andenken an sie die vor ihr getragene Tracht, die er δι' ἐκείνην ἀφάβρωμα (ἀφ-άβρωμα) genannt habe, beibehalten sollten, wird Ἀβρώτη zu schreiben sein. Onchestos ist auch Vater des Plataieus, *Steph. Byz.* s. v. Κῶπαι. Vgl. *O. Müller, Orchomenos* 238. Vgl. Onka. — 2) Sohn des Agrios (s. d. nr. 6), *Apollod.* 1, 8, 6. [Höfer.]

Oneiros (Ὄνειρος; kret. ἄναιρος und ἄναρ nach *Hesych.*; vgl. darüber *Roscher, Hermes* 62 f.), 1) gilt bald als ein göttliches Wesen, das in beliebig angenommener Gestalt den Menschen im Traume erscheint, bald als Traumspender. Gewöhnlich ist von vielen ὄνειροι die Rede, und zwar in dem ersten Sinne.

In der Einzahl findet sich O. bei *Homer Il.* 2: Er wird von Zeus an Agamemnon gesendet, um ihm den Willen des Gottes auszurichten, als dessen Boten er sich selbst bezeichnet (Διὸς δέ τοι ἄγγελός εἰμι V. 26), obgleich er die Gestalt des Nestor angenommen hat. Sein Kommen und Gehen ist von Raum und Zeit unabhängig. Im Augenblick (καρπαλίμως) eilt er von Zeus zu Agamemnon und ist nach Erledigung seines Auftrages plötzlich verschwunden (71 ᾤχετ' ἀποπτάμενος). Wie die angeführten Worte zeigen, wird die Leichtigkeit und Schnelligkeit seiner Bewegung mit einem Fluge verglichen, obgleich sich der Dichter im übrigen mit dem einfachen Ausdrucke des Gehens begnügt (16 βῆ δ' ἄρ' Ὄνειρος, 35 ἀπεβήσετο). Jedenfalls soll nicht eine zu deutlich vorgestellte Beflügelung die völlige Ähnlichkeit der Erscheinung mit der Gestalt Nestors beeinträchtigen. Das Beiwort θεῖος (V. 22. 56) gebührt dem O. als Wesensbezeichnung, während οὖλος (V. 6) nur seiner augenblicklichen Verwendung entspricht. Unter den „*orphischen*" *Hymnen* ist der 86. an Ὄνειρος gerichtet, welcher hier τανυσίπτερος und — in verständnisloser Anlehnung an *Homer* — οὖλος genannt wird.

Der Oneiros auf dem von *Philostratos Imag.* 1, 27 beschriebenen Gemälde, das den Amphiaraos darstellt, ist als Beherrscher der Träume gedacht. Er wird diesen nach Erwähnung der ὀνείρων πύλη ausdrücklich als Ὄνειρος αὐτός gegenübergestellt und heifst überdies τὰ ἐνύπνια ἀνάγων. Er zeigt eine bequeme Haltung (εἶδος ἀνειμένον, wohl nach dem Muster von Hypnosdarstellungen), trägt ein weifses über einem schwarzen Gewand (τό, οἶμαι, νύκτωρ αὐτοῦ καὶ μεθ' ἡμέραν, erklärt *Philostratos*) und hält ein Horn in der Hand, wie *Ph.* meint, weil er die Träume durch das hörnerne, wahrhaftige Thor heraufführt: der Maler beabsichtigte wohl kaum eine so abgeschmackte Versinnbildlichung, sondern gab dem O. dasselbe Horn, wie es der Hypnos hat, zu ähnlichem Zwecke. Freilich würde ein Horn, aus welchem die Träume ausgeschüttet

werden, der angeblich auf dem Gemälde befindlichen ὀνείρων πύλη widersprechen, aber die Berechtigung dieser Bezeichnung ist sehr fraglich. Auch der Zweifel läfst sich nicht unterdrücken, ob überhaupt dieser vermeintliche Ὄνειρος nicht vielmehr Ὕπνος zu nennen ist. Bestehen bleibt die Thatsache, dafs O. auch als Beherrscher der Träume aufgefafst werden konnte, als welcher sonst, z. B. bei *Ovid* und *Lucian* (*Metam.* 11, 592 ff. und *Ver. hist.* 2, 32 ff.), Hypnos gilt.

Dieselbe Bedeutung wird das ἄγαλμα Ὀνείρου haben, welches sich nach *Pausanias* 2, 10, 2 im heiligen Bezirk des Asklepios zu Sikyon befand, in einem Raume zusammen mit einem Ὕπνος Ἐπιδώτης.

Die Schar der Träume, δῆμος ὀνείρων bei *Homer* (danach *Ovid metam.* 11, 633 *populus*), φῦλον ὀνείρων *Hesiod theog.* 212, wohnt in der Gegend des Sonnenunterganges jenseit des Okeanos (ω 12): ehe Hermes mit den Seelen der von Odysseus getöteten Freier nach der Asphodeloswiese kommt, führt ihn sein Weg an den ὄνειροι vorbei. Es ist ungefähr dieselbe Gegend, in welcher nach λ 14 die Kimmerier wohnen. Daher bezeichnet *Ovid* die Wohnung des Schlafes und der Träume als *prope Cimmerios* gelegen. Ähnlich lautet die Angabe *Vergils Aen.* 6, 273: *primis in faucibus Orci.* Der Traumzustand, welcher in das Bereich des Schlafes und des Dunkels gehört, dabei aber nicht weit vom Wachen und vom Reiche des Lichtes entfernt ist, wird also örtlich aufgefafst und einer Gegend in dem dunklen Lande der Unterwelt nicht weit vom Eingang gleichgesetzt. Hier dachte man sich ein Haus der Träume oder mindestens einen abgegrenzten ihnen zur Wohnung bestimmten Bezirk, da τ 562 von πύλαι die Rede ist, durch welche sie hervorkommen, um den Menschen zu erscheinen. Eine Ausnahme bildet die umgekehrte Auffassung, dafs der Mensch die Traumespforten betritt, wie Penelope δ 809 ἡδὺ μάλα κνώσσουσ' ἐν ὀνειρείῃσι πύλῃσιν (hier überdies nur bildlich gemeint). Vielleicht die einfachste Art war es, die Träume in der Behausung des Schlafes unterzubringen oder jedenfalls um ihn zu scharen, gleichviel, ob die Wohnung des Schlafes, wie bei *Ovid*, in die Unterwelt (wenigstens annähernd) oder, wie bei *Statius Theb.* 10, 84 und *Lucian, ver. hist.* 2, 32, in ein unbestimmtes westliches Land in nebeliger Ferne gelegt wurde. Der Einfall *Vergils Aen.* 6, 282 f., die Träume auf den Zweigen eines mächtigen Baumes sitzen zu lassen wie ein Volk Vögel, ist wohl durch *Il.* 14, 287—291 angeregt, wo Hypnos seinen Sitz, einem Vogel gleich, auf einem hohen, dichtbelaubten Baume nimmt.

Obwohl die Träume immer eine bestimmte Gestalt zu haben scheinen, sind sie doch ohne alles leibliche Leben, ἀμενηνοί τ 562 (*somnia vana*, *Met.* 11, 614). Daher wird die ψυχή, um ihre gleichgeartete Natur zu bezeichnen, λ 207 mit einem Schatten oder einem Traume, λ 222 mit einem Traume verglichen. Vergebens sucht man die Traumgestalt zu fassen (*Ov. Met.* 11, 675 *corpusque petens amplectitur auras* von Alkyone gesagt, welcher ein Somnium, dem Keyx gleichend, erscheint). Die Bewegung der ὄνειροι geschieht in raschem und geräuschlosem Fluge. *Euripides, Hek.* 70 giebt ihnen schwarze Flügel: μελανοπτέρυγες ὄνειροι. Bei *Ovid Met.* 11, 650 fliegt Morpheus *nullos strepitus facientibus alis.* Vgl. *Herod.* 7, 12. 15. Bei *Alkman* (*Poet. lyr. gr.* 3, *carm.* 23), wo die ὄνειροι als ὑποπετρίδιοι bezeichnet werden, handelt es sich wohl kaum um einen Ausdruck für ihre Beflügelung, was auch *v. Wilamowitz-Möllendorf* bezweifelt (*Hermes* 32, S. 252), sondern es wird bei der Bedeutung „unter dem Felsen in einer Höhle wohnend" bleiben müssen; auch bei *Ovid* (*Met.* 11, 592) und *Statius* (*Theb.* 10, 83 ff.) wohnen der Somnus und mit ihm die Somnia in einer Höhle.

Über die Abstammung der ὄνειροι verlautet bei *Homer* nichts. *Ovid* nennt den Somnus ihren Vater, in dessen Haus sie wohnen und auf dessen Befehl sie die Menschen aufsuchen. Deshalb verlegt er auch wohl die Wohnung des Somnus an den Ort, wo nach *Homer* die ὄνειροι wohnen. Bei *Hesiod Theog.* 212 f. sind sie die Söhne der Nacht, welche auch *Hymn. Orph.* 3, 5 als μῆτερ ὀνείρων angerufen wird. Vgl. *Hygin.* p. 9, 3 *Schm.* (*ex Nocte et Erebo . . . Somnia*). Bei *Euripides, Hek.* 70 ist die Erde (= Unterwelt) die Mutter der Träume, πότνια χθών, μελανοπτερύγων μᾶτερ ὀνείρων. Vgl. *Iphig. Taur.* 1263 (*Kirchhoff*).

Wenn sich die Träume den Menschen zeigen, so nehmen sie die verschiedensten Gestalten an. *Ovid* unterscheidet drei Gattungen von Traumbildern und nennt für jede einen besonderen Vertreter: Morpheus nimmt Menschengestalt an; Ikelos, von den Menschen Phobetor genannt, erscheint in Tiergestalt; Phantasos verwandelt sich in leblose Dinge (vgl. *Luc. v. h.* 2, 33). Ferner werden gattungsweise unterschieden Somnia, welche Fürsten und vornehme Leute besuchen, und solche, die der grofsen Menge erscheinen. Die beiden altgriechischen Vorstellungen, dafs das Traumbild einer uns bekannten Gestalt, z. B. einer Person, genau gleicht und dafs der ὄνειρος zu uns fliegt, fand *Ovid* im Widerspruch miteinander und erzählt deshalb, dafs Morpheus erst ohne sich zu verwandeln, in eigener Gestalt, mit Flügeln versehen, nach seinem Bestimmungsorte eilt, dort angelangt die Flügel ablegt und die Gestalt des Keyx annimmt: *positisque e corpore pennis in faciem Ceycis abit.* Bei *Hygin* (p. 9, 4. 5 ed. *Schmidt*) finden sich noch einige andere Einzelnamen: Lysimeles, Meliphron, †dumiles (Hedymeles?), Porphyrion, †epaphus (Ephialtes?)*), von denen die ersten drei eigentlich Beinamen des Schlafes sind. In der erwähnten Stelle bei *Alkman* ist von Träumen in Rossegestalt die Rede (ἵππος παγὸς ἀεθλοφόρος καναχάπους τῶν ὑποπετριδίων ὀνείρων), ohne dafs darin die Anschauung zu liegen braucht, dafs es nur solche ὄνειροι gebe. Die Vielgestaltigkeit der Träume hebt besonders *Lucian* (*ver. hist.* 2, 34) hervor, welcher jedem ὄνειρος eine eigentümliche Gestalt zuschreibt, ohne Verwandlung.

*) Oder Epialus (Ἠπίαλος)? Vgl. *Et. M.* 434, 5. *Eust. z. Il.* 561. 6. 1687, 51. 640, 21. *Meister, Gr. Dialekte* 1, 117. [Roscher.]

Der Unterschied zwischen wahrhaften und trügerischen Träumen ist in der *Odyssee* τ 560 ff. unter dem Bilde zweier Thore ausgesprochen, durch welche die ὄνειροι gehen, die wahren durch eines aus Horn, die falschen durch ein elfenbeinernes. *Tertullian de anima* 46 überliefert eine Begründung dafür: *perspicere est enim, inquiunt, per cornu, ebur autem caecum est.* In der Homerstelle liegt ein Wortspiel vor (τῶν οἳ μέν κ' ἔλθωσι διὰ πριστοῦ ἐλέφαντος, οἵ ῥ' ἐλεφαίρονται, ἔπε' ἀκράαντα φέροντες· οἳ δὲ διὰ ξεστῶν κεράων ἔλθωσι θύραζε, οἵ ῥ' ἔτυμα κραίνουσι), welches aber den Wert der Angabe nicht beeinträchtigt, da es wohl kaum als ihr Ursprung angesehen werden kann. Die Begründung des Unterschiedes wird richtiger darin zu suchen sein, dafs den trügerischen Träumen, die über das Mafs der Wirklichkeit hinausgehen, das kostbare und prächtige Elfenbein entspricht, während die schlichte Wahrheit durch das gewöhnlichere Horn gekennzeichnet wird.

Auch bildlich wurden ὄνειροι in der Mehrzahl dargestellt. Das ergiebt sich aus der Weihinschrift *Kaibel, Epigr. gr.* 839 δοιούς σοι (dem Asklepios) *Διόδωρος ἐθήκατο, Σῶτερ, Ὀνείρους ἀντὶ διπλῶν ὄσσων, φωτὸς ἐπαυράμενος.* Dafs sich unter diesem Ausdrucke nur die Darstellung zweier Traumerlebnisse verbirgt, wie *Friedländer, Sittengesch. Roms* 3[6], 236 meint, scheint mir ausgeschlossen (vgl. jedoch Sp. 917 a. E.). Um unter den uns überkommenen Kunstwerken etwa einen ὄνειρος ausfindig zu machen, fehlt es an jedem Anhalt. Die in dieser Richtung z. B. von *Zoega* und *Panofka* aufgestellten Vermutungen waren daher wertlos und sind mit Recht von *O. Jahn, Arch. Beitr.* S. 183 zurückgewiesen worden. *A. Hirt* (*Bilderb. f. Myth., Archäologie u. Kunst,* Berlin 1805—16, S. 199 u. Taf. 27, 3) meinte in dem Relief einer Grablampe die Nacht mit den drei Hauptgenien der Träume (als drei schlummernden geflügelten Kindern) erkennen zu dürfen. Auch hier kann es sich nur um eine ganz unbestimmte Möglichkeit handeln.

Für den Vorgang des Träumens kennt griechischer Glaube oder dichterische Einbildungskraft, die sich hier schwer von einander scheiden lassen, folgende Erklärungen: — 1) Eine Gottheit erscheint dem Menschen, z. B. Hermes dem Priamos Ω 682; Dionysos einem lakedämonischen Heerführer *Paus.* 1, 21, 2; Apollon (*Artemid.* 2, 35; *Serv. Ecl.* 8, 55; *Schol. Nicand. Ther.* 613); Herakles (*Vit. Sophocl.* 6; *Cic. divin.* 1, 25); Asklepios, namentlich um Kranken zu helfen (s. u.); Athena dem Telemachos ο 10, dem Bellerophon (*Pind. Ol.* 13, 66—82), dem Zaleukos (*Aristot. reip. Locr. fr.* 230 = *F. H. G.* 2 p. 174); Demeter dem Onatas *Paus.* 8, 42, 7; Pan (*Long. past.* 2, 26 p. 277 *Teubn.*, vgl. *Roscher, Archiv f. Religionswissenschaft* 1 (1898) S. 84); die Muse Kalliope dem Achilleus *Philostr. Her.* 19, 2; auch die schreckliche Hekate nebst den ihr verwandten Gestalten Gorgo, Mormo, Lamia, Gello, Empusa (*Rohde, Psyche* 2[2], S. 82 ff. mit Anhang 2 u. 3) oder gespenstische Wesen wie die Sirenen (*Crusius, Philol.* 50, 97 ff.). — 2) Ein Gott erscheint in verwandelter Gestalt, z. B. Athene der Nausikaa in Gestalt einer Freundin (ζ 20). — 3) Ein Gott schickt den oder einen ὄνειρος, z. B. Zeus dem Agamemnon oder allgemein υ 87: αὐτὰρ ἐμοὶ (der Penelope) καὶ ὀνείρατ' ἐπέσσευεν κακὰ δαίμων. Ein sehr umständliches Verfahren wird bei *Ovid Met.* 11 angewendet: Juno befiehlt durch Iris dem Somnus, einen seiner Söhne zu Alkyone zu senden. Dieser wählt als den geeignetsten den Morpheus. — 4) Ein Gott schafft ein Traumbild, ein εἴδωλον: ein solches, von Athene geschaffen, erscheint der Penelope δ 795 ff. Nach *Nägelsbach, Hom. Theol.* S. 184 ist dies die einzige volkstümliche Auffassung. Für ebenso volkstümlich ist wohl aber nr. 1) zu halten. — 5) Unter den Fällen, wo die Gottheit als Urheber des Traumes aus dem Spiele bleibt, sei besonders die Erscheinung einer ψυχή hervorgehoben (z. B. des Patroklos Ψ 65), wozu vgl. *Rohde, Psyche* 2[2], S. 362 ff.

Der übliche Platz, den das Traumbild einnimmt, sobald es bei dem Schläfer anlangt, ist ὑπὲρ κεφαλῆς, z. B. Ψ 65, δ 803, *Herod.* 7, 17. Vgl. *Roscher, Hermes d. Windgott* 64.

Als Traumsender können grundsätzlich alle beliebigen Götter gelten. Besonders mit diesem Namen belegt wird Hermes (ὀνειροπομπός *Athen.* 1, 16, 6; *sermonis dator atque somniorum, Orelli* 1417; ἡγήτορ ὀνείρων *Hymn. in Mercur.* 14. Bei *Apollon. Rhod.* 4, 1732 f. nimmt Euphemos, der einen Traum gehabt hat, ohne weiteres an, dafs er von Hermes komme, οὗτος γὰρ ἐπὶ τῶν ὀνείρων ὁ θεὸς *Schol.* 1733; vgl. auch *Philostr. Her.* 10, 8 p. 311 *Kays.* u. *Gust. Krüger* in *Jahrb. f. Philol.* 1863, 293 ff. *Roscher, Hermes d. Windgott* S. 62 ff., wo S. 64 f. namentlich auch auf die *Od.* δ 838 etc. bezeugte innige Verwandtschaft der Traumbilder mit der Luft und dem Winde hingewiesen wird, und Pan (*Phot.* und *Hesych.* s. v. *Πανὸς σκοπός* (l. κότος) und *Long. past.* 2, 25. 26). Von einem Traume, den Pan gesendet hat, um den Troizeniern zu helfen, berichtet *Paus.* 2, 32, 5. Weiteres über Pan als Traumgott und besonders als Sender des Alptraumes (Ephialtes) s. unter Pan.

Die Traumgläubigkeit war zu allen Zeiten des griechischen und römischen Altertums stark ausgebildet und überwog bei weitem den ebenfalls ununterbrochen lebendigen Zweifel, selbst in den Reihen der Historiker und Philosophen. Freilich war der Grund für manche nicht die fromme Meinung von dem göttlichen Ursprung der Träume, sondern die Überzeugung, dafs die durch den Schlaf des Körpers freigewordene Seele zu besonderen Wahrnehmungen, auch der Zukunft, befähigt sei (καθ' ἑαυτὴν γίνεται ἡ ψυχή im Traume und in den μαντεῖαι *Aristot.* bei *Sext. adv. math.* 9, 20. 21; vgl. *Pind. thren. frg.* 2). *Aristoteles* nimmt keine entschiedene Stellung: *de divin. per somnum* Anf.: περὶ τῆς μαντικῆς ἐν τοῖς ὕπνοις γενομένης καὶ λεγομένης συμβαίνειν ἀπὸ τῶν ἐνυπνίων οὔτε καταφρονῆσαι ῥᾴδιον οὔτε πεισθῆναι. Durch Ungläubigkeit zeichnen sich *Thukydides* (z. B. 1, 47) und, ihren Systemen entsprechend, die Epikureer,

Kyniker und die neuere Akademie aus. Die von *Cicero de divin.* 2 geübte Kritik fufst auf *Karneades*. Eine ausführliche Behandlung der ganzen Frage giebt *Büchsenschütz* S. 1–34. Die grofse Verbreitung des Traumglaubens in der römischen Kaiserzeit schildert *Friedländer, Sittengesch.* 3[6], S. 567 ff.

Bei einer solchen Wertschätzung der Träume mufste von frühester Zeit an ihre richtige Auslegung eine grofse Bedeutung haben; nur selten lag ja der Sinn eines Traumes zutage, und aufserdem war von vornherein die Frage zu entscheiden, ob der Traum bedeutsam war oder nicht. Schon in den homerischen Gedichten ist vom Traumdeuten die Rede (τ 535 *ἀλλ' ἄγε μοι τὸν ὄνειρον ὑπόκριναι*), es giebt Leute, die sich berufsmäfsig damit beschäftigen (*ὀνειροπόλοι*) und den *μάντεις* und *ἱερεῖς* an die Seite gestellt werden (*A* 62. 63). Bei *Pausanias* 1, 34, 4 gehören die *ἀγαθοὶ ὀνείρατα ἐξηγήσασθαι* zu den ältesten Arten der Wahrsager. Schon Prometheus soll die Kunst ausgeübt haben (*Aeschyl. Prometh.* 485 *κἄκρινα πρῶτος ἐξ ὀνειράτων ἃ χρὴ ὕπαρ γενέσθαι*). Allmählich wurden die Regeln und Möglichkeiten der Traumdeutung auch schriftlich zusammengestellt. Eine Aufzählung der vielen einst diesem Zwecke dienenden Schriften giebt *Büchsenschütz* S. 45 ff. Besonders in der Zeit nach Alexander dem Grofsen war diese Gattung zahlreich vertreten, vgl. *Susemihl, Gesch. d. griech. Litt. in d. alexandrin. Z.* 1 S. 868 ff. Erhalten ist nur ein derartiges Werk, die *Ὀνειροκριτικά* des *Artemidoros* aus Ephesos oder (nach der Heimat seiner Mutter) aus Daldis in Lydien (2. Jahrh. n. Chr.). In diesem Buche ist mit grofsem Eifer alles zusammengetragen, was der von der Nützlichkeit und Wichtigkeit seines Unternehmens durchdrungene Verfasser aus schriftlichen Quellen oder auf mündlichem Wege hat erfahren können. Die Begründung der Deutungen liegt hauptsächlich in der für die einzelnen Träume in einer Reihe von Fällen angeblich beobachteten gleichmäfsigen Verwirklichung.

Wenn die Träume als ein Mittel göttlicher Offenbarung galten, so lag es nahe, in Fällen, wo eine solche erwünscht schien, nicht zu warten, bis sie von selbst erfolgte, sondern sie zu erbitten. Man begab sich zu diesem Zweck in das Heiligtum des Gottes, dessen Willen man erfahren und dessen Hilfe man geniefsen wollte, und brachte dort die Nacht zu, in der Hoffnung, dafs er sich im Traume zeigen würde. Dies Verfahren, das sich nicht blos bei den Griechen findet und vielleicht dem Beispiel eines semitischen Volkes nachgeahmt ist (vgl. *Strabon* 14 p. 761, *Plew de Sarapide* 37, *Bouché-Leclercq* 1, 290), hiefs *ἐγκοίμησις (incubatio)* und wurde hauptsächlich von Kranken angewendet, welche mit göttlicher Hilfe ihre Gesundheit wiederzuerlangen hofften; dies war naturgemäfs der am häufigsten wiederkehrende Anlafs zur Anrufung der Gottheit. Über die bei der *ἐγκοίμησις* beobachteten Gebräuche finden sich folgende Mitteilungen: Als Vorbereitung wurde stets eine Reinigung verlangt, zu der auch ein Reinigungsopfer gefügt werden konnte; meist wurde auch Fasten vorgeschrieben, etwa einen Tag lang nichts zu essen und drei Tage keinen Wein zu trinken. Den Schlufs der Vorbereitung bildete ein Opfer, z. B. ein Widder, auf dessen Fell sich der Darbringende legen konnte, um den Bescheid des Gottes zu empfangen. *Paus.* 1, 34, 5: *καὶ πρῶτον μὲν καθήρασθαι νομίζουσιν ὅστις ἦλθεν Ἀμφιαράῳ χρησόμενος· ἔστι δὲ καθάρσιον τῷ θεῷ θύειν· θύουσι δὲ καὶ αὐτῷ καὶ πᾶσιν ὅσοις ἐστὶν ἐπὶ (τῷ βωμῷ) τὰ ὀνόματα. προεξειργασμένων δὲ τούτων κριὸν θύσαντες ὑποστρωσάμενοι καθεύδουσιν ἀναμένοντες δήλωσιν ὀνείρατος. Philostr. Vit. Apoll.* 2, 37: *λαβόντες οἱ ἱερεῖς τὸν χρησόμενον σίτου τε εἴργουσι μίαν ἡμέραν καὶ οἴνου τρεῖς, ἵνα διαλαμπούσῃ τῇ ψυχῇ τῶν λογίων σπάσῃ.* Vgl. *Strabon* 6 p. 254. *Lykophr.* 1049. *Verg. Aen.* 7, 86 sq. Im Traume heilte der Gott die Kranken, so Asklepios die Blindheit des Plutos, was *Aristophanes* im gleichnamigen Stücke V. 620 ff., allerdings ins Lächerliche gezogen, schildert, oder gab ihnen ein Heilmittel an. Mitunter war es notwendig, die *ἐγκοίμησις* mehrere Male zu wiederholen, wovon der Rhetor *Aelius Aristides* aus eigener Erfahrung berichtet. Es kam auch vor, dafs der Gott einen Besucher seiner Hilfe nicht würdigte und ohne Traum liefs, *Plaut. Curculio* 216 sq., *Philostr. Apoll. Tyan.* 1, 9. Anstatt des Heilung oder Rat Suchenden konnte auch ein anderer sich zum Schlafe niederlegen (*Herod.* 8, 134. *Strab.* 14, 649; bei *Paus.* 10, 33, 5, wo der Priester als *πρόμαντις* des Dionysos zu Amphiklea bezeichnet wird, bezieht sich der Ausdruck nicht auf die *ὀνείρατα*). Vgl. *Girard* S. 79. *Vercoutre, Rev. arch.* 1885, 2 S. 280 f. Wer in der Behandlung des Gottes gewesen war, durfte nicht vergessen, sein Dankscherflein zu entrichten, und pflegte auch ein bildliches Andenken im Heiligtum zu hinterlassen, meist eine Nachbildung der geheilten Körperteile mit beigeschriebener Danksagung. Vgl. *C. I. G.* 1570 und *Girard* S. 97—123. Aufserdem waren die Priester darauf bedacht, recht viele und tröstliche Wunderthaten ihres Gottes zu verzeichnen. Von der Art dieser Aufzeichnungen geben die beiden erhaltenen *στῆλαι* im Tempel des Asklepios zu Epidauros einen Begriff. (S. unten)

Unleugbar steht der Brauch der *ἐγκοίμησις* in einem gewissen Verhältnis zur Entwickelung der griechischen Heilkunst, und auch erfahrene und gewissenhafte Ärzte werden ganz gern von einem Mittel Gebrauch gemacht haben, das ihnen die unbedingte Folgsamkeit der Kranken und damit eine ungestörte Behandlung sicherte (*Galen. method. med.* 1, 1). Dafs es sich in jedem Falle nur um einen dreisten Schwindel und eine Ausbeutung des gläubigen Volkes handelte, läfst sich ebenso wenig behaupten, als dafs in diesen Tempeln überhaupt die griechische Heilkunde ihren Ursprung habe. Freilich lesen wir schon bei *Jamblich. Myst.* 3, 3: *διὰ τὴν τάξιν τῶν νύκτωρ ἐπιφανειῶν ἡ ἰατρικὴ τέχνη συνέστη ἀπὸ τῶν ὀνειράτων.* Nach *Vercoutre* verdienen nur die Asklepieen den Ruf ernsthafter Heilstätten

und etwa noch das Amphiareion und das Charoneion, das andere sind schwindelhafte Nachahmungen.

So gut wie grundsätzlich alle Götter Träume senden können, kann auch die ἐγκοίμησις bei jeder Gottheit stattfinden; aber es ist ganz natürlich, dafs sie nicht überall gleichmäfsig ausgebildet ist. Vielleicht sind von Anfang an die chthonischen Gottheiten als Götter des Dunkels besonders geeignet Wahrträume im Dunkel der Nacht zu schicken. Andererseits werden vornehmlich die Heilgötter aufgesucht. Bisweilen sind auch Totenorakel mit Inkubation verbunden: *Plut. consol. ad Apollon.* c. 14.

Die Gottheiten, für welche die ἐγκοίμησις bezeugt oder mit Sicherheit zu erschliefsen ist, sind folgende:

Amphiaraos a) bei Theben zu Knopia: *Strabon* 9 p. 404. *Herod.* 8, 134 (dazu *Plut. def. orac.* 5 p. 412a). *Pind. Pyth.* 8, 39. *Nem.* 10, 8. *Origenes contra Celsum* 3, 34. *Herodot* nennt aufser an der angegebenen Stelle, wo es sich um die Befragung durch einen Abgesandten des Mardonios handelt, noch einmal das Orakel des Amphiaraos (1, 46 ff.), nämlich unter den von Kroisos beschickten. Auch hier wird das thebanische gemeint sein. *v. Wilamowitz-Möllendorf, Herm.* 21, 91—115 und ihm folgend *F. Dürrbach, De Oropo et Amphiarai sacro,* Paris 1890 zweifeln an dem Bestande und mindestens an der Bedeutung dieses Heiligtums, während *Rohde, Psyche* 1² S. 119 Anm. 1 daran festhält.

b) zu Oropos: *Hyperid. pro Euxenippo* p. 8, 5 *Schneidewin. Paus.* 1, 34. *Philostr. Vit. Apoll.* 2, 37. Vgl. *v. Wilam.-Möll.* und *Dürrbach,* früher *Preller, Sitzungsber. d. sächs. Gesellsch. d. Wissensch.* 1852, S. 140—188: *Üb. d. Ἀμφιαράειον.*

c) in Phlius: *Paus.* 2, 13, 6 (unklar).

Amphilochos a) in Akarnanien (Ätolien?): *Arist.* 1 p. 78 *Dind.; Origenes c. Celsum* 3, 34.

b) zu Mallos in Kilikien: *Paus.* 1, 34, 3. *Dio Cassius* 72, 7. *Luc. Philops.* 38.

Aphrodite wird von *Jamblichos δραμ. Phot. bibl.* 94 p. 75 b (= *Erot. scr. ed. Hercher* 1 p. 224, 25) mit einem solchen Heiligtum auf einer Insel zwischen Euphrat und Tigris bedacht.

Asklepios (vollzieht in älterer Zeit die Heilungen während der ἐγκοίμησις, später giebt er nur ärztlichen Rat, s. *Zacher, Herm.* 21, 167 ff.) a) zu Athen: *Aristoph. Plut.* 620 ff. *Vesp.* 122. Vgl. *P. Girard, L'Asclépieion d'Athènes d'après de récentes découvertes.* Paris 1881 (= *Bibl. des éc. frç. d'Athènes et de Rome fasc.* 23).

b) zu Epidauros: *Aelian. Hist. Anim.* 9, 33 nach *Hippys von Rhegium* (*v. Wilam.-Möll., Hermes* 19, 91—115, dagegen *Zacher, Herm.* 21, 467—474). *Strabon* 8 p. 374. *Paus.* 2, 27; 10, 38, 13. *Marin. v. Procl.* 31. Von den bei *Pausanias* erwähnten στῆλαι sind zwei aufgefunden worden (Ἐφημ. ἀρχαιολ. 1883, 219 und 1885, 3. *Cavvadias, Fouilles d'Épid.* 1 nr. 1—3 a. *Collitz, Dialektinschr.* 3 nr. 3339. 3340; übers. v. *Diels, Nord und Süd* 1888, 29 ff.), voller Wundergeschichten, darunter auch das aus *Aelian* bekannte, dem *Hippys* nacherzählte ἴαμα in jüngerer Fassung. Diesen Priestererfindungen gegenüber ist als historische Urkunde der Bericht des *M. Iunius Apellas* wichtig (Ἐφημ. ἀρχ. 1883, 227. *Wilamowitz, Isyllos v. Epidauros* S. 116 ff.).

c) zu Troizen: *Aelian. Hist. Anim.* 9, 33.

d) in Sikyon weisen wohl die im Asklepieion befindlichen Darstellungen des Ὕπνος und Ὄνειρος auf ἐγκοίμησις hin: *Paus.* 2, 10, 2.

e) in Trikka: *Strabon* 9, 437.

f) auf Kreta zu Lebena: *Kaibel, Epigr.* 839, vgl. mit *Paus.* 2, 26, 9.

g) auf Kos: *Strab.* 8 p. 374.

h) zu Pergamos: *Philostr. Vit. Soph.* 1, 25, 4 extr. *Vit. Apollon.* 4, 11. *Herodian.* 4, 8, 7.

i) zu Aigai in Kilikien: *Philostr. Vit. Soph.* 1, 4, 1. *Vit. Apollon.* 1, 7. *Euseb. V. Constant.* 3, 56.

k) zu Rom: *C. I. G.* n. 5977. 5980. *Orelli* 2417. *Sueton. Claud.* c. 25.

Zur Ergänzung dieser Liste vergleiche *Thraemers* Aufzählung, *Pauly-Wissowa, Realencyklopädie* 1 S. 1690.

Athena in Korinth: *Pind. Ol.* 13, 66 ff.

Brizo auf Delos: *Semos der Delier* bei *Athen.* 8, 335 a (= *F. H. G.* 4, 493). *Hesych.* s. v. βριζόμαντις. (*Bouché-Leclercq* 2 S. 256 möchte diese Βριζώ der Νύξ gleichsetzen).

Dionysos zu Amphiklea in Phokis: *Pausan.* 10, 33, 10.

Faunus bei Tibur an der Quelle Albunea: *Verg. Aen.* 7, 86 sq.

Gaia anscheinend in Delphi vor Apollons Zeit: *Eurip. Iph. Taur.* 1230 ff., wahrscheinlich auch zu Olympia: *Paus.* 5, 14, 10.

Hemithea zu Kastabos auf der karischen Chersones: *Diod.* 5, 62. 63.

Herakles (wahrscheinlich) zu Hyettos: *Paus.* 9, 24, 3. Hercules somnialis: *Orelli* 1553. 2405. (Vgl. *Bouché-Leclercq* 3 S. 310 ff.).

?Hermione in Makedonien: *Tertullian. de anima* 46 (Versehen *Tertullians*?).

Ein Heros Iatros zu Athen und einer zu Marathon: vgl. *Rohde, Psyche* 2 S. 185/6.

Ino s. Pasiphae.

Isis *Diod.* 1, 25, zu Smyrna *Aristid.* 1 p. 500 sq., zu Tithorea *Paus.* 19, 32, 13. Viele Belege enthält Art. Isis in diesem Lexikon Bd. 2 Sp. 522—525.

Kalchas in Apulien beim Berge Garganos: *Strab.* 6 p. 284. *Lykophr.* 1047—66 (vielleicht da, wo heute der Erzengel Michael verehrt wird, s. *Rohde, Psyche* 1², S. 187).

Machaon zu Gerenia an der Küste Lakoniens: *Paus.* 3, 26, 9.

Mopsos zu Mallos in Kilikien: *Plut. def. orac.* 45.

Nyx (wahrscheinlich) in Megara: *Paus.* 1, 40, 6.

Odysseus bei den Eurytanen in Ätolien: *Lykophr.* 799 sq., *Aristoteles* und *Nikander* bei *Schol.* zu d. St.

Pan (?) in Troizen: *Paus.* 2, 32, 5.

Pasiphae (und Ino) bei Thalamai in Lakedämon: *Paus.* 3, 26, 1. *Cic. divin.* 1, 43. *Plut. Ag.* 9. *Cleom.* 7.

Pluton und Kora in dem Χαρώνιον von Acharaka zwischen Tralles und Nysa in Karien: *Strab.* 14 p. 649.

Podaleirios in der Nähe des Berges Garganos, wie Kalchas: *Strab.* 6, 284. *Tim. fr.* 15 ed. *Didot. Lykophr.* 1049.

Polemokrates, der Sohn des Machaon, zu Eua in Argolis: *Paus.* 2, 38, 6.

Protesilaos an seinem Grabmal bei Elaius auf der thrakischen Chersones: *Philostr. Heroic.* 2, 6. 7.

Sarapis, besonders zu Kanobos, *Strab.* 17, 801. *Arrian. Exped. Alex.* 7, 6. *Plut. Alex.* 76. *Suet. Vesp.* 7, und zu Memphis (vgl. *Letronne, Papyrus grecs du Louvre*, publ. p. *W. Brunet de Presles* in *Notices et extraits des mss.* 18 (1865) no. 50. 51 und *Leemans, Pap. gr. Mus. Lugduni-Batavi* 1843, Papyrus C).

Sarpedon wohl nicht in Troas, wie *Tertullian. de anima* 46, anscheinend versehentlich, angiebt, sondern in Kilikien, wie die *Vita S. Theclae* des Bischofs *Basilius* von Seleukia bezeugt, vgl. *R. Köhler, Rh. Mus.* 14, 472 ff. und *Rohde, Psyche* 1², S. 187 Anm. 3.

Teiresias zu Orchomenos: *Plut. def. orac.* 44.

Trophonios (nicht eigentliche ἐγκοίμησις, sondern Niederfahrt in sein unterirdisches Gemach): *Paus.* 9, 39 (*C. W. Goettling, Narratio de orac. Trophonii* 1843. *Das Orakel d. T. in Ges. Abh.* 1, 157—170. *Fr. Wieseler, D. Orakel des Trophonios*, Göttingen 1848).

? Zalmoxis bei den Geten: *Herod.* 4, 95. 96. *Strab.* 7, 297; 16, 762. *Origen. c. Cels.* 3, 34. *Etym. M.* s. Ζαλμ.

Noch heute finden sich Spuren der ἐγκοίμησις. *Bernh. Schmidt, D. Volksleben der Neugriechen und das hellenische Altertum*, nennt den Tempelschlaf (S. 77—79) ein noch gegenwärtig in Griechenland häufig gebrauchtes Mittel, um die Gesundheit wiederzuerlangen. Man geht zu dem Heiligen, auf den man Vertrauen setzt, und legt sich nach einem Gebet unter seinem Bilde nieder. Über eine solche Beobachtung auf Lesbos s. *Vercoutre, Revue archéol.* 3. sér. t. 7, S. 123. Vgl. auch *Rev. arch.* 1844, 1 S. 283 ff. Im 16. Jahrh., so wird berichtet (*Vink, Amoen. philol. med.* p. 73), sah man in Padua Kinder vom Lande, die in die Kirche des hl. Antonius gingen, um im Schlafe seine Hilfe zu erhalten. In ähnlicher Weise wird der Erzengel Michael aufgesucht (*Rohde* 1 S. 187).

Zu der Bedeutung, die das Traumleben als vermeintliche Gelegenheit zum Verkehr mit den Göttern besitzt, kommt noch eine andere, daſs nämlich manche im Glauben des Volkes lebende übernatürliche Wesen, nicht blos bei den Griechen, ihren Ursprung dem Traume verdanken, so der Ephialtes (s. d. u. Pan), die Empusa und ähnliche gespensterhafte Wesen. Ja, wenn *Laistner, Rätsel der Sphinx*, Recht hätte, wäre alle Göttersage aus dem Alptraum geboren. Er glaubt dies an einer groſsen Menge von Sagen nachweisen zu können, auf die hier nicht eingegangen werden kann, weil das Buch weniger Ergebnisse als Anregungen und unter diesen viele zweifelhaften Wertes enthält.

Auſser den bereits mit vollständigem Titel genannten Werken ist noch anzuführen:

Henr. Meibomius, De incubatione in fanis deorum medicinae causa olim facta, Helmst. 1659 (praes. Conring); *Chr. C. F. Jeep, De Somno eique cognatis numinibus*, diss. inaug., Wolfenb. 1831. *H. Wiskemann, De variis oraculorum generibus apud Graecos*, Marb. 1835. *F. G. Welcker, Zu den Altertümern der Heilkunde bei den Griechen*, Bonn 1850 (*Kl. Schr.* 3, 89—156). *K. F. Hermann, Lehrbuch d. griech. Antiquitäten* 2², 1858 (= *Lehrb. d. gottesd. Altert. d. Griechen*) § 41 „Von Traum- und Totenorakeln". *Gust. Krüger, Theologumena Pausaniae*, Diss. inaug., Lips. 1860. *G. F. Schoemann, Griech. Altertümer* 2² (1863) § 10 *Die Mantik* (S. 266—297). *B. Büchsenschütz, Traum und Traumdeutung im Altertume*, Berlin 1868. *H. Baumgart, Aelius Aristides als Repräsentant der sophistischen Rhetorik im 2. Jahrh. d. Kaiserzeit*, Leipzig 1874. *G. Ritter v. Rittershain, Der medicinische Wunderglaube u. die Inkubation im Altertume*, Berlin 1878. *A. Bouché-Leclercq, Histoire de la divination dans l'antiquité* I—IV Paris 1879 82. *Vercoutre, La médecine sacerdotale dans l'antiquité grecque* in *Revue archéol.* 3. série t. 6 (1885) S. 273—292, t. 7 (1885) S. 22—26, 106—123. — 2) Bei *Ptolemaios Heph.* 3 (*Westermann* S. 187, 20—22) ein zweiter Sohn des Achilleus und der Deidameia, neben Neoptolemos, von Orestes, mit dem er in Streit geriet, erschlagen: Ἀχιλλέως καὶ Δηιδαμίας δύο ἐγενέσθην παῖδες, Νεοπτόλεμος καὶ Ὄνειρος· καὶ ἀναιρεῖται κατ' ἄγνοιαν ὑπὸ Ὀρέστου ἐν Φωκίδι ὁ Ὄνειρος, περὶ σκηνοπηγίας αὐτῷ μαχεσάμενος. [Türk.]

Oneites (Ὀνείτης), Sohn des Herakles von der Deianeira (*Apollod. biblioth.* 2, 7, 8) oder der Megara (*Schol. ad Lykophr. Alex.* 38: Ὀνίτης und *Eudoc.* p. 216). Vgl. *Heyne, Notae ad Ap.* p. 491. *Hygin. fab.* 31 giebt die zweite Version mit der Namensform Ophites wieder. Vgl. *Hesych.* Ὀν[ε]ίτης· ἥρως κ. τ. λ. Vgl. Onites. [Eisele.]

Onesippos (Ὀνήσιππος), Sohn des Herakles und der Thespiade Chryseïs, *Apollod.* 2, 7, 8. [Stoll.]

Onetor (Ὀνήτωρ) 1) Troer, Priester des idäischen Zeus, Vater des vor Troja von Meriones erlegten Laogonos, *Il.* 16, 604. — 2) Vater des Phrontis, des Steuermanns des Menelaos, *Od.* 3, 282. *Paus.* 10, 25, 2. *Eustath. Dion. Per.* 11. [Stoll.]

Onga (Ὄγγα) s. Onka.

Onites (Ὀνίτης), Genosse des Dionysos, von Korymbasos getötet; *Nonn. D.* 28, 112. Vgl. Oneites. [Roscher.]

Onka (Ὄγκα *Aesch. sept.* 164, 487, 501. *Euphor. fr.* 22 *Mein. Antim. fr.* 33 *Kinkel. Rhianos* p. 75 *Düntzer. Anthol. ep.* 1, 11, 1 *Cougny.* Ὀγκαίη bei *Nonn. D.* 5, 15. 44, 39. 45, 65. Ὄγγα bei *Paus.* 9, 12, 2 und *Hesych.* s. v.) heiſst die Athene am onkäischen (*Aesch. sept.* 487, bei *Apollod. bibl.* 3, 6, 6 Ὀγκαΐδες genannt) oder ogygischen (*Eurip. Phoen.* 1120. *Paus.* 9, 8, 5. *Steph.* s. v.) Thore von Theben. *Tzetz.* zu *Lyk.* 1225 redet von einem thebanischen Stadtviertel Ὄγκαι, das von der Göttin den Namen hatte. Der Kult der nach *Schol. Eur. Phoen.* 1062. *Schol. in Aesch. sept.* v. 164. *Nonn.* 44, 39 (s. a. *Schol. Pind. O.* 1, 44) ursprünglich phönikischen Göttin soll von Kadmos nach Theben verpflanzt worden sein.

Auf diese Überlieferung gestützt haben Neuere den der Phantasie einen ausgedehnten Spielraum eröffnenden Versuch gemacht, das Wort aus dem Semitischen abzuleiten (s. *Lauer, Syst. der Myth.* p. 328, der die verschiedenen, nach dieser Richtung gemachten Aufstellungen zusammenträgt). [S. auch *V. Bérard, De l'origine des cultes arcadiens.* Paris 1894 p. 140, der, selbst die Herleitung des Wortes aus dem Semitischen befürwortend, in Anm. 4 weitere Literatur verzeichnet, ferner *Gustave Fougères, Mantinée et l'Arcadie orientale.* Paris 1898 p. 209 u. Anm. 5, *Philippe Berger, Les origines orientales de la mythologie grecque, Revue des deux mondes.* LXVIe année. 4e. période. T. 138. Paris 1896 [p. 377—403] p. 394.] Was die Deutung anlangt, so würde die reserviert vorgetragene Erklärung *Roschers* (s. u. Athene Bd. 1 678 von ὀγκᾶσθαι = brüllen; so auch *Gruppe* in *Iw. Müllers Hdb.* 5, 2, 200 Ὀγκαῖος = der „Brüller") auf die Gewittergöttin hinführen. Eine andere, von *Preller-Robert* 1, 188 gebilligte Auffassung, die sich durch den von *Lauer* a. a. O. und besonders von *Immerwahr, Die Kulte Arkad.* p. 68, 117, gelieferten Nachweis der kultlichen Beziehungen empfiehlt, wird durch die Zuweisung des Namens zu einem mit Ogyges, Onchestos (s. *Wilamowitz, Hermes* 26, 236), Okeanos verwandten Worte nahegelegt. Darnach ist sie die am Wasser geborene Göttin, die Wasserathene, wie sie auch in Alalkomenai bei Haliartos, dessen Gründerin eine Tochter des Ogyges heifst (*Paus.* 9, 33, 4), als die am Tritonflufs Aufgewachsene verehrt wurde (ib. § 7). Auf Grund von *Paus.* 9, 5, 1, wo ein Ogygos, König der Ektenen, erscheint, glaubt *Immerwahr* die Athena Onka als die Göttin dieses boiotischen Urvolks benennen zu dürfen. In den arkadischen Kulten entspricht ihr die Athena Tritonia in Aliphera (*Paus.* 8, 26, 6) und in Pheneos (*P.* 8, 14, 4) und die Koria in Kleitor (*P.* 8, 21, 4). Sie steht in einem augenscheinlichen Verwandtschaftsverhältnis zu Poseidon, sowohl dem von Onchestos, dessen Heros eponymos (wie auch Ogygos bei *Tzetz.* in *Lyk.* 1206) ein Sohn des Gottes heifst (*Paus.* 9, 26, 5), als zum Hippios im arkadischen Onkeion bei Thelpusa (*P.* 8, 25, 5). In denselben Zusammenhang fügt sich ungesucht die Benennung des am letztgenannten Orte ebenfalls verehrten Apollon als Onkaiatas (*P.* 8, 25, 11) oder Onkaios bei *Antimachos* (*P.* ib § 9, *fr.* 25 *Kinkel*), die als eine dem Beinamen Delphinios analoge Kultbezeichnung angesehen werden mag. [Wie *J. G. Frazer* in seiner inhaltreichen Note über Athena Onga (*Pausanias, Description of Greece transl. with a Commentary by J. G. Frazer.* Vol. 5. London 1898 p. 48—49) anmerkt, will *P. Pervanoglu* (Götterdienst der Athena Onka zu Theben auf einer Vase aus Megara, *Arch. Zeitung* 23 (1865) Sp. 67—70, Taf. 199, 3) die Errichtung des Kultbildes der Athena Onka durch Kadmos auf einer in einem Grabe bei Megara gefundenen Vase erkennen.] [Eisele.]

Onkaiates (Ὀγκαιάτης) oder **Onkaios** (Ὀγκαῖος, *Antimachos* bei *Paus.* 8, 25, 9), Beiname des Apollon, der bei Thelpusa in Arkadien einen heiligen Hain und Tempel besafs, *Paus.* 8, 25, 11. *Wentzel*, Ἐπικλήσεις θεῶν 7, 10 f. *Immerwahr, Kulte und Mythen Arkadiens* 1, 135 und Anm. 1. Vgl. Onkios und Onka. [Höfer.]

Onkaie s. Onka.

Onkaios s. Onka u. Onkaiates.

Onkios (Ὄγκιος) oder **Onkos** (Ὄγκος, *Paus.* 8, 25, 10. *Steph. Byz.* s. v. Ὄγκειον. *Etym. M.* 613, 43), Sohn des Apollon, Herrscher von Onkeion bei Thelpusa, Besitzer grofser Rosseherden, unter die sich Demeter in Rofsgestalt begab, um den Nachstellungen des Poseidon zu entgehen — das Nähere s. unt. Areion nr. 1. Kora und Demeter Sp. 1299. *Tümpel* bei *Pauly-Wissowa* s. v. Areion. — Onkos gab das Rofs Areion an Herakles, als dieser gegen die Eleer zu Felde zog; *Paus.* 8, 25, 4. 10. *Bethe, Theban. Heldenlieder* 92. Vgl. Onka. Onkaiates. [Höfer.]

Onkos s. Onkios.

Onnes (Ὄννης), 1) Herrscher von Syrien, erster Gemahl der Semiramis, dem sie den Hyapates und Hydaspes gebar; er erhing sich, als Ninos (s. d.) ihm die Semiramis abspenstig machte, *Diodor.* 2, 5. 6, dessen Quelle *Ktesias* (*frgm.* ed. *Baehr* p. 393 f.) ist. *Anonymos* in *Paradoxogr. Westermann* p. 213. — 2) Stifter des Kabeirenkultus in Assesos; s. d. A. Megaloi Theoi Bd. 2 Sp. 2535 Z. 3 ff. [S. auch *O. Kern* in *Beiträge z. Geschichte d. griech. Philosophie und Religion* von *P. Wendland und O. Kern.* Berlin 1895 p. 106—108. Drexler.] [Höfer.]

Onnaseuos? (Ὀννασευος?), Name eines Satyrs auf einem rotfig. Skyphos in Palermo, abg. *Arch. Zeit.* 1871 Taf. 55. *Heydemann, Satyr- u. Bakch.* 21, der Ὀννασευος von ὄνος (oder ὀνίνημι) und σεύω ableitet. *Kretschmer, Die griech. Vaseninschr.* 176, 153. [Höfer.]

Onnophris (Ὄννωφρις, oder nach *Wilken's* [*Abh. d. K. Pr. Ak. d. W. zu Berlin a. d. J. 1886. Anh. Ph.-Hist. Cl.* Abh. I p. 36] Accentuierung Ὀννῶφρις) lautet die griechische vielfach in Zusammensetzungen mit dem Namen Osiris (z. B. *Greek Papyri in the Brit. Mus.* ed. *Kenyon* Pap. XLVI Z. 101 f. p. 68: σν ει οσορννωφρις ον ουδεις ειδε πωποτε; Z. 113 f. p. 69 εγω ειμι αγγελος του φαπρω οσορροννωφρις; Z. 353 p. 76 οσορνωφρι; Z. 356 εσορνωφρι etc.) erhaltene Form des Königsnamens des Osiris „Unnefer", „Won-nôfr", *Brugsch, Die Aegyptologie* p. 105. Über die verschiedenen Umwandlungen, welche dieser Name erlitten hat, s. *Brugsch* a. a. O. Für die von *Brugsch* erwähnte jüngere Form des zweiten Bestandteils des Namens, nôfe, die durch Abfall des schliefsenden r entstand und „sich im Koptischen als ⲛⲟⲩϥⲉ zeigt", giebt ein Beispiel die Form οσορνουφη Pap. XLVI Z. 445 p. 98 des Brit. Mus. Eine, wie mir scheint, recht befriedigende Erklärung der von *Plutarch* belegten Schreibung Ὄμφις (s. d.) giebt *Brugsch* a. a. O. mit diesen Worten: „in abgekürztester Form tritt Onnôphris in der bei *Plut.* (*de Is. et Os.* c. 42) überlieferten Gestalt Ὄμφις d. i. On-nufe, On-nofe, Omphe auf, welche sich zu jener verhält, wie der Stadtname Μέμφις zu seinen ägyptischen Schreibungen Men-nôfre und Men-nufe, Mennfe, Memfe, denen die assyrische Umschrift Mê-im-pi gegenübersteht." In Übereinstimmung

mit der von *Plut.* a. a. O. p. 74 ed. *Parthey* gegebenen Erklärung (τὸ δ' ἕτερον ὄνομα τοῦ θεοῦ τὸν Ὄμφιν εὐεργέτην ὁ Ἑρμαῖός φησιν δηλοῦν ἑρμηνευόμενον) wird Un-nefer, Onnophris meist als das „gute Wesen" erklärt, so z. B. von *E. de Rougé, Notice sommaire des monuments égyptiens exposés dans les galeries du Musée du Louvre.* Nouv. éd. Paris 1876 p. 134. *Ed. Meyer, Set-Typhon.* Leipzig 1875 p. 18. *Wiedemann, Die Religion der alten Aegypter* p. 112. *Lanzone, Dizionario di Mitologia Egizia* p. 159 s. v. Unnefer. *C. P. Tiele, Gesch. der Relig. im Altertum* 1. Gotha 1896 p. 36. *Maspero, Hist. anc. des peuples de l'Orient class.* 1 p. 130. 172 u. a. m. Dagegen hat *Le Page Renouf* in einer in der *Society of Biblical Archaeology* am 6. April 1886 vorgelesenen Abhandlung über den Mythus des Osiris Unnefer, von der ein Überblick in der *Academy* vom 1. Mai 1886 p. 314 gegeben wurde, während die Abhandlung selbst in den *Transactions of the Soc. of Bibl. Arch.* 9, 2 (1893) p. 281—294 erschien, behauptet, eine derartige Bezeichnung eines Gottes als „Gutes Wesen" kenne die Mythologie nicht, der Ausdruck „Wesen" sei viel zu metaphysisch und das Beiwort „gut" viel zu ethisch für einen mythologischen Namen; Un-nefer, Unnu-neferu bedeute vielmehr der „glänzende Hase" (*'Nefer primarily means fair, beautiful, and only secondarily good. Neferu, are the graces, the beauty, the brightness, the glory of a god. Unnu-neferu signifies "the splendid or glorious Hare"'*), eine Bezeichnung des Osiris oder der Sonne, die verständlich werde durch die ursprüngliche Bedeutung des ägyptischen Wortes für Hase, unnu, der Springer, der Läufer. *Le Page Renoufs* Deutung hält angesichts der anderen von *Maspero* und *Tiele* vertretenen Erklärung für zu wenig gesichert *Andrew Lang, Le lièvre dans la mythologie, Mélusine* 3 col. 265—269 und *Mythes, Cultes et Religion traduit par Léon Marillier.* Paris 1896. *Appendice D. Le lièvre en Egypte* p. 653—658. — *E. Lefébure, Le lièvre dans la mythologie, Mélusine* 8 col. 25—29 ist der Ansicht, dafs sich beide Auffassungen vereinigen lassen, wenn man als ursprünglichen den Begriff des Hasen, als späteren den des Wesens ansehe. Doch sieht er in dem Hasen nicht den Sonnen-, sondern den Mondgott Osiris. Er führt Folgendes aus: Eine hasenköpfig dargestellte Göttin Un-t oder Unnu-t wurde in der gleichnamigen Hauptstadt des 15. oberägyptischen Gaues, des Gaues des Hasen, verehrt. Diese Stadt ist das spätere Hermopolis d. i. der Hauptverehrungsplatz des Mondgottes Thoth und die Un-t ist die Gemahlin des letzteren. Den gleichen Namen, geschrieben mit dem Bilde des Hasen, hat der Gott Osiris Un-nefer, oder seit dem neuen Reich mit dem letzten Wort im Plural Un-nefer-u (letztere Form nach Analogie von Ptah-nefer u, Ra-nefer-u etc. mit der Bedeutung „Die Schönheit" oder „Der Glanz des Un"). Osiris ist oft der Mond, er wird dem Thoth assimiliert, hat in Un den „Platz seiner Glanzmassen" (*„la place de ses splendeurs"*) nefer-u, ist in Karnak in der Mondscheibe dargestellt, wie denn auch andere — *Lefébure* sagt übertreibend, fast alle — Völker in den Mondflecken das Bild eines Hasen sehen. Die Vorstellung eines Mondhasen mufs aber in Ägypten in ein sehr hohes Altertum zurückgehen, da mindestens seit der 12. Dynastie der Hase bereits seinen Namen un verloren hat und ihn nur noch bewahrt für den Silbenwert un in der Schrift. *Lefébure* schliefst seine Ausführungen mit den Worten: *„La coïncidence serait singulière, en effet, qu'une déesse à tête de lièvre eût été adorée dans la ville de la lune, et qu'un dieu lunaire appelé comme le lièvre eût été placé dans la lune, sans que l'un et l'autre personnage fût le lièvre de la lune."* — Dem ägyptischen Worte Un-nefer läfst *Wiedemann, Herodots 2. Buch* p. 552 auch den Namen des von *Aelian h. a.* 12, 11 erwähnten heiligen Stieres Onuphis entsprechen. [Drexler.]

Onogyros (Ὀνόγυρος), ein argivischer Heros, von *Varro de r. r.* 2, 5 mit dem attischen Buzyges zusammengestellt, an e. Stelle, wo er von der Heiligkeit des Ackerstiers spricht. [Stoll.]

Onokentaura (Ὀνοκένταυρα) s. Onokentauroi u. Onoskelis.

Onokentauroi (Ὀνοκένταυροι); vgl. *Hesych.* s. v. ὀν. παρὰ Ἀκύλᾳ τριχιῶντες, δαιμόνων τι γένος, κάθυλον καὶ σκοτεινὸν τῇ ἐπιφανείᾳ, ὅπερ Σείειν (= Siim; *Basilius ad Esai.* 13, 22 p. 253 *D. Procop. in Esai.* p. 215) ὠνόμασαν οἱ τὴν Ἑβραϊκὴν φωνὴν μεταθέντες οἱ λοιποί. Vgl. über diese semitischen Dämonen der Wüste, die bald sirenenähnlich, bald kentaurenartig geschildert werden, *Nestle* bei *O. Crusius, Philolog.* N. F. 4 S. 97 Anm. 6. *Winer, Bibl. Realwört.* 2, 733. Vgl. auch was *Aelian* (*de nat. an.* 17, 9) von der ὀνοκενταύρα sagt: ὀνοκ. καλοῦσι ζῶόν τι . . . Ἀνθρώπῳ τὸ πρόσωπον εἴκασται· περιέρχονται δὲ αὐτὸ βαθεῖαι τρίχες, τράχηλός τε ὑπὸ τῷ προσώπῳ καὶ στέρνα, καὶ ταῦτα ἀνθρωπικά· μαζοὶ δὲ ἠρμένοι καὶ κατὰ τοῦ στήθους ἐφεστῶτες, ὦμοι δὲ καὶ βραχίονες καὶ πήχεις, ἔτι δὲ χεῖρες καὶ στέρνα εἰς ἰξύν, καὶ ταῦτα ἀνθρωπικά· ῥάχις δὲ καὶ πλευραὶ καὶ γαστὴρ καὶ πόδες οἱ κατόπιν ὄνῳ καὶ μάλα ἐμφερῆ, καὶ τεφρώδης κατ' ἐκείνους ἡ χρόα κ. τ. λ. Πυθαγόρας λέγει καὶ ταῦτα, ὥσπερ οὖν τεκμηριοῖ Κράτης ὁ ἐκ τοῦ Μυσίου Περγάμου u. *Anon. d. monstris* p. 49 ed. *Berger d. Xivrey* (*Trad. tératologiques*). Eine so ziemlich mit dieser Beschreibung übereinstimmende bildliche Darstellung einer HONOKENTAYPA (sic!) findet sich auf dem zu *C. I. Gr.* 6131[b] abgebildeten Mosaik von Praeneste (vgl. die beigegebene Tafel). Vgl. auch *Man. Phil. de anim. propriet.* v. 1063 ff., ferner den assyrischen Kentauren Bd. 2 Sp. 1055, *Berosos fr.* 1 *Müller* u. die kentaurisch gebildete Gorgo der boiot. Reliefvase *Bull. Corr. Hell.* 22 (1898) pl. 5 (s. Perseus). [Anknüpfend an die Stelle des *Jesaias* 13, 21 f. über die Tiere der Trümmer von Babylon die von den *Septuaginta* für Sirenen (s. Sp. 916, 22 ff.) und Onokentauren gehalten werden: καὶ ἀναπαύσονται ἐκεῖ σειρῆνες καὶ δαιμόνια ἐκεῖ ὀρχήσονται, ὀνοκένταυροι ἐκεῖ κατοικήσουσι, καὶ νοσσοποιήσουσιν ἐχῖνοι ἐν τοῖς οἴκοις αὐτῶν bespricht der *Physiologus* die Sirenen und Onokentauren und läfst ihnen „in ihrer halb menschlichen, halb tierischen Gestalt" die Häretiker gleichen, „die

unter dem Schein von Glauben und Frömmigkeit (der menschliche Oberleib) sich in die Kirche einschleichen und die Einfältigen betrügen", *Friedrich Lauchert, Geschichte des Physiologus.* Strafsburg 1889 p. 18. Die auf die Gestalt der Onokentauren bezüglichen Worte lauten im griechischen *Physiologus* c. 14 nach *Pitra's* Text bei *Lauchert* a. a. O. p. 246: ὁμοίως καὶ οἱ ὀνοκένταυροι τὸ ἥμισυ ἔχουσιν ἀνθρώπου, τὸ δὲ ἥμισυ, ἀπὸ τοῦ στήθους, ἵππου ἔχουσιν; im äthiopischen c. 13: Und die Onokentauren sind von ihrem Gesicht bis zu ihren Lenden Menschen, und ihr Rücken ist der eines Esels; dicht ist ihr Huf, und erregt ist ihr ganzer Körper", *Fritz Hommel, Die äthiopische Übersetzung des Physiologus* p. 60; im deutschen der *Wiener Handschrift* Cod. 2721: *(A)ve zellit Phisiologus, daz der onocentaurus zwei gislahte habe: daz obir teil ist enim manne glich, daz nidere ist dem esile glich; unt ist sîn gislahte vil wildlîch, Lauchert* p. 284; im isländischen (*Cod. AM.* 673 A, 4°., der isländische Text bei *Th. Moebius, Analecta Norroena.* 2. A. Leipzig 1877 p. 246—251) p. 2: Honocentaurus heifst ein Tier, das wir Finngalkan nennen. Es ist vorn Mensch, aber hinten Tier und bezeichnet durch seine Gestalt unzuverlässige Menschen; p. 47: Honocentaurus hat oben die Gestalt eines Menschen, aber unten die eines Tieres; er hat zweierlei Sprachen und treibt sich draufsen auf Wiesen herum, um mit den Leuten zu reden..., *Hommel* a. a. O. p. 100. 101. Der armenische Physiologus (hrsg. von *Pitra* im *Spicilegium Solesmense* 3 p. 374—390) enthält ein Mifsverständnis, indem er c. 15 von den Onokentauren sagt, sie seien halb Esel, halb Stier, *Lauchert* p. 81. *Der syrische Leidensis* cap. 14 kennt den Namen Onokentauren nicht, sondern bezeichnet sie als Schakale, die, wie der Herausgeber anmerkt, von *Jesaias* gleichfalls unter den Tieren der Trümmer von Babylon erwähnt werden: *Similiter et thoum pars superior viri speciem refert, et a pectore inde et infra species est asini, Anecdota Syriaca coll. et explicuit J. P. N. Land.* Tom. 4. Lugd. Bat. 1875 p. 42. 142. Die mittelgriechische versifizierte Fassung des *Physiologus* (mitgeteilt von *Legrand, Le Physiologus en grec vulgaire et en vers politiques.* Paris 1873) c. 19 wirft unter der Überschrift περὶ τῶν ἐχενταύρων das im *Physiologus* von den Sirenen und Onokentauren Erzählte zusammen, indem sie, nur von den Sirenen redend, diesen vom Nabel an Eselsgestalt beilegt, *Lauchert* p. 101. Man vergl. dazu die unter Onoskelis 1 aus *Lucian Ver. hist.* 2, 46 beigebrachte Erzählung. Eine Nachwirkung der symbolischen Bedeutung der Onokentauren im *Physiologus* ist *Lauchert* p. 215 geneigt in satirischen Darstellungen an Chorstühlen im Münster zu Basel aus der 2. Hälfte des 15. Jhdts. zu sehen, von denen *Piper, Mythol. d. christl. Kunst* p. 401 f. sagt: „an den Rückenbrettern der hintersten Reihe, in den obern Bogenfüllungen erscheinen unter andern abenteuerlichen Gestalten meist Centauren, die am Vorderleib als Bischöfe, zechende Mönche und Karrikaturen von Nonnen gestaltet sind." Drexler.] Vgl. Onoskelis. [Roscher.]

Onokole (Ὀνοκώλη) = Empusa (s. d.), wo nachzutragen *Lex. Rhet.* bei *Bekker, Anekd.* 1, 249, 28. Vgl. Onoskelis. [Höfer.]

Onoskelia (?) s. Onoskelis nr. 2.

Onoskelis (Ὀνοσκελίς), 1) Beiname der Empusa (s. d.), über die man vgl. *Laistner, Rätsel der Sphinx* 1, 61 ff. 2, 299. 436. *Rohde, Psyche* 372 f. Der buhlerische Charakter der Empusa zeigt sich auch deutlich in der Erzählung bei *Lucian. Ver. hist.* 2, 46, in der wir entschieden einen Anklang an die griechische Volkssage von der Empusa zu finden haben. *Lucian.* a. a. O. erzählt: Wir gelangten an eine kleine Insel, die von Frauen, wie wir glaubten, die hellenisch sprachen, bewohnt war. Sie alle waren jung, schön, wie Buhlerinnen geschmückt und trugen lange nachschleppende Kleider; sie bewillkommneten uns und nahmen uns freundlich auf; eine jede nahm einen der Gefährten mit sich und bewirtete ihn. Ich aber war mifstrauisch, hielt sorgsam Umschau und sah Schädel und Gebeine von Menschen herumliegen, und als mir die Fremde bei Tische aufwartete, bemerkte ich, dafs sie nicht Menschen-, sondern Eselsfüfse hatte. Ich zog mein Schwert, fesselte sie und zwang sie, mir Auskunft zu geben. Sie erzählte mir, dafs sie Meerweibchen seien, Ὀνοσκελέαι genannt, und sich von den Fremden, die zu ihnen kämen, nährten; sie machten diese trunken, hielten Beischlaf mit ihnen und töteten sie im Schlafe. Ich rief die Gefährten, erzählte ihnen alles, zeigte ihnen die menschlichen Gebeine und führte sie zu der Gefesselten. Diese aber verwandelte sich in Wasser und ward unsichtbar. Trotzdem stiefs ich mein Schwert in das Wasser, und dies wurde zu Blut. Man vgl. hiermit *Philostratos, vit. Apoll. Tyan.* 4, 25 und *Weizsäcker* Bd. 1 Sp. 1243 Z. 63 ff. *Ilberg, Die Sphinx in der griech. Kunst u. Sage* 31.

[Über Onoskelis s. auch *Creuzer, Commentationes Herodoteae* p. 266 ff., die Londoner Ausgabe des *Thes. Gr. L. des H. Stephanus* 1 Sp. 231 ff., *A. B. Cook, Animal worship in the Mycenaean age* I. *The cult of the ass, Journ. of Hell. Stud.* 14 (p. 81—102) p. 94 f.

Das Wort scheint besonders in der späteren Gräcität gebraucht worden zu sein. So sagt *Theodoret* im *Commentar zum Jesaia* c. 13, 21 p. 265 ed. *Schulzius*: καὶ καλεῖ (Ἡσαΐας) ὀνοκενταύρους μὲν, οὓς οἱ παλαιοὶ μὲν ἐμπούσας, οἱ δὲ νῦν ὀνοσκελίδας προσαγορεύουσι. Von der Mormo sagt ein *Scholion* zu *Aristides Panathenaicus* vol. 3 p. 42 ed. *Dindorf*: λέγει δὲ τὴν Μορμώ, ἣν ἀκούοντα ὀρρωδεῖ τὰ παιδία. φασὶ ταύτην γυναῖκα εἶναι Κορινθίαν, ἥτις ἐν ἑσπέρᾳ τὰ παιδία αὐτῆς καταφαγοῦσα ἀνέπτη κατά τινα πρόνοιαν ... φασὶ δὲ νῦν τὴν Μορμὼ ὀνοσκελίδα. Aus dem *Testamentum Salomonis* führt *Gilbertus Gaulminus* in seiner Ausgabe des *Psellus de operatione daemonum* p. 136 (woraus wiederholt von *Boissonade* in seiner Psellus-Ausgabe p. 255 f. Anm. 16 zu p. 26 und von *Joh. Alb. Fabricius, Codex pseudepigraphus veteris Testamenti.* Hamburgi et Lipsiae 1713 p. 1048) an: ἐπυθόμην δὲ ἐγὼ τοῦ δαίμονος εἰ ἔστιν θήλεα δαιμόνια· τοῦ δέ μοι

φήσαντος εἶναι, ἐβουλόμην ἰδεῖν· καὶ ἀπελθὼν ἤνεγκεν ἔμπροσθέν μου τὴν ὀνοσκελοῦν, μορφὴν ἔχουσαν περικαλὴν καὶ δέρμα γυναικὸς εὔχρωτον, κνήμην δὲ ἡμιόνου. Ein hübsches Abenteuer, welches dem späteren Bischof von Nikomedeia Gerontios als Diakon unter Ambrosius nach seiner Angabe mit einer Onoskelis begegnet war, erzählt *Sozomenus hist. eccl.* 8, 6: er habe bei Nacht eine Onoskelis ergriffen, ihr das Haupt geschoren und sie in die Stampfmühle geworfen.

Mit der Empusa fliefsen die Spukgestalten der Mormo, Lamia, Gello zusammen. So legt man auch diesen Eselsfüfse oder Eselsgestalt bei. Für Mormo ist oben das *Schol.* zu *Aristides Panath.* angeführt worden. Von der Lamia heifst es im *Comment. Cruq. zu Hor. de arte poet.* 340: *Lamia monstrum est superius habens speciem mulieris, inferne vero desinit in pedes asininos, B. Schmidt, Das Volksleben der Neugriechen* p. 134 Anm. 1. Heutzutage beschreibt man in Arachoba die Lamia als „eine Frau von hohem Wuchs und äufserst schlankem Leibe, die aber mehr als zwei und zwar verschiedenartig gebildete Füfse hat, der eine ist von Erz, der andere ist ein Eselsfufs, wieder ein anderer ein Ochsenfufs, ein Ziegenfufs, ein Menschenfufs u. s. w.", *B. Schmidt* a. a. O. p. 133.

Einer der $12^1/_3$ Namen der byzantinischen Γυλοῦ (d. i. Gello) bei *Leo Allatius, de Graecorum hodie quorundam opinationibus epistola* (zusammen mit dessen Schriften *de templis Graecorum recentioribus* und *de narthece ecclesiae veteris* herausgegeben Köln 1645) p. 128 lautet *Βορδόνα*. *B. Schmidt* a. a. O. p. 139 Anm. 4 bemerkt dazu: „*Βορδόνα*, von *βόρδων*, d. i. burdo, asinus (vgl. *Du Cange* u. d. W.) gebildet — richtiger wäre es *Βορδῶνα* zu schreiben —, soll Gello jedenfalls als *ὀνοσκελίς* bezeichnen, so dafs also auch diese Gestalt, gleich der Lamia, mit der Empusa des altgriech. Volksglaubens sich vermischt hat . . .".

Irgend eine der nächtlichen Spukgestalten, Empusa, Lamia, vielleicht auch Hekate oder wie wir sie sonst benennen wollen, soll vielleicht darstellen das merkwürdige Relief von Amphipolis mit der Widmung: *Ἱερητεύοντος | Ζωΐλου τοῦ | Κασσάνδρου | Τοτόητι Θεοδαίμονι Ὕπνωι Πόπλιος Κλώδιος | Σέλευκος τὴν εὐχήν*, das zuerst mitgeteilt von *Cousinéry, Voyage dans la Macédoine* 1 p. 125, Pl. 8, vor Kurzem von *Perdrizet* (*Bull. de Corr. Hell.* 22 (1898) p. 350—53, vgl. 19 (1895) p. 532) besprochen worden ist. Es stellt dar einen Esel, auf dessen Rumpf sich ein weibliches mit einer Feder (?) geziertes Haupt erhebt und dessen Körper zwei Schlangen umwinden, während sein Schwanz in einen Schlangenkopf ausläuft. Am Boden sind zu sehen aufgerichtete Dolche, Skorpione und vielleicht, wofür aber *Perdrizet* nicht einsteht, die Andeutung von Flammen. Ganz ansprechend vermutet *Perdrizet*, dafs der Anlafs zur Stiftung dieses ex-voto eine furchtbare Traumerscheinung war, die Seleukos auf den Rat des Zoilos dem Totoes in einem Weihrelief wiedergegeben darbringt.

Noch ist zu erwähnen, dafs im neugriechischen Volksglauben auch den Neraïden bald Bocks-, bald Eselsfüfse beigelegt werden, *Politis, Νεοελληνικὴ μυθολογία. μέρος Α΄* p. 92, vgl. *B. Schmidt* p. 105.

Der griechischen Lamia ähnelt in ihrer verbuhlten und mörderischen Natur die arabische Ghule. Auch ihr werden wie jener (s. oben Bd. 2 Sp. 1820) lange schlapp herabhängende Brüste zugeschrieben, *v. Kremer, Studien zur vergleichenden Culturgeschichte* III., *Sitzungsberichte der Ks. Ak. d. W. Phil.-Hist. Cl.* Bd. 120. Wien 1889. Abh. 8 p. 54 f.; auch ihr werden Eselsfüfse beigelegt, *v. Kremer* a. a. O. p. 54 Anm. 1 nach *Damyry, Hajât al-haiwân* II p. 214 *s. v. gul* und *Maçoudi, Prairies d'or ed. Barbier de Meynard* 3 p. 315 („*Les Arabes prétendent aussi que les deux pieds de la goule sont des pieds d'âne. Lorsque la goule se présentait à eux dans les déserts arides, ils lui adressaient ce vers sur le mètre redjez: O monstre aux pieds d'âne, mets-toi à braire tant que tu voudras, nous ne quitterons pas la plaine ni la route que nous suivons*"). Identisch mit der Ghule ist nach *v. Kremer* p. 54 die Saʿlewwah, von der *Charles M. Doughty, Travels in Arabia Deserta.* Vol. 1. Cambridge 1888 p. 54 sagt: „*this salewwa is like a woman, only she has hoof-feet as the ass.*"

Von männlichen *ὀνοσκελεῖς* spricht *Psellus de operatione daemonum* ed. *Boissonade.* Norimbergae 1838 p. 30: Ὅσοι δὲ τόποις ἐνδιατρίβουσιν αὐχμηροῖς ὑπόξηρά τε τὰ σώματα ἔχουσιν, οἵους τοὺς ὀνοσκελεῖς φασιν εἶναι, εἰς ἄνδρας οὗτοι σχηματίζουσιν ἑαυτούς. Man kann dabei an die *ὀνοκένταυροι* denken. *Boissonade* p. 263 f. Anm. 15 vergleicht das Ungeheuer, welches nach *Athanasius, vita Sancti Antonii* c. 53 (*Athanasii Opera.* Tom. I. Pars 2. Paris 1698. 2°. p. 836) den frommen Einsiedler in der Wüste beunruhigte (*εἶδε θηρίον ἀνθρώπῳ μὲν ἐοικὸς ἕως τῶν μηρῶν, τὰ δὲ σκέλη καὶ τοὺς πόδας ὁμοίους ἔχον ὄνῳ. καὶ ὁ μὲν Ἀντώνιος μόνον ἑαυτὸν ἐσφράγισε, καὶ εἶπε· Χριστοῦ δοῦλός εἰμι, εἰ ἀπεστάλης κατ' ἐμοῦ, ἰδοὺ πάρειμι. Τὸ δὲ θηρίον σὺν τοῖς ἑαυτοῦ δαίμοσιν οὕτως ἔφυγεν, ὡς ὑπὸ τῆς ὀξύτητος πεσεῖν καὶ ἀποθανεῖν. ὁ δὲ τοῦ θηρίου θάνατος πτῶμα τῶν δαιμόνων ἦν.*) Von männlichen Dämonen des neugriechischen Volksglaubens erscheinen bocks- oder eselsfüfsig die Kalikantzaroi, *Politis, Νεοελληνικὴ μυθολογία. μέρος Α΄* p. 70. *B. Schmidt* p. 147. [Drexler.]

2) Vielleicht klingt die Sage von der Empusa auch wieder in dem ephesischen Märchen bei *Aristokles* bei *Stob. Flor.* 64, 37 = *frgm.* 1 p. 161 *Paradoxogr. Westermann*: Ein vornehmer Ephesier — *Plut. Parall.* 29 nennt ihn Aristonymos —, der Sohn des Demostratos, in Wahrheit aber Sohn des Ares, habe aus Weiberhass mit einer Eselin aus den Herden seines Vaters bei tiefer Nacht Umgang geflogen, und die Frucht davon sei ein Mädchen von aufserordentlicher Schönheit gewesen, die nach der Art ihrer Erzeugung *Ὀνοσκελία* (*Ὀνοσκελίς* bei *Plut.* a. a. O.) genannt worden sei. Dieselbe Erzählung steht bei *Apostol.* 13, 91 b mit der Hinzufügung: *Ὀνοσκελίας θυγάτηρ· ἐπὶ τῶν εὐειδεστάτων.* [Höfer.]

Onsos? (Ὀνσός?). In einer Beschwörung des Leidener Papyrus V Kol. 3 Z. 19—21 (*Pap. Graeci Mus. ant. publ. Lugd.-Bat. ed. C. Leemans* 2 p. 15—17 erklärt der Beschwörer ἐγώ εἰμ[ι] ὁ συνηντήσας ὑπὸ τὸ ἱερὸν [ὄ]ρος, καὶ ἐδωρήσω | τὴν τοῦ μεγίστου ονσου γνῶσιν, ἣν καὶ τηρήσω ἁγνῶς, μηδενὶ μεταδιδοὺς εἰ μὶ (statt μὴ) τοῖς σοῖς συνμύσταις εἰς τὰ[ς σ]ὰς ἱερὰς τελετάς. *C. I. C. Reuvens, Lettres à M. Letronne sur les papyrus bilingues et grecs ... du musée d'antiquités de l'université de Leide* 1830 4° p. 20f. wollte in ονσου den ägyptischen Gott Chonsu erkennen. *Leemans* 2 p. 52 schlofs sich ihm an, nur dafs er Ὀνσου nicht wie *Reuvens* als indeklinabel fafste, sondern darin den 2. Fall von Ὀνσός sah. Indessen *A. Dieterich, Papyrus magica musei Lugdunensis Batavi* . . . V p. 770 und 799 erkannte mit Hilfe des Berliner Zauberpapyrus 2 v. 127 (*Parthey*): καὶ δῶρόν μοι ἐδωρήσω τὴν τοῦ μεγίστου σου ὀνόματός σου γνῶσιν, dafs in ονσου nichts als ὀν⟨όματός⟩ σου steckt. [Drexler.]

Onthyrios (Ὀνθύριος), ein Genosse des Dionysos in Indien, von Tektaphos in der Schlacht verwundet, *Nonn. Dion.* 30, 137. [Stoll.]

Onuava, keltische Gottheit, bekannt hauptsächlich durch eine metrische Inschrift aus Bordeaux, welche nach *Bücheler, Carmina Latina epigraphica* nr. 871 folgendermafsen lautet: *Sum vagus assidue, toto circu[mferor orbi indigetis cultor] numinis Onuavae. Nec me diversi cogit distantia mundi alterius titulo subdere vota reum. Veri ce[r]ta fides: Tiburni vexit in arce[m, spes] etiam Onuavae numen [opesque g]erit. Quare o diva parens, [meritae tibi, cum procul absim] Ausonia in terra, [solvere vota decet]. Jullian, Inscriptions de Bordeaux* 1, 53, 18. *Riese, Anth. lat.* 888. Vgl. die Anmerkungen *Büchelers*. Eine andere Inschrift lautet *C. Iulius Florus Onuavae* (*Jullian* a. O. 50, 17). [M. Ihm.]

Onuphites Nomos s. Lokalpersonifikationen.

Onuris (Ὄνουρις, oder nach der von *Wilken, Abh. d. K. Pr. Ak. d. W. zu Berlin a. d. J. 1886.* Anhang. Ph.-h. Abh. I p. 35f. u. *Gött. Gel. Anz.* 1894 I p. 718 aufgestellten Regel, dafs bei ägyptischen Namen im griechischen Gewande der Accent auf die Stammsilbe, die einen langen Vokal hat, zu setzen ist Ὀνοῦρις), ägyptisch An her, An-hur, ist der Lokalgott von This in Ober- und Sebennytos in Unterägypten. Er gilt als Sohn des Ra und ist eine Zwillingsform des Schu, *Maspero, Guide du visiteur au musée de Boulaq* p. 160, *Études de myth. et d'arch. égyptiennes* 2 p. 356—357, *Hist. anc. des peuples de l'Orient class.* 1 p. 99. 101. *Wiedemann, Herodots 2. Buch* p. 264. Die Etymologie des Namens ist unsicher. *Pierret, Le Panthéon Égyptien* p. 17 und früher auch *Brugsch, Religion u. Mythol. der alten Aeg.* p. 94 (vgl. dagegen p. 488) übersetzten das Wort mit „Bringer (Führer) des (oberen) Himmels", vgl. auch *Lanzone, Diz. di Mitol. Egizia* p. 75. *A Catalogue of the Egyptian Antiquities in the possesion of F. G. Hilton Price.* Lond. 1897. 4°. p. 242. *Maspero, Hist. anc.* 1 p. 101, der ihn als einen Himmelsgott (dieu-ciel) bezeichnet, bemerkt, dafs man, nachdem er sich mit Râ verschmolzen und von ihm seine solare Natur entlehnt hat, seinen Namen auslegte, als ob er „Eroberer des Himmels" bedeutete. Die Griechen haben ihn mit Ares identifiziert. Dies erfahren wir aus dem Leidener Papyrus U, *Papyri Graeci Musei ant. publ. Lugduno-Batavi* ed. *C. Leemans* 1 p. 122—129. Hier wird erzählt, Nektanabos, der letzte einheimische König Aegyptens, habe einst in Memphis geopfert. Da sei ihm im Traume ein Papyrusboot erschienen, auf dem Isis, umgeben von allen Gottheiten Ägyptens, thronte. Einer der Götter, 21 Ellen lang, τὸν προσαγορευόμενον Ἀγυπτιστεὶ Ὀνούρει, Ἑλληνιστεὶ δὲ Ἄρης (Kol. 2. Z. 14—16 p. 124), sei vor der Göttin auf den Bauch gefallen und habe sich bei ihr beklagt, dafs der Verwalter des Königs in Sebennytos seinen Tempel vernachlässige. Erwacht habe der König sofort den Oberpriester und Propheten des Onuris aus dem südlichen Sebennytos zu sich beschieden und sie befragt, was ἐν τῷ ἀδύτῳ τῷ καλουμένῳ Φέρσῳ nicht im Stande sei. Auf den Bescheid, es fehlten die hieroglyphischen Inschriften, habe er die Herstellung derselben dem Petesis aus Aphroditopolis, der unter den besten Verfertigern hieroglyphischer Inschriften als der vorzüglichste befunden wurde, übertragen.

Zu der Gleichsetzung mit Ares pafst seine Rolle, in der Sonnenbarke die typhonischen Tiere, welche die Fahrt behindern wollen, zu vertreiben (*Maspero, Guide du visiteur au musée de Boulaq* p. 160 zu nr. 1749. *Wiedemann* a. a. O. p. 264), seine Beinamen „Schläger der Feinde", *Wiedemann* p. 264, „Herr der Lanze", *Brugsch* a. a. O. p. 489, *Lanzone* p. 77, „der Stecher", *Brugsch* p. 489, die Bezeichnung seines Priesters in Sebennytos als „Streiter", *Brugsch* p. 489, *Lanzone* p. 77, und seiner heiligen Barke als „Kriegsschiff", *Brugsch* a. a. O. Als Feind des typhonischen Krokodils erwähnt ihn öfter der Zauberpapyrus Harris. So heifst es 2, 2. 3:

> Halte an, Krokodil, Sohn des Set,
> ich, ich bin Anhur, der grofse Herr des Schwertes,

Chabas, Le pap. magique Harris p. 37; 8, 5. 6:

> Sei nicht gegen mich! ich bin Amon.
> Ich bin Anhur, der gute Wächter.
> Ich bin der grofse Herr des Schwertes,

Chabas p. 109; 7, 4 belehrt uns, dafs beim Hersagen einer Formel, in der sich der Beschwörer mit Schu identifiziert, er ein heiliges Auge in der Hand halten soll, auf dessen Pupille ein Bild des Anhur gemalt ist, *Chabas* p. 98.

Abbildungen bei *Lanzone* zeigen ihn in langer Gewandung, auf dem Haupte über einem kurzen Modius lange Federn, in der Rechten das Zeichen des Lebens, in der L. das Szepter uas, Tav. 33; oder ähnlich, in der L. das Zeichen des Lebens, in der R. ein Symbol bestehend aus dem Zeichen des Lebens, dem Tat und dem uas, Tav. 34, 1. Nach *Brugsch* p. 489 wird er auch sperberköpfig dargestellt. Bronze- (und Fayence-) Statuetten zeigen ihn

meist, das Haupt mit langen Federn geziert, mit beiden Händen, von denen die eine erhoben ist, einen oft nicht mehr oder nur teilweise erhaltenen Gegenstand fassend, der von *E. de Rougé, Notice sommaire des monuments égyptiens exposés dans les galeries du Musée du Louvre,* Nouv. éd. Paris 1876 p. 129. *Pierret, Le Panthéon Égyptien* p. 17, *Francesco Rossi, Monumenti egizi di Torino. Guida popolare.* Torino 1884 p. 32, dem Verfasser des *Cat. of the Egyptian Antiquities in the possession of F. G. Hilton Price* p. 242 nr. 2170 (Fayence). 2171 (letztere nr. zeigt ihn mit „*a curious and unusual head-dress in the form of a cylinder*") für eine Schnur, von *Maspero, Cat. du Mus. ég. de Marseille* p. 123 nr. 506. *Guide du Mus. de Boulaq* p. 160 nr. 1749 (vgl. auch Abbildung in *Hist. anc.* 1 p. 99). *E. Allemant, Coll. d'ant. égypt.* p. 5 f. nr. 25. 26, *Golénischeff, Ermitage Imp. Inventaire de la coll. égypt.* 1891 p. 21 nr. 187. *Kminek-Szedlo, Museo civico di Bologna. Catalogo di antichità egizie.* Torino 1895. 4°. p. 22 nr. 221, *Lanzone, Diz. di mitol. eg.* p. 78 zu tav. 34, 2, *Brugsch, Rel. u. Myth. d. a. Aeg.* p. 489 für einen Speer erklärt wird.

Auf den Münzen des Nomos Thinites in Oberägypten (*Head, H. N.* p. 722) treffen wir Onuris stehend, in den Oberkörper frei lassender Gewandung, auf dem Haupte das Atef, in der L. eine kleine Figur, in der R. die Lanze unter Trajan, *J. de Rougé, Monnaies des nomes de l'Égypte.* Paris 1873 p. 15 f.; vgl. *Mionnet, Suppl.* 9, 151, 19 nach *G. di S. Quintino, Descr. delle med. dei nomi nel reg. museo di Torino* p. 8 nr. 1; stehend r. h. in den Oberkörper frei lassender Gewandung mit Strahlenkranz und Sonnenscheibe zwischen zwei Hörnern, in der L. eine kleine Figur unter Hadrian, *Mionnet* 6, 551, 152 („Osiris"), *Tôchon, Rech. sur les méd. des nomes* p. 88 nr. 1, wonach *Mionnet* S. 9, 152, 20. *J. de Rougé* p. 16 nr. 2 (Paris: *Cab. des Méd.*). *Feuardent, Coll. G. di Demetrio, Num. Ég. anc.* 2 p. 300 nr. 3510 mit Abbildung. Die kleine Figur auf der Hand des Gottes, die auf den Kleinbronzen auch als selbständiger Typus vorkommt, wird gewöhnlich als Personifikation der Hoffnung bezeichnet; nur *J. de Rougé* p. 16 nr. 3, der in ihrer R. statt der Blume der Elpis vielmehr eine Kriegskeule erkennen will, deutet sie als die Genossin des Anhur Tafnut. *R. St. Poole* (*Cat. of the coins of Alexandria and the nomes* p. XCIX, vgl. p. 366 nr. 112) erhebt gegen diese Deutung Widerspruch, wie ich glaube, mit Unrecht. Zwar die Blume in der Hand der Figur ist gesichert, sowie der ganze Spesartige Typus der Figur. Da aber dieser Typus nichts als ein altertümlicher Aphrodite-Typus ist (vgl. *Bernoulli, Aphrodite* p. 68 ff.), so hindert uns nichts in der Gestalt eine Aphrodite zu sehen. Nun heifst es aber im Pap. V des *Leidener Museums* 7, 21 f. p. 807 ed. *Dieterich: ἐγώ εἰμι Ἀφροδίτη προσαγορευομένη Τυφι.* In *Τυφι* aber erkennt *Brugsch, Rel. u. Myth. d. alten Aeg.* S. 572 und *Die Aegyptologie* S. 171 Tafnut. Aber auch für die Münzen des Nomos Sebennytes dürfen wir wohl Anhur in Anspruch nehmen. Auf ihnen erscheint eine Kriegergestalt mit Helm, Panzerschurz, Kothurnen, die R. oben an der aufgestützten Lanze, in der L. das Schwert in der Scheide unter Hadrian, *J. de Rougé* p. 56 nr. 4. *Mionnet* 6, 549, 144 nach *Zoëga, Numi aeg. imp.* p. 117 nr. 187 Tab. 21, ebendaher *Tôchon* p. 195 nr. 2, unter Antoninus Pius, *Tôchon* p. 198 nr. 5. *Mionnet* 6, 549, 146. *Poole* p. 354 nr. 60. Um ein Tier zu Füfsen des Gottes vermehrt finden wir denselben Typus unter Domitian, *J. de Rougé* p. 56 nr. 3 nach *Friedländer, Berliner Blätter für Münzkunde* 4 (1868) p. 29. *Poole* p. 354 nr. 56, Traian, *Tôchon* p. 194 nr. 1, abgeb. p. 192. *Mionnet* 6, 548, 142. *J. de Rougé, Annuaire de la soc. franç. de num. et d'arch.* 6 (1882) p. 152 f. (Sammlung Demetrio im Münzkabinet zu Athen), und Hadrian, *Poole* p. 354 nr. 57—59.

Auf den Münzen des unteren Nomos Sebennytes (*Σ. κάτω τόπων*) erscheint unter Hadrian gleichfalls eine Kriegergestalt, die Lanze in der L., eine Weintraube in der R. (*Tôchon* p. 195 nr. 3. *Mionnet* 6, 548 f. nr. 143 und S. 9, 170, 61 nach *Sestini, Mus. Hedervar. Cont. della* 3ª parte p. 70 nr. 1. *J. de Rougé* p. 58 nr. 1. *Feuardent* 2 p. 322 f. nr. 3570), die von *Tôchon* und *Mionnet,* welche die Lanze für einen Thyrsus halten, und *Feuardent* (vgl. auch *Birch, Num. Chron.* 2 p. 102 „*some warlike form of Bacchus*") als Dionysos bezeichnet wird, während *J. de Rougé* und *Head, H. N.* p. 724 von einer Benennung absehen. Auch hier ist möglicher Weise Onuris gemeint. Die Weintraube mag auf den berühmten sebennytischen Wein (*Plin. n. h.* 14, 7) hinweisen. [Drexler.]

Opaon (*Ὀπάων*), Beiname eines bei Paphos auf Kypros verehrten Gottes, *Ὀπάονι Μελανθίω*, in einer Inschrift auch *Ἀπόλωνι Μελαθίω*, Belegstellen s. im A. Mela(n)thios. *Usener, Götternamen* 145 f. schliefst aus den im Heiligtum des Opaon Melanthios gefundenen, teilweise ithyphallischen Bildern des Gottes, dafs dieser ein Segensgott der Weingärten war, und dafs der Name Opaon der ortsübliche gewesen, für den in der Inschrift *Ἀπόλλωνι Μ.* die allgemeine verehrte und höhere Gottheit, mit welcher Opaon am meisten verwandt erschien, gesetzt worden sei; den Namen leitet *Usener* von *ὀπός* „Saft" ab und sieht in Opaon den „Reifer und Zeitiger der Frucht, der den Weinbeeren Saft und Geschmack giebt". vgl. Opora, Oporeus; Maleatas = Apfelbaumgott, der gleichfalls mit Apollon identifiziert worden ist, Dendrites und Sykeates (Sykitis) als Beinamen des Dionysos. Auf eine weitere Verbreitung des Kultus des Opaon schliefst *Usener* 146, 63 aus den in Termessos in Pisidien (*v. Lanckoronski, Pamphylien und Pisidien* 2, 211 nr. 34, 24) und im Phaleron (*C. I. A.* 2, 839, 7) vorkommenden menschlichen Eigennamen Opaon. [Höfer.]

Ophelandros (*Ὀφέλανδρος*), ein bakchischer Vegetationsdaimon; s. Ombrikos und *Herm. Reich, Die ältesten berufsmäfsigen Darsteller d. griech.-ital. Mimus,* Progr. Königsberg 1897, 6. [Höfer.]

Opheles (*Ὠφέλης*), d. i. der Nützliche, Be-

nennung des Alpdämons Ephialtes (s. d.), insofern er den Menschen nützt, d. h. Gesundheit und Schätze verleiht; vgl. *Hesych.* s. v. Ὠφέλης· ὁ Ἐφιάλτης. Als solcher hiefs er auch Ἐπωφέλης; *Hesych.* s. v. u. unt. Ἐπιάλης. Vgl. auch *Soranos* b. *Cael. Aurel. morb. chron.* 1, 3 p. 288 *Amman: Vocaverunt [incubonem] alii* ἐπωφέλην [edd. ἐπιβολήν], *quod utilis patientibus perhibeatur. Artemidor. on.* 2, 37: ἐὰν δέ τι καὶ διδῷ καὶ συνουσιάζῃ μεγάλας ὠφελείας προαγορεύει ... ὅτι δ' ἂν προσιὼν πράξῃ τοὺς νοσοῦντας ἀνίστησιν. *Oribas. Synops.* 8, 2: ὑποφήτης ἱερὸς καὶ θεράπων Ἀσκληπιοῦ. Mehr bei *Roscher* im *Archiv für Religionswissensch.* 1 (1898) S. 82 ff. und unter Pan. [Roscher.]

Ophelestes (Ὀφελέστης), **1**) Troer, von Teukros getötet, *Hom. Il.* 8, 274. — **2**) Paioner, von Achilleus getötet, *Hom. Il.* 21, 210. Das *Schol. Hom. Il.* 13, 643 erwähnt diese beiden Homonymen, läfst aber den einen von der Hand des Eurypylos, den anderen von der Hand des Aias fallen. [Höfer.]

Opheltes (Ὀφέλτης), **1**) Sohn des Peneleos, des Führers der Böotier vor Troja (*Il.* 2, 494), Vater des Damasichthon, *Paus.* 9, 5, 8. — **2**) Einer der tyrrhenischen Seeräuber, die den Dionysos entführen wollten und in Delphine verwandelt wurden, *Ov. Met.* 3, 605. *Hyg. f.* 134. — **3**) Vater des Euryalos, des Gefährten des Aeneas, *Verg. Aen.* 9, 201. — **4**) Sohn des Arestor aus Knossos, Begleiter des Dionysos nach Indien, von Deriades erlegt, *Nonn. Dion.* 32, 186. 37, 102. — **5**) Der ursprüngliche Name des Archemoros (s. d.), des Sohnes des Lykurgos von Nemea und der Eurydike oder Amphithea, *Apollod.* 1, 9, 14. 3, 6, 4. *Paus.* 2, 15, 2. *Hypoth. Schol. Pind. Nem. Hyg. f.* 74. *Mythogr. Lat.* 2, 141. *Stat. Theb.* 4, 722. 5, 296. *Silv.* 2, 1, 282; sein Grab ward zu Nemea gezeigt, *Paus.* 2, 15, 3. Gegen *Curtius, Peloponnes* 2, 509 s. *Belger, Arch. Jahrb.* 10 (1895), 124; vgl. *Tsountas ebend.* 151. Nach *Tzetz. Lyk.* 373 und *Phavorin.* s. v. Ὀφέλτης soll nach Opheltes der gleichnamige Berg auf Euboia benannt sein; über die Darstellungen des Todes des Opheltes s. d. A. Archemoros und Hypsipyle ob. Bd. 1 Sp. 2855. *Maafs, Orpheus* 149, 40 sieht in Opheltes einen ursprünglichen chthonischen Gott, der nicht nur „Herr der Toten" (so, nicht = Vorgänger im Tode deutet *Maafs* den Namen Ἀρχέμορος), sondern auch „Segenspender" (Ὀφέλτης) — ähnlich so schon *H. D. Müller, Hist.-mythol. Forschungen* 86, 2 Ὀφέλτης „Wachstumgeber" von ὀφέλλειν „wachsen lassen" — ist, und der von Zeus abgelöst wurde, wie Palaimon-Melikertes von Poseidon, und Python von Apollon. Im *Schol. Clem. Alex. Protrept.* p. 27 vol. 2 p. 782 *Migne* heifst es: παιδίον Ὀφέλτην καλούμενον, Εὐφήγου καὶ Εὐρυδίκης. Die Ausgabe der Scholien von *Klotz* ist mir nicht zur Hand; doch glaube ich, dafs die Lesart Εὐφήγου statt Λυκούργου bei *Migne* a. a. O. nur als einer der unzähligen Druckfehler, von welchen die genannte Ausgabe wimmelt, anzusehen ist. Allerdings steht auch in der *Hypothes. Schol. Pind. Nem.* p. 424 *Boeckh*: τὰ Νέμεά φασιν ἄγεσθαι ἐπὶ Ὀφέλτῃ τῷ Εὐφήτου καὶ Κρεούσης παιδί, ὃν Εὐφήτην (also hätte Opheltes auch Euphetes geheifsen) ἐκάλεσαν οἱ Ἀργεῖοι τελευτήσαντα ἐπὶ (ὑπὸ) τὸν Θηβαικὸν πόλεμον. [Höfer.]

Ophias (Ὀφιάς) = Kombe (s. o. Bd. 2 Sp. 1278, 28 ff.), wo nachzutragen ist *Philodem.* περὶ εὐσ. p. 63 *Gomperz* Πρόξ[ενος] δ' ὁ τὰ Χαλκι[δικὰ γράφων] τὴν αὐτ[ὴν λέγει] Χαλκίδα κα[ὶ Κύμιν]δ̣ιν καὶ Κύμ[βην. [Höfer.]

Ophion (Ὀφίων), **1**) nach ganz später (*Max. Mayer, Giganten und Titanen* 123, 164) Erfindung im orphischen Sinne einer der ältesten Titanen, Gemahl der Okeanostochter Eurynome, die vor Kronos und Rhea weichen mufsten und in den Tartaros bez. Okeanos versanken, *Orpheus* bei *Apoll. Rhod.* 1, 503. (*Schömann, Opusc. academ.* 2, 160 f.) *Tzetz. Lyk.* 1192. *Schol. Aristoph. Nub.* 247; vgl. *Luc. Tragodop.* 101. *Weizsäcker* s. v. Eurynome 1, 1426. *Otto Gruppe, Die rhapsodische Theogonie* etc., *Jahrb. für klass. Philol. Supplbd.* 17 (1890), 697. *Maafs, Orpheus* 149, 40. Beim *Mythogr. Lat.* 1, 204 heifst es *Ophion et secundum philosophos Oceanus, qui et Nereus, de maiore Thetide* (= Eurynome?) *genuit Caelum.* Offenbar ist dieser Ophion identisch mit dem von *Pherekydes* von Syros bei *Phil. Bybl.* in *Euseb. praep. ev.* 1, 10 p. 40 D = *frgm. hist. Graec.* 3, 572 erwähnten angeblich phönikischen Gott Ophion: παρὰ Φοινίκων δὲ καὶ Φερεκύδης λαβὼν τὰς ἀφορμὰς ἐθεολόγησε περὶ τοῦ παρ' αὐτῷ λεγομένου Ὀφίονος θεοῦ καὶ τῶν Ὀφιονιδῶν (vgl. auch *v. Wilamowitz, Euripides Herakles* 2, 289, 1), und dem in Phönikien verehrten γέρων Ὀφίων bei *Nonn. Dionys.* 41, 352, vgl. 2, 573. 8, 161. 12, 44, in dem fälschlich *Movers* (*Phönizier* 1, 108. 500. 517; *Lenormant, Lettres assyriol.* 2, 173 f.; vgl. *v. Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgesch.* 1, 274. 270) den Kadmos sehen wollen. *Preller, Rhein. Mus.* 4, 384 sieht in Ophion „eine Zusammenfassung derjenigen Weltkräfte, welche in der populären Mythologie als Titanen, Giganten und Typhoeus vorkommen, welchen allen die Schlangenbildung gemein ist"; *Schneidewin, Ztschr. für Altert.-Wiss.* 1843, 15 vergleicht den salaminischen Urkönig Ophis (s. d.); s. besonders auch *M. Mayer* a. a. O. 234 f., der 234, 184 gegen die auch von *Weizsäcker* a. a. O. 1426, 55 ff. gebilligte Ansicht *Schömanns* (*Opusc.* 2, 13), dafs Ophions Name, wie der seiner Gattin Eurynome, aus dem Wasser herzuleiten sei, Einspruch erhebt. Vgl. auch *K. Schwenck, Etymol. Andeut.* 181. [Über den Ophion des *Pherekydes*, von *Maximus Tyrius diss.* X p. 174 ed. *Reiske* u. *Celsus* bei *Origenes c. Cels.* 6 p. 303 ed. *Spencer* Ophioneus genannt, siehe auch *Joannes Conrad, De Pherecydis Syrii aetate atque cosmologia.* Bonner Diss. 1858 p. 36—38, *Otto Kern, De Orphei Epimenidis Pherecydis theogoniis quaestiones criticae.* Berol. 1888 (der p. 83 f. die bis 1887 über *Pherekydes* erschienene Litteratur zusammenstellt) p. (84. 87.) 98—100. 103, *Damaskinos Spiliotopulus, Über Pherecydes den Syrier u. seine Theogonia.* Athen 1890 p. 49 f. 53 f. nebst Anm. 21 p. 66 f. 71 ff., sowie *P. Jensen, Die Kosmologie der Babylonier.* Strafsburg 1890 p. 303 f., welcher bei *Pherekydes*

„Anklänge an die kosmischen Ideen der Babylonier" zu finden geneigt ist und speziell über Ophioneus bemerkt: „Aber der für *Pherecydes* sehr charakteristische, der Bildung und Ordnung der Welt vorangehende Kampf des *Χρόνος — Κρόνος* mit dem Schlangenwesen *Ὀφιονεύς* und dessen Heerscharen, ebenfalls Schlangenwesen, erinnert doch sehr an den in der Kosmogonie der Bildung von Himmel und Erde vorangehenden Kampf des Weltbildners Marduk — Bîl — Ζεύς mit dem Drachen Tiâmat und ihren Schlangenwesen etc., dafs es der Untersuchung wenigstens wert ist, ob diese Koinzidenzpunkte zufälliger Natur sind." Drexler.] — **2**) einer der Giganten, gewaltig (*δοκῶν πάντας ὑπερέχειν*), auf den Zeus das nach ihm benannte Vorgebirge Ophionion schleuderte, *Schol. ad Hom. Il.* 8, 479, vgl. *Claud. de raptu Proserp.* 3, 348. Nach *Max. Mayer* a. a. O. 250, vgl. 235. 225 stammt der Gigant Ophion durch Vermittelung hellenistischer Dichtung aus dem orphischen Mythos (s. Ophion nr. 1); auch bei *Hygin. fab. praef.* stellt *Mayer* a. a. O. 254 aus dem überlieferten ophius Ophion her. Vgl. auch *Wieseler* bei *Ersch und Gruber* s. v. Giganten 170. — **3**) Vater des Kentauren Amykos, der Ophionides heifst, *Ov. Metam.* 12, 245. *Mayer* a. a. O. 250 bringt diesen Ophion mit nr. 2 in Zusammenhang. — **4**) einer der thebanischen Sparten = *Ἐχίων*, dessen Name seine Erklärung durch die Drachensaat des Kadmos findet, *Mayer* a. a. O. 235 und Anm. 189. *Tümpel* s. v. Kombe 1279. 10 ff. [Höfer.]

Ophioneus s. Ophion.

Ophites s. Oneites.

Ophis (*Ὄφις*), **1**) Wie die spätere euhemeristische Mythendeutung den Minotauros (s. d. Bd. 2 Sp. 3009), die mannigfachen mythischen Drachen (s. d. A. Drakon nr. 2), die Sphinx (s. d. A. Oidipus 718) u. s. w. als Menschen gedeutet hat, so hat sie auch die Schlange (*ὄφις*), die auf Salamis hauste und von Kychreus (s. d. und *Crusius*, s. v. Kadmos 890, 7 ff.) erlegt wurde (*Apollod.* 3, 12, 7. *Diod.* 4, 72) zu einem König gemacht, wie aus der allerdings nicht unversehrt überlieferten Stelle im *Etym. M.* 707, 42 hervorgeht: *Σαλαμίς, πόλις ἀπὸ Σαλαμῖνος τῆς Ἀσωποῦ θυγατρός. † ὃς ἐλθὼν εἰς Σαλαμῖνα καὶ εὑρὼν Ὄφιν βασιλέα ἀνεῖλε, καὶ αὐτὸς ἐβασίλευε.* Vor ὃς ist eine Lücke anzunehmen, in der wohl der Name Kychreus stand, oder statt ὃς ist zu schreiben ἧς ὁ υἱὸς κ. τ. λ. Bei *Tzetz. Lyk.* 110 und *Euphorion ebend.* erlegt Kychreus auf Salamis den *Δράκων, ἢ θηρίον ἢ κύριον ὄνομα βασιλέως.* — **2**) *Κυχρείδης ὄφις* hiefs nach *Hesiod.* bei *Strabo* 9, 393 derselbe salaminische Drache, den aber Kychreus aufgezogen hatte, und der, weil er die Insel verheerte, von Eurylochos vertrieben und von Demeter in Eleusis als *ἀμφίπολος* (*οἰκουρὸς ὄφις?*) aufgenommen wurde. — **3**) Nach *Steph. Byz.* s. v. *Κυχρεῖος πάγος* (vgl. *Eust.* ad *Dionys. Per.* 511 p. 199) hiefs Kychreus *διὰ τὴν τραχύτητα τῶν τρόπων* selbst *ὄφις*, und wurde gleichfalls von Eurylochos vertrieben. Auf Grund dieser Notiz glaube ich eine Stelle bei *Rufin. Recognit.* 10, 21 heilen zu können: *Iuppiter vitiat .... Salaminam Asopi, ex qua nascitur Saracon.* Die *Recognitiones* des *Rufinus* sind bekanntlich aus dem griechischen Texte des *Clemens Romanus* übersetzt; in den *Homilien* des *Clemens* z. B. 5, 13 findet sich nach dem jedesmaligen Namen der Geliebten des Zeus regelmäfsig die Angabe, *ἐξ ἧς* (folgt Name) *γίγνεται* (*τίκτεται*). Auf die Stelle des *Rufinus* angewendet, ergiebt sich *ἐξ* ΗΣ ΣΑΡΑΚΩΝ *γίγνεται.* Ich halte das eine Σ für Dittographie und ΑΡΑΚΩΝ verschrieben oder verlesen für ΔΡΑΚΩΝ: Der im *Etym. M.* a. a. O. genannte König *Ὄφις* hiefs nach *Euphorion* und *Tzetz.* a. a. O. auch *Δράκων*, Kychreus selbst wurde, wie wir gesehen, *Ὄφις* genannt, und Ophis ist eben *Δράκων*. Dafs bei *Rufin.* a. a. O. statt Poseidon als Vater des Kychreus-Ophis-Drakon Zeus genannt wird, ist nebensächlich. — **4**) Name des thebanischen Drachen (s. Drakon, nr. 2[a]) nach der Auslegung der Stelle bei *Eur. Bakch.* 1026 (Kadmos *τὸ γηγενὲς δράκοντος ἔσπειρ' Ὄφεος ἐν γαίᾳ θέρος*) durch *v. Wilamowitz, Hermes* 26 (1891), 199, 1, der darauf hinweist, dafs bei *Seneca* Ophionius für Thebanus steht, und dafs *Paus.* 9, 19, 3 auf dem Wege von Theben nach Glisas ein *χωρίον λίθοις περιεχόμενον λογάσιν* erwähnt, das die Thebaner *Ὄφεως κεφαλή* nannten. Zur Erklärung des Namens fügt *Pausanias* hinzu: *τὸν ὄφιν τοῦτον, ὅστις δὴ ἦν, ἀνασχεῖν ἐνταῦθα ἐκ τοῦ φωλεοῦ τὴν κεφαλήν, Τειρεσίαν δὲ ἐπιτυχόντα ἀποκόψαι μαχαίρᾳ.* — **5**) Die Schlange (*ὄφις*), unter deren früherer Gestalt der *ἥρως ἀρχηγέτης* der *Ὀφιογενεῖς* in Parion sich barg, *Strabo* 13, 588; man vgl. die Erzählung bei *Ael. hist. an.* 12, 39, nach der ein *θεῖος δράκων, μέγιστος τὴν ὄψιν* der Halia, der Tochter des Sybaris, in einem Haine der Artemis in Phrygien beiwohnte und so der Urheber des Geschlechtes der *Ὀφιογενεῖς* wurde. — **6**) s. *οἰκουρὸς ὄφις.* [Höfer.]

Ophiuchos s. Sternbilder.

Ophren (*Ὠφρήν*) s. Ebidas.

Ophryneus s. Ophrynios.

Ophrynios oder **Ophryneus** (*Ὀφρύνιος, Ὀφρυνεύς*), ein unehelicher Sohn des Hektor, der bei der Zerstörung von Troja erhalten blieb, *Anaxikrates* b. *Schol. Eurip. Androm.* 224; *Müller fr. hist. gr.* 4 p. 301. In dem sehr verderbten Text stellt *Müller* aus *ἀμφ' ἐνέαο* oder *Ἀμφινέα* den Namen *Ὀφρύνιος* oder *Ὀφρυνεύς* her, welcher gebildet sei nach Ophrynion oder Ophryneion, einer Stadt in Troas, wo sich das Grab und ein heiliger Hain des Hektor befand, *Strab.* 13, 595. *Aristodemos fr.* 6 in *Müller fr. hist. gr.* 3 p. 310. *Tzetz. Lyk.* 1194. Auch in *Konon. narr.* 46 möchte er *Ὀξύνιος* in *Ὀφρύνιος* oder *Ὀφρυνεύς* verwandeln. [Stoll.]

Ophthalmitis (*Ὀφθαλμῖτις*) (*Paus.* 3, 18, 2) oder im dorischen Dialekt Optiletis (*Ὀπτιλέτις*) (*Plut. Lyk.* 11: *τοὺς ὀφθαλμοὺς ὀπτίλους οἱ τῇδε Δωριεῖς καλοῦσιν; ὀπτιλῖτις* bei *Sintenis; Ὀπτιλλέτις Plut. Apophth. Lak.* p. 227 B; vgl. ferner *Olympiod. schol.* in *Plat. Gorg.* c. 40: *Πτιλλίας Ἀθηνᾶς ἱερὸν ἐποίησε· πτίλλους δὲ ἐκάλουν τοὺς ὀφθαλμούς*) ist Kultname der Athena in Sparta, die im Temenos der Chalkioikos auf der Burg ihren Sitz hatte. Die

bei den genannten Schriftstellern erhaltene Stiftungslegende berichtet, dafs das Heiligtum von Lykurg gegründet wurde, als dieser in politischem Hader durch die Hand des Alkandros den Verlust oder die Beschädigung (*Dioskorides* in der *Λακ. πολιτ.* bei *Plut. L.* 11) des einen Auges erlitten hatte. Die spartanische Ophth. ist demnach die Schutzgöttin des Augenlichts und als solche mit der athenischen Hygieia verwandt und mit der argivischen Oxyderko vermutlich identisch. (Die Belege bei *Bruchmann, De Apoll. et graeca Minerva deis medicis* p. 75 und *Preller-Robert* 1, 218 A. 5.) Den Zusammenhang dieser Funktion mit der geläufigen Vorstellung von den leuchtenden Augen der Gewittergöttin hat *Roscher, Gorgonen* p. 72 überzeugend nachgewiesen. [Eisele.]

Ophthalmos (*Ὀφθαλμός*), Freund und Gefährte des Phorkys (s. d.), *Palaiphat.* 32. [Höfer.]

Ŏpis (*Ὄπις*), **1**) Personifikation der *ὄπις* d. h. der Strafe, die der Übertretungen göttlicher Gesetze folgt (*Hom. Il.* 16, 388; *Od.* 20, 215; 21, 18; *Faesi, Einl. z. Od.* p. 18 und zu *Od.* 5, 146; mehr Stellen s. i. d. Wörterbüchern), von *Cornutus de nat. deor.* 13 p. 42 *Osann* mit Adrasteia (s. d.), Nemesis (s. d.) und Tyche identifiziert und erklärt durch: *Ὄπις (προσηγορεύθη) ἀπὸ τοῦ λανθάνουσαν καὶ ὥσπερ παρακολουθοῦσαν ὄπισθεν καὶ παρατηροῦσαν τὰ πραττόμενα ὑφ' ἡμῶν καὶ κολάζειν τὰ κολαστηρίοις (κολάσεως) ἄξια* = *Eudocia* 654 p. 482 *Flach.* Opis von *ὀπίζομαι* ist wohl gleich *Ὦπις* (s. d.). — **2**) = Ops (s. d.). [Höfer.]

Ōpis (*Ὦπις*; ionisch *Οὖπις*, vgl. *Gust. Mayer* § 74 ff.) **1**) Beiname der Artemis, *Macrob.* 5, 22, 4. 6. *Schol. Kall. Hymn.* 3, 204 = *Etym. M.* 641, 55 und zwar a) in Ephesos, *Alex. Aitol.* bei *Macrob.* 5, 22, 5 = *Bergk, Anth. Lyr.* 121, 2 = *Meineke, Anal. Alex.* 225 (*ὑμνῆσαι ταχέων τ' Ὦπιν βλήτειραν ὀϊστῶν, ἥ τ' ἐπὶ Κεγχρείῳ τίμιον οἶκον ἔχει . . . μηδὲ θεῆς προλίπῃ Λητωΐδος ἄκλεα ἔργα*); vgl. *Serv.* ad *Verg. Aen.* 11, 532. 858. Der Sage nach soll die Amazonenkönigin Hippo das Bild der Artemis O. in Ephesos gestiftet, und die Amazonen ihr zu Ehren Tänze veranstaltet haben, *Kall. Hymn.* 240. — b) in Kreta, *Kall.* a. a. O. 204: *Οὖπι ἄνασσ' εὐῶπι, φαεσφόρε.* *Preller-Robert* 299. *Schneider, Callimachea* 1, 238 beziehen *Hesych.* *Ὦπι ἄνασσα πυῤῥὰ πρόθυρος, πῦρ πρὸ τῶν θυρῶν* auf die angeführte Stelle des *Kallimachos* (s. aber auch unten). — c) in Lakonien, *Palaeph.* 32. *Apostol.* 6, 44. *Wide, Lakon. Kulte* 127 f. — d) in Thrakien, *Tzetz. Lykophr.* 936. — e) wohl auch in Troizen, wie man aus der Bezeichnung *οὔπιγγοι* für Hymnen, die zu Ehren der Artemis gesungen wurden, schliefsen kann, *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 972. *Athen.* 14, 619 d.; vgl. *Poll.* 1, 38. *v. Wilamowitz, Euripides Herakles* 1, 63, 25. — **2**) Von dem Beinamen der Göttin ist der gleichlautende Name der Hyperboreerin (*O. Müller, Dorier* 1, 369. *Schömann, Opusc. Acad.* 2, 239, 50. *Crusius* Bd. 1 s. v. Hyperboreer Sp. 2831, 60 ff. *Wide* a. a. O. 127) abgeleitet. Nach delischer Sage, wie sie *Herod.* 4, 35 nach einem Hymnos des Olen (s. d.) überliefert, kamen die Hyperboreerinnen Arge und Opis mit Eileithyia, Leto, Apollon und Artemis selbst nach Delos; die Delier feierten sie in Hymnen, und von Delos aus verbreitete sich ihr Kultus über die Inseln und ganz Jonien; auf ihr Grab wurde die Asche der auf dem Altar verbrannten Schenkelstücke geworfen, das Grab selbst befand sich hinter dem Artemision; vgl. *O. Müller, Dorier* 1, 271. *Crusius* a. a. O. 2812. Eine Parallele zu dem Grabe der Opis-Artemis in Delos bietet sich in dem Grabe der Heroine Leukophryne (s. d. nr. 2 u. d. A. Leukophrys Bd. 2 Sp. 2000, 57 ff.), die im Heiligtume der Artemis Leukophryne zu Magnesia am Maiandros begraben war und zweifelsohne als Hypostase der Göttin selbst aufzufassen ist; vgl. *E. Curtius, Ges. Abhandl.* 2, 11. Aufser dem Hymnos des *Olen* wird ein solcher des *Melanopos* von Kyme auf Opis und Hekaerge (= Arge, *Crusius* a. a. O. 2812, 37) erwähnt, *Paus.* 5, 7, 8. Hekaerge und Opis erscheinen auch bei *Paus.* 1, 43, 4, nach dem ihnen — als *κουροτρόφοι*, *Schömann* a. a. O. — Haarweihen dargebracht wurden, die nach *Herod.* 4, 34 sonst den Hyperboreerjungfrauen Hyperoche und Laodike zukamen. Upis, Loxo (nach *Crusius* a. a. O. 2813, 2 von dem Beinamen *Λοξίας* des Apollon abgeleitet, nach *Maafs* [bei *Wide* a. a. O. 128, 1]. *Wernicke* [bei *Pauly-Wissowa* s. v. Artemis 1347, 10. 1356, 13]. Kosename für *Λοξ-ῶπις* „die schief, bös blickende"; vgl. unten) und Hekaerge, die Töchter des Boreas werden genannt bei *Kall. Hymn.* 4, 292. *Schol. Kall.* 3, 204. *Etym. M.* 641, 57; vgl. *Nonn. Dionys.* 5, 490. 48, 332, wo eben diese drei im Gefolge der Artemis erscheinen, vgl. *Claudian. De cons. Stilich. tert.* 254. 277. 292. Opis allein als Begleiterin der Artemis bei *Verg. Aen.* 11, 532. 836. *Macrob.* 5, 21, 1 ff.; vgl. *Serv. z. Verg. Aen.* 6, 325. Nach *Schol. Kall.* a. a. O. und *Etym. M.* 641, 56 war Opis die Erzieherin der Artemis; vgl. auch *Serv. z. Verg. Aen.* 11, 532, wo Opis aber als Masculinum zu fassen ist, s. unten nr. 3. Am deutlichsten zeigt sich, dafs die Hyperboreerin Opis eine Hypostase der Artemis ist, in der Erzählung, dafs Artemis den Orion, als er auf Delos der *ἀμαλλοφόρος Οὖπις* Gewalt anthun wollte, erschofs, *Apollod.* 1, 4, 5. *Euphorion* im *Schol. Hom. Od.* 5, 121 = *Meineke, Anal. Alex.* 134, 109. — **3**) Wie es neben den Hyperboreerinnen *Ὑπερόχη* und *Λαοδίκη* die Hyperboreer *Ὑπέροχος* und *Λαόδοκος* (*Crusius* a. a. O. 2810, 2 ff.) gab, so darf es nicht wundern, dafs neben den Femininis *Ἑκαέργη* und Opis auch die Masculina *Ἑκάεργος* und Opis vorkommen: nach *Ps.-Plat. Axioch.* 371 a brachten *Ὦπις καὶ Ἑκάεργος* die heiligen Erztafeln nach Delos, bei *Serv. z. Verg. Aen.* 11, 532 heifst es: *alii putant Opim et Hecaergon nutritores Apollinis et Dianae fuisse*, und bei *Cic. de nat. deor.* 3, 58 (vgl. *Ampel.* 9, 7) heifst Upis bez. Opis Vater 'der dritten Diana' von der Glauke (s. d. nr. 3). Auch der menschliche Eigenname *Ὦπις* zeugt von dem Kultus (*Usener, Götternamen* 349 ff.) der bez. des Opis; Opis heifst ein König der Japyger, *Paus.* 10, 13, 10 sowie ein Athener bei *Simonides frgm.* 181

Bergk[4]. *Crusius* a. a. O. 2821, 25 ff. Was die Etymologie von Opis betrifft, so leiten die alten Erklärer (*Schol. Kall.* 3, 204. *Etym. M.* 641, 55) das Wort her *παρὰ τὸ ὀπίζεσθαι τὰς τικτούσας*, so dafs also Opis dieselbe Bedeutung wie Eileithyia, Locheia u. s. w. hätte, wie ja auch Opis nach *Herod.* 4, 35 mit Eileithyia zusammen nach Delos gekommen ist. *Welcker, Griech. Götterl.* 2, 394 sagt: 'Opis bedeutet das Schauen oder Achten der Götter auf die Menschen und die damit verbundene Ahndung des Unrechtes' und ähnlich *O. Müller, Dorier* 1, 369: 'Opis, . . . verlängert von ὄπις (s. Opis) . . . es ist damit die beständige Aufsicht und Wacht der Gottheit über das menschliche Thun bezeichnet (Apollon *Ἐπόψιος Hesych.*), die den Menschen wieder Scheu und Ehrfurcht davor gebietet', und *ebenders. Arch. d. Kunst*[2] 364, 6 p. 527 = *Müller-Wieseler, Denkm. d. a. K.* 2[3], 16, 172 erkennt in der Gemme bei *Millin, Pierres gravées* 11 die Artemis Upis, 'eine Opfer und Sühnelieder fordernde Gottheit, welche durch die Geberde der Nemesis bezeichnet wird', während *Heydemann, Jahrb. d. kais. deutsch. arch. Inst.* 3, 148 mit *Winckelmann* Iphigeneia annimmt. *Crusius* a. a. O. 2811, 52 f. hält *Ὦπις* für eine Koseform zu *Εὐῶπις* (Tochter des Apollon), *Γλαυκῶπις* u. s. w.; vgl. *Wernicke* a. a. O.: 1347, 10. 1356, 13. 1359, 28, nach dem Opis = Euopis eine Geburtsgöttin (s. oben) ist = 'die gut, d. h. mit günstiger Vorbedeutung blickende', im Gegensatz zu Loxo (= *Λοξῶπις*), 'die schief, d. h. mit ungünstiger Vorbedeutung blickende' (s. oben), und ähnlich sagt *Laistner, Das Rätsel der Sphinx* 2, 433. 435: 'Opis mufs Kurzform eines Namens wie Rhodopis, Boopis sein . . . Opis kann nur zu ὠπή 'Anblick, Aussehen' und dem defectiven ὦψ 'Antlitz' gehören'; vgl. auch *Wide* a. a. O. 128 f., der in Upis eine chthonische, Kindersegen und Erdsegen bringende Göttin, ein mit Artemis Hegemone verwandtes Wesen erkennt, und 128, 9, wie *Preller-Robert* 299, die Artemis *Ὀπιταίς* (s. d.) von Zakynthos vergleicht. *Lewy, Jahrb. f. kl. Philol.* 145 (1892), 182 will den Namen aus hebr. חוֹפִית = chōphith dem Feminin eines Adjektivs von חוֹף = chōph (Gestade) erklären, sodafs Opis = *Ἀκτία* (vgl. *Ἀπόλλων Ἄκτιος*) wäre (?). Wenn man bedenkt, dafs — 4) auch Nemesis in dem Epigramm des *Herodes Atticus* (*Kaibel, Epigr. Graec.* 1046, 61 = *Inscr. Graec. Sicil. et Ital.* 1389, II, 2 p. 274) den Beinamen Upis (*ἥ τ' ἐπὶ ἔργα βροτῶν ὁράαις, Ῥαμνουσιὰς Οὖπι*) führt, so wird man mit den alten Erklärern, denen auch *O. Rofsbach* in diesem Lexikon s. v. *Nemesis* Bd. 3 Sp. 121, 1 folgt, an der Ableitung von *ὀπίζεσθαι* festhalten dürfen, wenn man auch die Funktion der Opis nicht nur auf ihre Fürsorge für die Gebärenden allein zu beziehen haben wird, sondern mit *Welcker* und *O. Müller* überhaupt auf die Aufsicht über alles menschliche Thun. Vgl. auch *Fick-Bechtel, D. griech. Personennamen* 404. Auf zweierlei möchte ich noch hinweisen: oben unter 1 d wurde der Kultus der Artemis Opis für Troizen in Anspruch genommen. *Wide*, a. a. O. 127, 9, der wie *Crusius* *Ὦπις* als Koseform von *Εὐῶπις* erklärt, macht darauf aufmerksam, dafs Euopis, die Tochter des Troizen, die sich ihrer verbrecherischen Liebe wegen erhängte, in Troizen zu Hause ist, *Phylarch.* bei *Parthen.* 31. Offenbar hängt hiermit die Glosse des *Hesych.* *εὐώπιον· πυρὰ παρθενικὴ ἐν Τροιζῆνι* zusammen; wie, vermag ich freilich nicht genau zu erkennen. Wenn diese troizenische *Εὐῶπις* wirklich = *Ὦπις*, also eine Hypostase der Artemis ist (*Wide* a. a. O. vergleicht mit Bezug auf die Sage von dem Sicherhängen der Euopis die *Ἄρτεμις Ἀπαγχομένη* im arkadischen Kondylea, *Paus.* 8, 23, 6 f.), so könnte man unter dem *Εὐώπιον*, der *πυρὰ παρθενική* in Troizen, dasselbe verstehen wie unter der *θήκη* der jungfräulichen Hyperboreerinnen Opis und Arge in Delos, *Herod.* 4, 35 (s. oben unter Nr. 2). Auch die oben 1 b angeführte Stelle aus *Hesychios* *Ὦπι ἄνασσα πυῤῥὰ πρόθυρος, πῦρ πρὸ τῶν θυρῶν* bedarf einer näheren Betrachtung. *Schmidt* z. d. St. scheidet die Worte von *πυῤῥά* an aus. *Bergk, Poet. Lyr.* 3[4], 682 liest *Ὦπι ἄνασσα, πυρὰ προθύροις*, indem er die Worte, die bei *Hesych.* s. v. *ὠπητῆρε* stehen: *διὰ φαρμάκων εἰώθασί τινες ἐπάγειν τὴν Ἑκάτην ταῖς οἰκίαις* vor *πῦρ* einschiebt und nach *θυρῶν* ergänzt *ἀνάπτοντες*, zugleich vergleicht er die Erzählung bei *Theodoret.* 1, 352 ed. *Sirmond*, nach der in manchen Städten alljährlich einmal im Jahre auf den Strafsen Feuer angezündet wurden, durch das die Männer und Knaben sprangen, während die kleinen Kinder durch die Flamme getragen wurden, womit man *ἀποτροπιασμός* und *κάθαρσις* bezweckte. Ich kann mich der Meinung *Bergks* nicht anschliefsen, halte vielmehr die Überlieferung *πυῤῥὰ πρόθυρος* für vollkommen richtig. Wie *Crusius* a. a. O. 2831, 60 ff. betont, sind die meisten Namen der mythischen Hyperboreer (Agyieus, Arge, Hekaerge, Hekaergos, Opis [Upis], Loxo u. s. w.) von Beinamen des Apollon bez. der Artemis entlehnt. Nun wird von *Paus.* 1, 4, 4. 10, 23, 2 in der delphischen Hyperboreersage auch *Πύῤῥος* als Hyperboreer genannt; daraus läfst sich nach Analogie der Hyperboreer *Ὑπέροχος-Ὑπερόχη, Ἑκάεργος-Ἑκαέργη, Λαόδοκος-Λαοδίκη, Ὦπις* (Mascul. und Femin.) auch die weibliche Form *Πύῤῥα* erschliefsen, dergestalt, dafs wir in *Πύῤῥα* entweder eine Hyperboreerin oder, wenn wir *πυῤῥά* schreiben, darin ein Epitheton der Opis-Artemis zu erklären haben werden; in *πρόθυρος* sehe ich eine poetische Form für den sonst *Προθυραία* (s. d.) lautenden Beinamen der Artemis. — 5) Opis ist auch Name einer *Nereide*, *Hygin. Fab. praef.* p. 10 *Schmidt*. *Verg. Georg.* 4, 343. In dem Namen der Nereide möchte ich denselben Stamm erkennen, auf den *Joh. Baunack, Studia Nicol.* 23 (vgl. *Crusius, Beitr. zur griech. Mythol. und Religionsgesch.* 23, 5). *Εὐρ-ώπη* zurückführt, nämlich auf skr. âp- 'Wasser'. Wie Europa also nach dieser Erklärung die 'Göttin der weiten Wasser' bezeichnet, so würde der Nereidennamen Opis schlechthin 'Wasser(göttin)' bedeuten.

[Höfer.]

Opitais (*Ὀπιταίς*), Beiname der Artemis auf einer Inschrift aus Zakynthos *C. I. G.* 1934 =

Collitz, Samml. d. griech. Dial.-Inschr. 2, 1679: Ἀρτέμιτι Ὀπιταΐδι. Für Ὀπιταΐδι liest *Hughes, Travels in Sicily* etc. 1 p. 152 Ὀπιτίδι. *Wide, Lak. Kulte* 128, 9 u. *Preller-Robert* 299 nehmen einen Zusammenhang mit Opis (s. d.) an. [Höfer.]

Opites (Ὀπίτης), ein Grieche vor Troja, fällt durch Hektor, *Hom. Il.* 11, 301. [Stoll.]

Opora (Ὀπώρα), **1**) die Göttin des Herbstes und seiner Früchte im Gefolge der Eirene (s. d.), *Arist. Pax* 523. 706. 711. *Hypothes. Arist. Pax.* Vgl. *Schol. German. Caesar. Aratea* ed. *Breysig* Index. *Usener, Götternamen* 146. Auf einem Oxybaphon aus dem kampanischen Plistia (*Gerhard, Berliner Ant. Bildwerke* 983. *Élite céram.* 2, 76 p. 232. *Arch. Zeit.* 23 (1865), Taf. 202, 1) erkennt *Gerhard, Arch. Zeit.* a. a. O. 101 f. in der Frau mit Haube, Stirnband und Ohrringen, die in der L. eine Platte mit sechs Äpfeln trägt, Opora, die dem Apollon ihre Gaben bringt. Vgl. *Museo Borbonico* 10 Tav. 25. Auf dem Fries des Tempels des Hagios Eleutherios, der aus einer langen Reihe von Reliefs besteht, die aus einem älteren griechischen Tempel, wohl dem Tempel des Serapis und der Isis, übernommen worden sind, sind u. a. dargestellt die fünf griechischen Jahreszeiten: Spätherbst, Winter (Frühling), Sommer, Herbst: *Svoronos* in der 2. Sitzung des *D. Arch. Inst.* 1899; vgl. *Wochenschr. f. klass. Philol.* 16 (1899), 110. S. aber auch *Mommsen, Berl. phil. Wochenschr.* 1899, 1267. Vgl. Horen. — **2**) Bakchantin auf einem Krater in Ruvo, *C. I. G.* 4, 8380. *Heydemann, Satyr- und Bakchennamen* 17. — **3**) Bakchantin auf einem Krater in Wien, *Heydemann* a. a. O. 20, vgl. 46. [Höfer.]

Oporeus (Ὀπωρεύς), Beiname des Zeus auf einer Inschrift aus Akraiphia in Boiotien τοῖ Δὶ τὠπωρεῖ, *Athen. Mitt.* 9 (1884), 8 f., 12 = *Dittenberger, Inscr. graec. Megaridis* etc. 2733 mit weiteren Litteraturangaben. Der Beiname bezeichnet, wie Γεωργός (*C. I. A.* 3, 77), Ἔνδενδρος (*Hesych.*), Ἐπικάρπιος (*Hesych.*), den Gott als Schützer des Landbaues und der Baumfrüchte. Vgl. *Usener, Götternamen* 146. 243. [Höfer.]

Ops (zuweilen auch im Nominativ *Opis* z. B. *Plaut. Bacch.* 893 *ita me .. Spes Opis Virtus Venus ... dique omnes ament; Paul.* p. 187, 15; *Hygin. fab.* 139; *August. c. d.* 4, 11; *Fulg. myth.* 1, 2; über das seltene Vorkommen des Nominativs überhaupt *Prisc.* 7 p. 321 H.), mit vollem Namen *Ops mater* (*Varro de l. l.* 5, 64), altrömische Gottheit der ältesten Religionsordnung, angeblich sabinischen Ursprungs und von Titus Tatius in Rom eingebürgert (*Varro de l. l.* 5, 74; *August. c. d.* 4, 23). Sie ist eine Verkörperung der reichen Fülle des Erntesegens und darum im Kulte mit dem Erntegotte Consus verbunden (*Wissowa, De feriis anni Roman. vetust.* p. IV ff.; vgl. *Mommsen, C. I. L.* 1² p. 326). Dieser Zusammenhang ist allerdings in der Überlieferung dadurch verdunkelt, daſs die alten Autoren unter Übertragung der griechischen Vorstellungen von Kronos und Rhea (s. unten) durchweg Ops vielmehr mit Saturnus verbinden, worin ihnen die groſse Mehrzahl der modernen Gelehrten gefolgt ist. Aber diese Ansicht findet keinerlei Stütze in den Thatsachen des alten Kultus, denn die auf die Inschrift *Gruter* 26, 3 = *Orelli* 1506 gegründete Annahme, der am Forum gelegene Saturntempel sei beiden Gottheiten geweiht gewesen und habe mit vollem Namen *aedes Opi(s) et Saturni* geheiſsen, ist längst hinfällig geworden, seitdem diese Inschrift als eine Fälschung erkannt ist (*C. I. L.* 6, 3240*; vgl. *Henzen, Act. fratr. Arv.* p. 240; *Jordan, Ephem. epigr.* 3 p. 68 f.); und wenn man in der Aufschrift des sogen. Dresselschen Gefäſses (Dvenos-Inschrift) am Anfange eine Weihung an Iuppiter und Saturnus (*Iove Sat(urno) deivos*) und weiterhin die Erwähnung einer Ops Toitesia (*noisi Ope toitesiai pacari vois*; s. dazu namentlich *Buecheler, Rhein. Mus.* 36, 238; 240) erkennen will, so ist das letztere zum mindesten sehr unsicher, die erstere Deutung aber überhaupt nicht aufrecht zu erhalten. Die Zusammengehörigkeit von Ops und Consus aber wird durch zwei bedeutsame Thatsachen erwiesen. Einmal führt die Göttin den Beinamen *Consiva* (so *Varro de l. l.* 6, 21; *Fest.* p. 186; *Consivia Macr.* S. 3, 9, 4), der sie wahrscheinlich geradezu als die Kultgenossin des Consus bezeichnet, wie *Here Martea, Vesuna Erinia* u. a.; aber auch wenn man die Epiklesis nicht direkt vom Eigennamen Consus herleiten will, steht doch der Zusammenhang mit *condere* (= *conditiva*) auſser Frage (s. *Jordan, Hermes* 15, 16 und zu *Preller, Röm. Myth.* 2, 21, 1; 24, 2; *Mommsen, C. I. L.* 1² p. 327), und schon damit ist erwiesen, daſs Ops nicht zum Saatgotte Saturnus, sondern zum Erntegotte Consus gehört. Zur vollen Evidenz gebracht wird dies aber durch die Lage der beiderseitigen Feste im ältesten Kalender: während die beiden alten Feste des Consus, die Consualia, auf den 21. August (Beendigung der Ernte) und 15. Dezember (wohl Beendigung des Ausdrusches) fallen, folgen ihnen beidemal im Abstande von 4 Tagen (über die Bedeutung dieses Abstandes im ältesten römischen Festkalender s. *Wissowa* a. a. O. VIII ff.) Feste der Ops, am 25. August die Opiconsivia (das ist wohl die richtige Form des Namens; die *fast. Allif. Maff. Vall.* haben OPIC·, die *fast. Pinc.* aus Versehen OPICID·, *Varro de l. l.* 6, 21 giebt *Opeconsiva*, vgl. *Jordan, Ephem. epigr.* 3 p. 63), am 19. Dezember die Opalia (*fast. Amit. Maff. Varro de l. l.* 6, 22; *Macr. S.* 1, 10, 18; vgl. auch *Auson. de fer.* 15; in der verstümmelten Glosse des *Fest.* p. 185 *Opalia dies festi, quibus supplicatur Opi, appellantur; quorum alter ....* scheint der Name Opalia im weiteren Sinne auf beide Festtage der Ops ausgedehnt zu sein). Von den Festbräuchen ist nichts Näheres bekannt, nur erfahren wir, daſs das in der Regia gelegene *sacrarium* der Ops Consiva (*Varro de l. l.* 6, 21; *Fest.* p. 186. 249; *fast. Arv.* z. 25. Aug.) nur von den vestalischen Jungfrauen und dem Pontifex maximus betreten werden durfte (*Varro* a. a. O.), eine geheimnisvolle Abschlieſsung des Kultes, die ihre Parallele darin findet, daſs der im Circusthale gelegene Altar des Consus unter-

irdisch lag und nur zur Festzeit aufgedeckt wurde; bei den Kultakten in diesem *sacrarium* trug der Pontifex maximus ein *suffibulum* (*Varro* a. a. O.) und kam ein *praefericulum* zur Anwendung (*Fest.* a. a. O.). Die Angabe, dafs man Gelübde an Ops sitzend gethan und dabei die Erde berührt habe (*huic deae sedentes vota concipiunt terramque de industria tangunt Macr. S.* 1, 10, 21) bezieht sich wohl nicht auf die römische Göttin, sondern auf die mit ihr gleichgesetzte griechische Rhea. Auf einem argen Mifsverständnisse beruht es, wenn man glaubte, die Opalia seien vor Caesars Kalenderreform mit den Saturnalia zusammengefallen und der Tag *a. d. XIV Kal. Ian.* sei *Saturno pariter et Opi adscriptus* gewesen (*Macr. S.* 1, 10, 18): thatsächlich haben vor wie nach Caesars Kalenderordnung die Saturnalia am 17. Dezember, die Opalia am 19. Dezember stattgefunden, nur die Bezeichnung der Tage hat sich dadurch geändert, dafs Caesar vor dem letzten Tage des Dezember zwei neue Tage einschob, wodurch der 17. Dezember, bisher *XIV Kal. Ian.*, nunmehr *XVI Kal. Ian.*, der 19. Dezember, bisher *XII Kal. Ian.*, jetzt *XIV Kal. Ian.* wurde.

Das Sacrarium in der Regia ist in der älteren Zeit die einzige Kultstätte der Ops gewesen, nachher erhielt die Göttin einen Tempel auf dem Kapitol (*Jordan, Topogr.* 1² S. 43), dessen Stiftungsfest mit dem Tage der Opiconsivia zusammenfiel (*fast. Vall.* z. 25. Aug.). Der Tempel wird zuerst erwähnt im J. 568 = 186 (*Liv.* 39, 22, 4 *addita et unum diem supplicatio est, quod aedis Opis in Capitolio de caelo tacta erat; Obsequ.* 3 hat zwar dafür *aedes Iovis in Capitolio fulmine icta*, doch spricht die innere Wahrscheinlichkeit für die livianische Überlieferung) und begegnet uns nachher häufig (vgl. auch *Schol. Veron.* zu *Verg. Aen.* 2, 714: *[quod in Capitoli]o po[st] aedem Opis ara est Isidis desertae*): Caesar hatte den Staatsschatz im Betrage von 700 Millionen Sesterzen, dessen sich nachher Antonius bemächtigte, dort deponiert (*Cic. ad Att.* 14, 14, 5; 14, 18, 1; 16, 14 4; *Phil.* 1, 17; 2, 35; 2, 93; 5, 15; 8, 26; *Vell. Pat.* 2, 60, 4; vgl. *Obsequ.* 68 [128] zum J. 710 = 44: *aedis Opis valvae fractae*), bei der augusteischen Säkularfeier versammeln sich die Matronen *[ad aedem] Opis in Capitolio* (*Act. lud. saec. Aug.* Z. 75), die Arvalbrüder treten am 9. Dezember 80 *ad vota nuncupanda ad restitutionem et dedicationem Capitoli* zusammen *in Capitolio in aedem Opis* (*C. I. L.* 6, 2059, 11), und das Militärdiplom vom 9. Juni 83 (*C. I. L.* 3 *Suppl.* p. 1962) bezeichnet sich als *descriptum et recognitum ex tabula aenea, quae fixa est Romae in Capitolio intra ianuam Opis ad latus dextrum*; ebenso wird das auf dem Capitol gelegene Aichungsamt mit dem Aufstellungsorte für die Normalmafse (*Jordan, Topogr.* I, 2 S. 59 f.) nach diesem Tempel bezeichnet, wenn *Gatti, Annali d. Inst.* 1881, 182 f. die von *Fabretti* 524, 369. 370 mitgeteilten Gewichtinschriften *templ(um) Opis aug(ustae)* richtig auf eine Prüfung der Gewichte bezieht, aber auch wenn die Inschriften nur eine Pertinenzangabe enthalten, beweisen sie, da an einen anderen Tempel kaum gedacht werden kann, jedenfalls dafs im Verlaufe der Kaiserzeit die hier verehrte Göttin den Beinamen *augusta* angenommen hat. Auf denselben Tempel bezieht sich auch die Bemerkung *Ciceros ad Att.* 6, 1, 17 über das Standbild des Africanus: *ea statua, quae ad Opis † per te posita in excelso est*, denn die Worte *in excelso* weisen entschieden auf das Capitol; wenn aber *Jordan* (*Ephem. epigr.* 3 p. 65) das verderbte *Opis † per te* in *Opis opiferae* korrigieren will, so ist das bedenklich, da die auf dem Capitol verehrte Göttin nie *opifera* heifst, dies Beiwort vielmehr der Inhaberin eines anderen Tempels zuzukommen scheint. Denn der Bericht des *Plinius n. h.* 11, 174 *Metellum pontificem* (gemeint ist L. Caecilius Metellus Delmaticus, zum Pontifex max. gewählt zwischen 631 = 123 und 640 = 114; vgl. *Bardt, Die Priester der vier grofsen Collegien* S. 7 f.) *adeo inexplanatae (linguae) fuisse accipimus, ut multis mensibus tortus credatur, dum meditatur in dedicanda aede ⟨Opi⟩ Opiferae* (über die Lesung *Jordan, Ephem. epigr.* 1 p. 229) *dicere* enthält nichts, was auf das capitolinische Heiligtum hinwiese und uns veranlassen könnte, die Worte auf eine Restauration dieses Tempels und nicht vielmehr auf die Neugründung eines andern zu beziehen. Dafs es aber einen solchen andern Tempel der Ops in Rom gab, zeigt die Notiz der *fasti Amit.* z. 19. Dezember: *Opal(ia); feriae Opi · Opi ad forum*; denn das mit den Worten *Opi ad forum* bezeichnete Heiligtum kann nach dem festen Sprachgebrauche der Hemerologien (s. *Aust, De aedibus sacris* p. 40 f.; *Wissowa* a. a. O. p. V f.) weder der Saturntempel (*Jordan, Ephem. epigr.* 3 p. 72; *Mommsen C. I. L.* 1² p. 337) noch das *sacrarium* der Regia (*Mommsen, Ephem. epigr.* 1 p. 37; *Jordan, Topogr.* 1, 2 S. 197, 37; 365, 73) sein, sondern nur eine eigene *aedes sacra* der Ops, auf die sich am ungezwungensten eben jene Nachricht des *Plinius* beziehen läfst. *Ops opifera* wird sonst noch einmal erwähnt, und zwar bei Gelegenheit des von Augustus auf die Volcanalia (23. August) angesetzten Kollektivopfers *incendiorum arcendorum causa* (vgl. *Wissowa, Hermes* 26, 141, 1), wo geopfert wird u. a. *Opi opifer(ae) [in foro]* (so glaube ich jetzt ergänzen zu müssen, nicht *in Capitolio*; denn die Bemerkung *Kluegmanns* bei *Henzen, Act. fratr. Arval.* p. 239, dafs die Opferhandlungen nach der alphabetischen Abfolge der Lokalbezeichnungen geordnet seien, stützt sich bei nur drei erhaltenen und sämtlich mit *c* beginnenden Lokalbezeichnungen auf ein zu geringes Beobachtungsmaterial): dafs Ops bei diesem Anlasse gefeiert wird, ist wohl zu begreifen, da man naturgemäfs die Feuersgefahr nach eben geborgener Ernte für die eingescheuerte Frucht am meisten fürchtete; dem entspricht auch die Lage des Volcanus-Festes mitten zwischen den Consualia und den Opiconsivia (*Huschke, Das alte röm. Jahr* S. 251). Danach war aber von den beiden stadtrömischen Tempeln der Ops der Stiftungstag des älteren, auf dem Capitol gelegenen mit den

alten Feriae der Opiconsivia, der des jüngeren der *Ops opifera in foro* mit den Opalia verbunden worden. Einen dritten Festtag veranlafste die Stiftung von Altären der *Ceres mater* und *Ops augusta,* wahrscheinlich im J. 7 n. Chr., indem zur Erinnerung daran der 10. August unter die *feriae* aufgenommen wurde (*fast. Amit.*: *Feriae quod eo die arae Cereri matri et Opi augustae* [*Cereri et Opi aug(ustae), fast. Ant.*; *Opis et Cereris in vico iugario, fast. Vall.*] *ex voto suscepto constituta[e] sunt Cretico et Long(o) c[os]*); über die näheren Umstände dieser Weihung ist nichts bekannt (vgl. *Mommsen C. I. L.* 1² p. 324), den Beinamen *augusta* wie hier führt Ops noch aufser auf den oben erwähnten Gewichtinschriften auf einer Inschrift von Theveste in Numidien (*C. I. L.* 8 *Suppl.* 16527) und auf Münzen des Antoninus Pius (*Cohen* nr. 201; 698—700), auf denen sie als thronende Frau mit einem Szepter (auf einigen Exemplaren auch mit der Weltkugel) abgebildet ist. Münzen des Pertinax (*Cohen* nr. 13; 39 f.; vgl. *Eckhel*, *D. N.* 7, 143) stellen sie als sitzende Frau mit Ähren in der Hand dar und tragen die Umschrift *Opi divin(ae)*, wohl zur Bezeichnung des von den Göttern gesandten Erntereichtums; indem man diese Beischrift als 'göttliche Hilfe' fafste, sind gerade durch diese Münzen eine Anzahl gefälschter Inschriften mit der Weihung *Opi divinae* hervorgerufen worden (*C. I. L.* 6, 587*—590*; 14, 270* und 273*; auch 9, 2633 ist verdächtig). Aufserhalb Roms kennen wir einen Tempel der Ops nur in Präneste (*[aedituus] aedis Opis C. I. L.* 14, 3007), eine Weihinschrift *ex impe[rio] Opi et dibus et deabus* u. s. w. *C. I. L.* 9, 3912 stammt aus Alba Fucens; von den Provinzen hat bisher uur Africa zwei Zeugnisse für den Kult der Ops geliefert, die oben erwähnte Inschrift von Theveste (*C. I. L.* 8 *Suppl.* 16527) und eine andere aus Lambaesis *C. I. L.* 8, 2670 *pro salute Antonini imp. et Iulie Dome po(suit) sa(cerdos) eor(um). Saturno Domino et Opi Reginae sac(rum). templum et aram et porticum fecerunt L. Veturius Felix et Lucia Quieta feliciter*, wo ebenso wie der *Saturnus Dominus* auch die *Ops Regina* nur lateinische Bezeichnung einer einheimisch punischen Gottheit ist.

Die in der römischen Religion nicht begründete, in der Litteratur aber ganz geläufige und allgemein angenommene Vereinigung von Saturnus und Ops zu einem Götterpaare (*hanc autem deam Opem Saturni coniugem crediderunt ... quod Saturnus eiusque uxor tam frugum quam fructuum repertores esse credantur, Macr.* 1, 10, 19; vgl. *Fest.* p. 186) datiert erst von der Zeit, wo der Kult des erstgenannten Gottes eine völlige Hellenisierung erfahren hatte, d. h. seit dem Anfange des 2. punischen Krieges (s. Artikel Saturnus). Nachdem Saturnus mit Kronos identifiziert und die auf diesen Gott bezüglichen griechischen Sagen auf ihn übertragen worden waren, bot sich, als *interpretatio Romana* für des Kronos Gemahlin Rhea, Ops ziemlich von selbst, da die Nachbarschaft der Dezemberfeste von Saturnus und Ops auf enge Beziehungen zwischen beiden Gottheiten hinzuweisen schien (*Macr. S.* 1, 10, 19) und auch der Kult der Ops eine Deutung auf eine Erdgottheit wie Rhea nahe legte. In der That findet sich der Satz *Ops terra est* (*Serv. Aen.* 6, 325; 11, 532) ganz allgemein, und auch die Deutung des Namens geht von dieser Auffassung aus: Terra heifst Ops, *quia omnes opes humano generi terra conferat* (*Fest.* p. 186; vgl. *cuius ope humanae vitae alimenta quaeruntur Macr.* 1, 10, 20, *quod ipsius auxilio vita constat* ebd. 1, 12, 22, *quod opem vivendi semina conferant Tert. ad nat.* 2, 12, *quod opem esurientibus ferret Fulg. myth.* 1, 2) oder *quod hic* [nämlich *in terra*] *omne opus* (*Varro de l. l.* 5, 64; vgl. *ab opere, per quod fructus frugesque nascuntur Macr.* 1, 10, 20, *quod opere semina evadant Tertull.* a. a. O., *quod opere fiat melior August. c. d.* 7, 24), auch *quod hac opus ad vivendum* (*Varro* a. a. O.). Darum galten Saturnus und Ops als die *principes dei*, als Himmel und Erde (*Varro de l. l.* 5, 57; *Macr.* a. a. O.), und Ops wurde auch mit andern römischen Göttinnen, die man als Erdgöttinnen auffafste, gleichgesetzt, namentlich mit Bona dea (*Macr.* 1, 12, 21). Die Gleichsetzung mit Rhea aber (*Auson. monosyll. de dis* 2: *quae Themis est Grais, post hanc Rhea, quae Latiis Ops*, vgl. *Serv. Aen.* 11, 532) ist so alt wie die römische Litteratur; nicht nur die bei *Lact. inst. div.* 1, 13, 2; 1, 14, 2—7 überlieferten Bruchstücke des *ennianischen Euhemerus* erzählen die Kindheitsgeschichte des Zeus unter Einführung von Saturnus-Ops = Kronos-Rhea als seinen Eltern, sondern schon dem Publikum des *Plautus*, der gern von *Ops opulenta* redet (*Cistell.* 515; *Pers.* 252), ist die Abstammung des Iuppiter von Saturnus und Ops geläufig, wie die Scherze *Cistell.* 513 ff. zeigen. Wie Iuppiter bei ihm *Ope gnatus* (*Pers.* 252; vgl. *Mil. glor.* 1081) heifst, so ist wahrscheinlich an einer anderen Stelle der älteren Poesie Iuno als *Opigena* bezeichnet worden, was von den Grammatikern mifsverständlich als *opifera* erklärt (*Paul.* p. 200: *Opigenam Iunonem matronae colebant, quod ferre eam opem in partu laborantibus credebant*, dazu richtig *C. O. Müller* '*Opigeram scribi vult Meursius .... facilius credo, Verrium in interpretando nomine errasse. Iovem et Iunonem Ope dea genitos esse, notissimum*') und von *Martian. Cap.* 2, 149 (*Opigenam te quas vel in partus discrimine vel in bello protexeris precabuntur*) entsprechend verwendet wurde. In diesem Sinne kommt seitdem der Name der Ops (meist mit Saturnus verbunden) aufserordentlich häufig vor (z. B. *Cic. Tim.* 39; *Ovid. met.* 9, 498; *fast.* 6, 285; *Auson. griph. tern. num.* 7 p. 200, 7 *Peip.*; *Hygin. fab. praef.* und *fab.* 139; *astr.* 2, 13; 2, 43; *Ampel.* 9, 1; *Diomed.* p. 478, 21 K.; *Serv. Aen.* 1, 139; 8, 322; *Georg.* 3, 93; 4, 153; *Tertull. ad nat.* 2, 12; 2, 13; *Arnob.* 1, 36; 2, 70 f.; 3, 30; 4, 20; *Mart. Cap.* 1, 4; *Fulg. myth.* 1, 2 u. a.), zuweilen tritt der Name Ops auch für die Magna Deum Mater Idaea ein, die ja auch eine Rhea-Kybele ist, so bei *Tibull.* 1, 4, 68 *At qui non audit Musas, qui vendit amorem, Idaeae currus ille sequatur*

Opis und *Ovid. trist.* 2, 23 *ipse quoque Ausonias Caesar matresque nurusque carmina turrigerae dicere iussit Opi*; es hängt vielleicht damit zusammen, dafs in der stadtrömischen Weihinschrift des *L. Lucretius L. l. Zethus* vom Jahre 754 = 1 n. Chr. (*v. Premerstein, Archaeol. epigr. Mitth. aus Oesterr.* 15, 1892, 77 ff.) in einer langen Aufzählung von Gottheiten Ops zwischen Magna Mater und Isis eingereiht ist. Wie *Plautus Bacch.* 893 bei einer Massenanrufung von Gottheiten Ops mit den göttlichen Vertretern aller möglichen erwünschten Dinge zusammenstellt (*ita me . . Spes Opis Virtus Venus . . . dique omnes ament*), so zählt auch *Cicero* Ops (offenbar allgemein im Sinne von *copia, divitiae*) unter den *rerum expetendarum nomina* (*de leg.* 2, 28) auf zusammen mit Salus, Honos, Victoria, Concordia, Libertas, Spes, *quarum omnium rerum quia vis erat tanta, ut sine deo regi non posset, ipsa res deorum nomen obtinuit* (*de nat. deor.* 2, 61; vgl. 3, 88 *Spei Salutis Opis Victoriae facultas a dis expetenda est*), während *Varro* im 14. Buche der *Antiquitates rerum divinarum* bei seiner Gruppierung der *di certi* nach ihrer Beziehung zum Menschen in den verschiedenen Lebensaltern, Thätigkeiten u. s. w. die Ops unter Festhaltung der physikalischen Deutung als Erde zu den Gottheiten der Neugeborenen rechnete, da sie *opem ferat nascentibus excipiendo eos sinu terrae* (*August. c. d.* 4, 11; vgl. 4, 21). Mit der wirklichen Religionsübung, aus der Ops, wie die Spärlichkeit der Zeugnisse ihres Kultes beweist, früh verschwunden ist, haben diese Spekulationen nichts zu thun. Auch dafs Ops die eigentliche Schutzgottheit Roms gewesen sei, deren Name geheim gehalten wurde (*Macr. S.* 3, 9, 4) ist nur eine gelehrte Konstruktion, die sich auf das Geheimnis stützte, mit dem der Gottesdienst der Ops in dem Sacrarium der Regia umgeben war. [Wissowa.]

Ōps (*Ὦψ*), **1**) Sohn des Peisenor, Vater der Eurykleia: *Od.* 1, 429. 2, 347. 20, 148; vgl. *Schol.* u. *Eustath.* z. *Od.* 1, 429 und *Hesych.* s. v. *Ὠπός*. — 2) Vater des Melas (s. d.): *Paus.* 8, 28, 5. [Roscher.]

Opsime[don? (*Ὀψιμέ[δων?*), Grieche in der Iliupersis des Brygos, *Heydemann, Iliupersis* 23 Taf. 1; *Conze, Vorlegebl.* 8, 4; *Urlichs, Der Vasenmaler Brygos* 4 f., der den Opsimedon für einen Troer hält. *P. Kretschmer, Die griech. Vaseninschr.* 179. *H. Luckenbach, Das Verhältn. d. griech. Vasenbild. zu d. Gedicht. d. ep. Kyklos, Jahrb. f. klass. Philol. Suppl.* 11, 525. Statt Opsimedon ergänzen andere *Ὀψιμένης* oder *Ὀψιμήδης*, vgl. *Robert, Bild und Lied* 65, der die Beischrift geradezu für unsinnig erklärt und S. 68 die Figur mit dieser Beischrift mit Menelaos identifiziert, während er den Namen seines Gegners Deiphobos liest. [Höfer.]

Opsophagos (*Ὀψοφάγος*), Kultbeiname des Apollo bei den Eleiern, *Polemon* bei *Athen.* 8, 346 b. *Clem. Alex.* 2, 33 *Potter* = p. 117 *Migne, Patrol.*; *Wentzel, ἐπικλήσεις θεῶν* VII, 6. [Höfer.]

Optiletis s. Ophthalmitis.

Optimus Maximus s. Iuppiter.

Opūs (*Ὀποῦς*, poet. *Ὀπόεις*), **1**) König der Epeier in Elis, *Pind. Ol.* 9, 58 (86) und *Schol.* 86; im *Schol. Pind. Ol.* 9, 64 vgl. 85 heifst er Flufsgott in Elis; vgl. *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 69 *ἀπὸ Ὀπόεντος τοῦ Ἠλείου.* Dafs es eine Stadt Opus in Elis gab, bezeugen *Strabo* 9, 425. *Diod.* 14, 17. *Steph. Byz.* s. v. — 2) Wie *Pindaros* a. a. O. (vgl. *Schol.* 86) erzählt, entführte Zeus die schöne Tochter des elischen Opus nach dem Mainalongebirge, gesellte sich ihr bei und brachte sie dem kinderlosen Lokros (s. d.), dem sie einen Sohn gebar, den Lokros nach dem Namen des Vaters der Mutter Opus nannte und ihm die Herrschaft übergab. Daher heifst dieser jüngere Opus auch Sohn des Lokros, *Eust.* ad *Hom. Il.* 277, 20 = *Eudocia* 607 p. 458 *Flach.* Die Tochter des elischen O. und Mutter des jüngeren O. heifst nach *Aristoteles* im *Schol. Pind. Ol.* 9, 86 Kambyse = Kabye? *Plut. Quaest. Gr.* 15, nach *Schol. Pind. Ol.* 9, 62. 64. 85. 86 Protogeneia, vgl. *Pind. Ol.* 9, 41 (61), der die (lokrische) Stadt Opus *Πρωτογενείας ἄστυ* nennt; vgl. auch *Phavor.* *Ὀπούντια ἄστεα, τὰ ὑπὸ τοῦ Ὀποῦντός ποτε ἐχόμενα τοῦ Διὸς υἱοῦ καὶ τῆς Πρωτογενείας.* Da aber nun Protogeneia gewöhnlich für die Tochter des Deukalion und der Pyrrha gilt (*Pherekydes* im *Schol. Pind. Ol.* 9. 86. *Apollod.* 1, 7, 2), so nehmen die alten Erklärer (*Schol. rec. Pind. Ol.* 9, 60. *Schol. rec.* 9, 73. *Schol. vet. et rec.* 85) an, dafs Deukalion auch noch Opus geheifsen habe; ja nach *Schol. Cod. Pal. C.* 72 soll sogar Epimetheus diesen Namen geführt haben. Über diese Genealogie, die den Zusammenhang der Epeier und der opuntischen Lokrer ausdrücken soll, s. *Deimling, Die Leleger* 141 f. *O. Müller, Prolegomena* 223 u. d. A. Lokros nr. 2. Als Söhne des Opus werden Kynos (*Eust. ad Hom. Il.* 277, 17) und Kalliaraos (*Schol. Hom. Il.* 2, 531) genannt. Den Heros Opus erkennt *Imhoof-Blumer, Monn. grecques* 148, 73 auf einer Münze des opuntischen Lokris; vgl. auch *L. Müller, Descript. des monn. ant. au Mus. Thorvaldsen* 79, 340 ff. und Note 1. [Höfer.]

Oraendos (*Ὀράενδος*), Flufsgott auf Münzen von Seleukia *ἡ σιδηρᾶ* in Pisidien, gelagert, in der Rechten Schilfrohr haltend, die Linke auf eine liegende Urne gestützt, aus der Wasser fliefst, *Hill, Cat. of the Greek coins of Lycia, Pamphylia* etc. 109, 252, 4 pl. 39, 2. [Höfer.]

Oraia (*Ὀραία*). Im *C. I. A.* 3, 1280 a add. p. 520 wird neben einem *ὑμνητὴς τῆς Εὐπορίας θεᾶς Βελήλας καὶ τῶν περὶ αὐτὴν θεῶν*, einer Priesterin der Aphrodite und der *Συρία θεά* eine *ἱέρεια Ὀραίας διὰ βίου* genannt. *Kumanudes, Ἀθήναιον* 5, 529 ff. möchte für *Ὀραίας* lesen *Ὡραίας*, in der er eine der Horen erkennen will, s. dagegen *Höfer, Jahrb. f. kl. Philol.* 145 (1892), 22 f., der *Ὀραία* als *Μήτηρ ὀρεία* deutet. [Höfer.]

Orania (*Ὠρανία*), beigeschriebener Name der Muse Urania auf der Musenbasis aus Thespiai, *Dittenberger, Inscr. Graec. Sept.* 1, 1804, woselbst weitere Litteraturangaben. [Höfer.]

Orbona s. Indigitamenta.

Orchamos (*Ὄρχαμος*), König der Achaimenier in Persien, Nachkomme des Belos, Ge-

mahl der Eurynome, Vater der Leukothoë, die er lebendig begrub, weil sie sich mit Helios vergangen; Helios verwandelte sie in eine Weihrauchstaude. *Ov. Met.* 4, 208 ff. s. d. A. Klytia und Orchomenos nr. 4. [Stoll.]

Orchesis (*Ὄρχησις*) ist nach *Svoronos* (vgl. *A. Mommsen, Berl. philolog. Wochenschr.* 19 (1899), 1262. 1265) der Name einer der Horen (s. d.) in dem sogenannten athenischen Volkskalender auf dem Friese der alten Metropolis (Panagia Gorgopiko). [Höfer.]

Orchestes (*Ὀρχηστής*), **1**) Beiname des Apollon, *Pindar fr.* 148 *Bergk*⁴ p. 433 aus *Athen.* 1, 22 b. — **2**) des Pan (s. d.): *Skol.* 5 *Bergk.* [Höfer.]

Orchieus (*Ὀρχιεύς*), Beiname des Apollon bei den Lakedaimoniern, *Lyk.* 562 und *Tzetz.* z. d. St. [Höfer.]

Orchomene (*Ὀρχομένη*), Tochter des Thyestes und der Laodameia, *Mant. prov.* 2, 94. *Tzetz. Ex. Hom.* p. 68 ed. *Herm.* Richtiger wohl Orchomenos nach *Schol. Eur. Or.* 5; s. Orchomenos nr. 1. [Stoll.]

Orchomenos (*Ὀρχομενός* **1**) Sohn des Thyestes, samt seinen Brüdern Kalaos (= Kallileon s. d.) und Aglaos (Agoos) von Atreus geschlachtet, *Sophokles* im *Schol. Eur. Or.* 812. *Apollod. Epit. Vat.* 10, 4. *Schol. Eur. Or.* 5. *Tzetz. Chiliad.* 1, 449; vgl. Orchomene. — **2**) Sohn des Athamas und der Themisto, *Hyg. fab.* 1. 239. Das Nähere unter Athamas Bd. 1 Sp. 672, 18 ff. — **3**) Sohn des Lykaon, Gründer von Orchomenos und Methydrion in Arkadien, *Paus.* 8, 3, 3. 36, 1. *Apollod.* 3, 8, 1. *Tzetz. Lyk.* 481 und aus *Tzetzes Natal. Com.* 9, 9, der fälschlich (*Müller, F. H. G.* 1 p. 21 fr. 375) den *Hekataios* als Quelle anführt; vgl. auch *Eust.* ad *Hom. Il.* 272, 35. 301, 22. Nach *Duris* im *Schol. Apoll. Rhod.* 4, 264 (vgl. *Schol. Arist. Nub.* 397) ist Orchomenos Vater des Arkas (s. d.). Den Heros Orchomenos erkennt *Imhoof-Blumer, Monn. grecques* 203 f., 250 (vgl. *Prokesch-Osten, Inedita* 1854. *Catal. of greek coins Brit. Mus. Peloponnesus* 190, 2 pl. 35, 16) auf einer Münze des arkadischen Orchomenos. — **4**) der sonst Orchamos (s. d.) genannte Vater der Leukothoe, der hier auch Vater der Klytia heifst, *Anonymos* bei *Westermann, Mythogr. Gr.* p. 348, 6 = *Paradoxographi* p. 222, 21; vgl. *Maafs, Ind. schol. per sem. aest. Gryphisw.* 1894, 13 f. — **5**) Heros Eponymos des boiotischen Orchomenos, dessen Genealogie sehr verworren ist, *O. Müller, Orchomenos* 134 ff. vgl. *Prolegomena* 276. — **A**) Nach *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 230 ist Orchomenos Sohn des Zeus und der Danaide *Ἰσονόη*. Gewöhnlich liest man den Namen der Mutter Hesione statt Isonoe, so *Müller, Orchomenos* 141 u. *Weizsäcker* i. d. Lexik. s. v. Hesione Bd. 2 Sp. 2594, 12 ff. Doch halte ich *Ἰσονόη* für den ursprünglichen echten Namen, der, weil selten, durch den geläufigeren Namen Hesione verdrängt wurde. Auf *Ἰσονόη* führt nämlich *Rufin. Recogn.* 10, 21 (*Juppiter vitiat*) *Hippodamiam et Isionen* (*Bücheler, Jahrb. f. klass. Philol.* 1872, 574 will auch hier Hesionen lesen; vgl. auch *W. Michaelis, De origine indicis deorum cognominum* 78) *Danai filias, quarum unam Hippodamiam Olenus, Isionen vero Orchomenus sive Chryses habuit.* Freilich ist der Text noch nicht ganz heil; da bei *Rufinus* in der Liste der von Zeus Geliebten auf den jeweiligen Namen der Geliebten der Name ihres Sprölslings folgt (z. B. *Io Inachi, ex qua nascitur Epaphus* etc.), so mufs dem Sinne nach geschrieben werden: *quarum ex una Hippodamia Olenum, ex Isonoe vero Orchomenum sive Chrysen habuit.* Sohn des Zeus und der Hermippe, der Tochter des Boiotos, heifst O. im *Schol. Hom. Il.* 2, 511, Sohn des Zeus (der Name der Mutter fehlt) bei *Eust.* ad *Hom. Il.* 272, 31. — **B**) Orchomenos ist Sohn des Minyas (s. d.), *Paus.* 9, 36, 6. *Schol. Hom. Il.* 2, 511. *Schol. Pind. Isthm.* 1, 79. *Schol. Hom. Il.* 2, 519, wo Kyparissos (s. d. nr. 1) als sein Bruder genannt wird. Als seine Mutter von Minyas nennt das *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 230 die Phanosyra, die Tochter des Paion, als seine Brüder den Diochthondes (s. d.) und den Athamas (s. d. S. 669, 54 ff.). — **C**) Orchomenos ist Sohn des Eteokles (s. d. nr. 2) und Bruder des Minyas, '*ἔνιοι*' im *Schol. Pind. Isthm.* a. a. O. — **D**) O. ist Vater des Minyas, *Pherekydes* im *Schol. Pind.* a. a. O. Nach *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 230 ist Minyas Sohn des Orchomenos und der Hermippe *ἐπίκλησιν, φύσει δὲ Ποσειδῶνος*. — Das schwankende Verhältnis zwischen Orchomenos und Minyas zeigt sich auch darin, dafs Elara (s. d.), die von Zeus Mutter des Tityos ward, bald Tochter des Minyas (*Schol. Hom. Od.* 7, 324. *O. Müller, Orchomenos* 190), bald Tochter des Orchomenos (*Pherekydes* im *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 761 = *Eudocia* 338 p. 251 *Flach. Apollod.* 1, 4, 1) heifst. Ob bei *Rufin. Recogn.* 10, 22: (*Iuppiter*) *ex Larisse etiam Orchomeni genuit Tityonem* vielleicht zu schreiben ist *ex* (*E*)*la*[*iss*]*e*, lasse ich dahin gestellt. Als weitere Kinder des Orchomenos werden genannt Chloris, die Gattin des Ampykos (*Tzetz. Lyk.* 980. *Eudocia* 439 p. 353 *Flach*), ferner Aspledon, Klymenos und Amphidokos (*Hesiod?*) bei *Eust.* ad *Hom. Il.* 272, 18. *Steph. Byz.* s. v. *Ἀσπληδών*. Nach *Paus.* 9, 37, 1 hinterliefs Orchomenos keine Kinder, s. hierüber d. A. Klymenos Bd. 2 Sp. 1229, 49 ff. Im Mythos tritt O. nur in der Erzählung von Hyettos (s. d.) auf. [Höfer.]

Orcia, nicht näher bekannte Göttin auf einer Belgrader Inschrift, die *pro salute* der Kaiser Diocletian und Maximian im Jahre 287 gesetzt worden ist vom *ordo am(plissimus) s(plendidissimae) col(oniae) Sing(iduni)*. *C. I. L.* 3 Suppl. 8151 (= 1660 u. add. p. 1022, die Revision des Steines ergab für die erste Zeile *Deae Orciae sacrum*, nicht *Norciae* oder *Norciae*). [M. Ihm.]

Orcus. Während der römische Dis pater (s. Bd. 1 Sp. 1179 ff.) seinem Namen und Wesen nach kein anderer ist als der griechische Pluton, ist Orcus der einheimische Unterweltsgott der römischen Religion. Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes orcus als Bezeichnung für den Unterweltsraum tritt nur in wenigen Stellen der Schriftsteller hervor, vgl. *Paul.* S. 128 *manalem lapidem putabant esse ostium orci, per quod animae inferorum ad superos manarent; Lucret.* 1, 115 *an tenebras orci visat vastasque lacunas;* 6, 763 f. *ianua ne forte his orci regionibus esse credatur* (vgl.

spiraculum Ditis, Bd. 1 Sp. 1184, 56 ff.); *Propert.* 3, 19, 27 *non tamen inmerito Minos sedet arbiter orci.* In der altrömischen Poesie, besonders im Drama, erscheint Orcus als ein durchaus populärer Gott: *Plaut. Asin.* 606 *bene vale, apud Orcum te videbo; Bacch.* 368 (von dem Kupplerhause) *pandite atque aperite propere ianuam hanc Orci, obsecro; Capt.* 283 (ob er lebt oder nicht) *id Orcum scire oportet scilicet; Epid.* 175 f. *sacruficas ilico Orco hostiis;* 362 f. *si illam, quae adducta est mecum, mi adempsit Orcus; Most.* 499 *nam me Acheruntem recipere Orcus noluit: Poen.* 344 *quo die Orcus Acherunte mortuos amiserit; Pseud.* 795 *quin ob eam rem Orcus recipere ad se hunc noluit; Ennius* bei *Serv. Aen.* 1, 81 (= *ann.* V. 539 f. V., 507 f. M.) *nam me gravis impetus Orci percutit in latus*; ders. bei *Varro l. l.* 7, 6 (= *Androm. aechmal.* fr. 6 V., fr. 9 M.) *Acherunsia templa alta Orci, [sancta] salvete; Caecilius* bei *Cic. de fin.* 2, 7, 22 (= *Hymn.* fr. 4 S. 53 Ribb.[3]) *mihi sex menses satis sunt vitae, septimum Orco spondeo; Ter. Hec.* 852 *egon qui ab Orco mortuom me reducem in lucem feceris;* 875 *ego hunc ab Orco mortuom quo pacto . . .!; Lucilius* bei *Lactant. inst. div.* 5, 14, 3 (= 1 fr. 10 M., V. 14 L.) *nec si Carneadem ipsum Orcu' remittat; Laberius* bei *Gell.* 16, 7, 4 (= *Stamin.* fr. S. 356 Ribb.[3]) *tollat bona fide vos Orcus nudas in catomium*; das archaisierende *Epigramma Naevii* bei *Gell.* 1, 24, 2 *itaque postquam est Orcino traditus thesauro* (vgl. die Mortis thesauri Bd. 2 Sp. 3219, 4 ff.). Auch bei den späteren Dichtern findet sich Orcus oft und ebenfalls in verschiedenen Vorstellungen erwähnt, vgl. z. B. *Lucret.* 5, 996 *horriferis accibant vocibus Orcum; Verg. georg.* 1, 277 *pallidus Orcus; Aen.* 2, 398 *multos Danaum demittimus Orco;* 4, 699 *Stygioque caput damnaverat Orco;* 6, 273 *vestibulum ante ipsum primisque in faucibus Orci* (vgl. *Anthol. lat.* ed. Riese 789 V. 5 *mortales avidi rapuisti e faucibus Orci*); *Hor. c.* 2, 3, 24 *victima nil miserantis Orci* (vgl. *Liv.* 9, 40, 9 *eos se Orco mactare*); 3, 4, 74 f. *partus fulmine luridum missos ad Orcum;* 3, 27, 50 *impudens Orcum moror;* 4, 2, 23 f. *nigroque invidet Orco; epist.* 2, 2, 178 f. *si metit Orcus grandia cum parvis; Tibull.* 3, 3, 38 f. *me vocet in vastos amnes nigramque paludem dives in ignava luridus Orcus aqua; Grat. Falisc.* 347 f. *stat Fatum supra totumque avidissimus Orcus pascitur et nigris orbem circumvolat alis; Ovid. met.* 14, 116 f. *paruit Aeneas et formidabilis Orci vidit opes;* Atellanenfragment bei *Sueton. Nero* 39 *Orcus vobis ducit pedes* (besonders oft bei *Papin. Statius*, vgl. die Zusammenstellung der Stellen in *Kohlmanns* Index s. v. Orcus). Von Prosaikern erwähnen besonders *Petronius* und *Apuleius* den Orcus häufig: *Petron.* 34 *sic erimus cuncti, postquam nos auferet Orcus;* 45 *nec illam nisi Orcus delebit;* 46 *quod illi auferre non possit nisi Orcus;* 62 *erat autem miles, fortis tanquam Orcus; Apul. met.* 3, 9 *iam in peculio Proserpinae et Orci familia numeratus;* 4, 7 *Orci fastidium* (selbst dem Orcus zu schlecht); 6, 8 *inter Orci cancros* (= cancellos) *iam ipsos obhaesisti;* 6, 18 *perges ad ipsam Orci regiam;* 7, 7 *mediis Orci faucibus ad hunc evasi modum* (vgl. *Arnob.* 2, 53 *ab Orci faucibus, quemadmodum dicitur, vindicari*); 7, 24 *mediis Orci manibus extractus.* Auf die Volkstümlichkeit des Orcus deutet der in die Rechtssprache aufgenommene Ausdruck Orcinus libertus, d. i. ein Freigelassener, der erst nach dem Tode seines Herrn durch dessen Testament die Freiheit erhält (Erklärung des Ausdrucks: *Institut.* 2, 24, 2. *Glossae abavus* S. 372, 39 Goetz *Orcinus morte manu missus; Glossae Scaligeri* (sog. *Glossae Isidori*) S. 606, 12 Goetz *Orcinus morte manumissus;* vgl. *Ulpian.* 2, 8. *Cod. Iustin.* 1, 18, 8; 7, 6, 1, 7; *Digest.* 26, 4, 3, 3; 28, 5, 8; 33, 4, 1, 10; 33, 8, 22, 1; 40, 5, 4, 12; 40, 5, 30, 12; 40, 7, 2; 40, 8, 5); ferner die Orcini senatores, das sind diejenigen Senatoren, welche durch das Testament Caesars in den Senat berufen wurden (*Sueton. Aug.* 35 *quos Orcinos vulgus vocabat; Plut. Anton.* 15 διὸ τούτους ἅπαντας ἐπισκώπτοντες οἱ Ῥωμαῖοι Χαρωνίτας ἐκάλουν, vgl. *Glossae lat.-gr.* S. 139 Goetz *Orcus* χάρων; s. Bd. 1 Sp. 1187, 52 ff.); wohl auch die Orciniana sponda, d. i. die Tragbahre, auf welcher geringe Leute des Nachts bestattet wurden, bei *Martial.* 10, 5, 9, sowie die vermutlich volkstümliche Redensart cum Orco rationem habere bzw. ponere (mit dem Tode Rechnung halten) bei *Varro* und *Columella* (*Varro r. r.* 1, 4, 3 *etenim ubi ratio cum Orco habetur, ibi non modo fructus est incertus, sed etiam colentium vita,* danach *Colum.* 1, 3, 2 *nam ubi sit cum Orco ratio ponenda . . .*); auch die Erzählung des *Nepotianus* (*epit. Val. Max.* 8, 5) *Cassius Parmensis percusso Antonio vidit in somnio hominem praegrandem, concretum coma et barba. rogavit, quis esset: respondit se esse Orcum* ist hier anzuführen. Gehörte demnach Orcus, der nach den mitgeteilten Stellen für den eigentlichen vollziehenden Gott des Todes gegolten zu haben scheint, im Gegensatz zu dem mehr als Unterweltsfürst auftretenden Dis pater (*Preller, Röm. Myth.*[3] 2 S. 64; oben Bd. 1 Sp. 1180, 4 ff.), offenbar zu denjenigen Gottheiten des altrömischen Glaubens, die am lebhaftesten die Gedanken des Volkes beschäftigten, so ist uns trotzdem von einem Kultus desselben fast gar nichts überliefert. Der uns bekannte römische Festkalender erwähnt Orcus nicht; dagegen berichtet *Servius* (*georg.* 1, 344; ohne genügenden Grund von *Ussing* zu *Plaut. Aul.* 346 [Bd. 2 S. 310] verdächtigt) von einer Festfeier, die dem Orcus gemeinsam mit Ceres galt: *aliud est sacrum, aliud nuptias Cereri* (vgl. *Plaut. Aul.* 354 *Cererin, Pythodice, has sunt facturi nuptias?*) *celebrare, in quibus re vera vinum adhiberi nefas fuerat, quae Orci nuptiae dicebantur, quas praesentia sua pontifices ingenti sollemnitate celebrabant.* Diese Vereinigung der Erdgöttin Ceres und des Unterweltsgottes Orcus (vgl. Bd. 1 Sp. 864, 36 ff.) erinnert an die in Griechenland vielfach gefeierte Hochzeit des Pluton und der Persephone (*Preller* a. a. O. S. 46; vgl. *Gr. Myth.* 1[3] S. 644 Anm. 4) und an die sicilischen θεογάμια (*R. Förster, Der Raub u. die Rückkehr der Persephone.* Stuttg. 1874

S. 24; vgl. *Preller, Gr. Myth.* 1³ S. 645). Wie hier Orcus in einer dem Pluton verwandten Auffassung erscheint, so hatte schon *Ennius* in seinem *Euhemerus* Orcus für den griechischen Pluton erklärt (bei *Lactant. inst. div.* 1, 14 = *Euhem.* fr. 4 V. u. M. *Pluto Latine est Dis pater: alii Orcum vocant*; s. Bd. 1 Sp. 1188, 29 ff.); und *Varro*, der in seinen *Antiquitates rerum divinarum* Orcus unter den dii selecti aufführte (*Augustin. c. d.* 7, 2; 7, 3), stellte ihn ebenfalls dem Pluton gleich, indem er Proserpina durch Orcus geraubt werden läfst (*Augustin. c. d.* 7, 20) und Orcus den Bruder des Iupiter und Neptunus nennt (das. 7, 23). Von dem Raube der Proserpina durch Orcus ist auch bei anderen Schriftstellern die Rede (*Cic. Verr.* 2, 4, 111 *ut* [*Verres*] *alter Orcus venisse Hennam et non Proserpinam asportasse, sed ipsam abripuisse Cererem videretur*, dazu *Serv. Aen.* 6, 273 *Orcum autem Plutonem dicit . . . ergo alter est Charon: nam Orcus idem est Pluton, ut in Verrinis indicat Cicero dicens . . .; Arnob.* 5, 32; *Auson. epist.* 4, 49 ff.; vgl. *Philargyr. Verg. ecl.* 3, 106 *in Sicilia ianua speluncae, in qua Orcus Liberam* [s. Bd. 2 Sp. 2029, 38 ff.] *rapuit*), ebenso von Orcus als Bruder des Iupiter und Neptunus (*Cic. n. d.* 3, 17, 43; *Hygin. fab.* 139; *Mythogr. Vatic. I* 108). Vgl. aufserdem die Gleichsetzung von Orcus und Pluton bei *Mythogr. Vatic. II* 10; *III* 6, 1 und die Übersetzung von *Θάνατος* (bei *Euripides*) durch Orcus bei *Macrob. Sat.* 5, 19, 4. Was es mit der aedes Orci in Rom, an deren Stätte Elagabalus nach *Aelius Lampridius* (*Elagab.* 1, 6) einen Tempel des Gottes Elagabalus errichtete, für eine Bewandtnis hat, mufs bei dem Mangel weiterer Nachrichten dahingestellt bleiben. Auf Inschriften wird Orcus nicht oft genannt: *C. I. L.* 3, 3624 *M. Aurel* | *Reditus* | *bf. leg. leg.* | *II. Adi. P. F.* | *Severianae* | *v. s. l. m.* | *suscepta. fide* | *ex Orco*; 6, 18086 = *Bücheler, Carmina lat. epigr.* 1581 V. 9 *talis enim sensus erat illi quasi properantis ad Orcum*; 6, 20070 *C. Iulius Hermia* | *ephebo dulcissimo filio* | *suo vixit ann. III. Orcus* | *eripuit mihi in quo spes*; 10, 3003 *D. M. Tertio fratri soror benemerenti fecit vixit annis plus minus XXXI Orco peregrino* (= *Orelli* 4520: 'nisi corruptum est, significabit Tertium istum peregre mortuum esse'); vgl. die weiterhin angeführten Inschriften. Ein Beiname des Orcus scheint bei *Fest.* S. 257 *Quietalis ab antiquis dicebatur Orcus* erhalten zu sein. Der Name Orcus, der wohl mit arc-ere, arc-a, arc-anus, arc-us, orc-a zusammenzustellen ist (vgl. *Vaniček, Etym. Wörterb. d. lat. Spr.*² S. 26. *W. Deecke, Etrusk. Forschungen* 2 S. 143 f. *Jordan* zu *Prellers Röm. Myth.*³ 2 S. 62 f. Anm. 3), hat verschiedene Erklärungsversuche der Alten, die zugleich das Wesen des Gottes betreffen, hervorgerufen. Die Ansicht *Varros* ist aus der dunklen Stelle *l. l.* 5, 66 *idem hic Dis Pater infimus, qui est coniunctus terrae, ubi omnia oriuntur ut* (so *A. Spengel*; *vi* cod. Florent.) *aboriuntur* (*omnia ut oriuntur ita aboriuntur* vermutete *O. Müller*; *omnia aboriuntur quae oriuntur* schlug *Reiter* vor); *quorum quod finis ortum* (d. i. *ortuum*), *Orcus dictus* nicht klar zu entnehmen, vgl. dazu *Augustin. c. d.* 7, 16 nach *Varros Antiq. rer. div.*: *Ditem patrem, hoc est Orcum, terrenam et infimam partem mundi* (sc. *volunt*). *Verrius Flaccus* hatte Orcus = Urcus = Urgus von urgere abgeleitet: *Fest.* S. 202 *Orcum quem dicimus, ait Verrius ab antiquis dictum Urgum* (so *Ursinus* und *Lipsius*; *Uragum* überliefert und von *Preller, Röm. Myth.*¹ S. 453 Anm. 3 verteidigt, vgl. dagegen *Deecke* und *Jordan* a. aa. OO.), *quod et u litterae sonum per o efferebant: † per* (zu lesen *et per?*) *c litterae formam nihilominus g usurpabant. sed nihil affert exemplorum, ut ita esse credamus: nisi quod is deus maxime nos urgeat* (*O. Müller* wollte ergänzen: *et per c litterae formam etiam g comprehendebant, quanquam in loquendo nihilominus g usurpabant*). Mit der Schreibung des Namens haben sich die alten Grammatiker ebenfalls mehrfach beschäftigt. *Probus* gab an, dafs die 'Alten' (das sind die Zeitgenossen Ciceros, vgl. *Brambach, Die Neugestaltung d. latein. Orthographie.* Leipzig 1868 S. 288) Orchus schrieben (*cath.* S. 10, 19 ff. K. *hoc tamen scire debemus, quod omnia nomina post c litteram habentia h peregrina sunt . . . exceptis tribus, quae Latina sunt, lurcho pulcher Orchus: sic enim in antiquioribus reperies, non Orcus* = S. 14, 32 ff. 38, 28 ff. K. [38, 28 ff. = *Mar. Plot. Sacerdos* S. 490, 41 f. K.], ähnlich *Schol. Bernens. Verg. georg.* 3, 223; *cath.* S. 22, 27 K. *hus anteque c, Orchus Orchi*); aber *Cornutus* verbot das h in diesem Namen (*Interpol. Servii georg.* 1, 277 *Probus Orchus legit, Cornutus vetat aspirationem addendam*). Dafs die 'maiores' oder 'veteres' Orchus sagten, später aber Orcus üblich geworden sei, lehren *Servius* und *Marius Victorinus* (*Serv. georg.* 3, 223 *tria tantum habebant* [nämlich die *maiores*] *nomina, in quibus c litteram sequeretur aspiratio, sepulchrum Orchus pulcher, e quibus pulcher tantum hodie recipit aspirationem*; *Aen.* 6, 4 *contra thus et Orchus veteres dicebant . . . quibus sequens aetas detraxit aspirationem*; *Mar. Victorin.* S. 21, 20 ff. K. *video vos saepe et Orco et Vulcano h litteram relinquere, sed credo vos antiquitatem sequi. sed cum asperitas vetus illa paulatim ad elegantioris vitae sermonisque limam perpolita sit, vos quoque has voces sine h secundum consuetudinem nostri saeculi scribite*). In der That findet sich die Form Orchus nicht nur auf Inschriften (*C. I. L.* 12, 5272 = *Bücheler, Carmina lat. epigr.* 1202 V. 6 f. *orbem sub leges si habeas dum vivis, ad Orchum quid valet?*; *Bücheler* 1829 V. 6 *adfectus curis miseris necdum memor Orchi*), sondern auch in Handschriften z. B. des *Terentius*, *Vergilius*. Nach einer anderen Lehre wurde der Name Horcus geschrieben (*Serv. comm. in Donatum* S. 444, 21 f. K. *adspiratione, Horcus pro Orcus; sic enim dicebant antiqui*). Auch diese Form findet sich auf einer Inschrift (*C. I. L.* 2, 488 . . . | *pater filio* | *piissimo . fe* | *Horco. nequa*) und in Handschriften z. B. des *Plautus*, *Vergilius* (von *Ribbeck georg.* 1, 277 sogar in den Text gesetzt, vgl. dessen *Prolegomena crit.* S. 139) und *Ulpianus* (horcinus); sie steht vielleicht in irgend einem

Zusammenhange mit der thörichten Erklärung des Orcus als Gott des Eides (ὅρκος! *Interpol. Serv. georg.* 1, 277 *Celsus, ut iuris iurandi deum, pallidum dictum, quia iurantes trepidatione pallescunt: nam apud Orcum defunctae animae iurare dicuntur, ne quid suos, quos in vita reliquerunt, contra Fata adiuvent; Mythogr. Vatic. II* 10 *hunc et Orcum dicunt, quasi iurantem, ne aliquis impunitus abeat,* ähnlich *Mythogr. Vatic. III* 6, 1). Über das Fortleben des Orcus im romanischen und deutschen Mittelalter vgl. z. B. *J. Grimm, Deutsche Myth.*[1] S. 196. 274. 463; *Wilh. Müller, Gesch. u. System d. altdeutschen Religion.* Gött. 1844 S. 97; *J. W. Wolf, Beiträge z. deutsch. Myth.* 1. Gött. u. Leipz. 1852 S. 205; *Simrock, Handb. d. dtsch. Myth.*[5] S. 265. 315. 375. 415. [R. Peter].

Ordagno (Ὀρδαγνο), wohl falsche Lesart statt Orlagno (s. d.). [Höfer.]

Ordes (Ὄρδης), Oberhirt des Apollopriesters Krinis in Troas. Er nahm den Apollon gastlich auf, als dieser kam, um die Mäuse in den Feldern des Priesters zu vertilgen. *Polemon* b. *Schol. Il.* 1, 39. S. Krinis. [Stoll.]

Ordion (Ὀρδίων), ein Landmann am Kithairon, der sich der ausgesetzten Zwillinge Amphion und Zethos annahm und sie erzog, *Kephalion frg.* 6 *F. H. G.* 3, 629; *Joh. Malalas* p. 47, 4; 48, 6; *Cedren.* 1, 44, 4 ed. *Bonn.*; *Unger, Paradoxa Theb.* 84. 289. [Höfer.]

Orea (Ὀρέα), eine Hamadryade, Tochter des Oxylos und seiner Schwester Hamadryas, *Pherenikos* aus Herakleia b. *Athen.* 3 p. 78b. *Schoemann Opusc. Ac.* 2 p. 133; vgl. Balanos. Vgl. Oreaden, Oreia, Oreias, Oreie. [Stoll.]

Oreaden s. Nymphen Bd. 3 Sp. 519ff.

Oreia (Ὀρεία). 1) Den Namen Ὀρεία oder Ἀκραία nimmt *Maaſs, Arch. Jahrb.* 11 (1896), 105 für die Berggöttin der Diakrier in Anspruch, solange der authentische Name noch fehlt. Für die Paraloi ist bereits die Göttin *Παραλία* (s. d.) und für die Pediaioi die Göttin *Πεδιώ* (s. d.) bezeugt. — 2) Beiname der Kybele, Demeter, Artemis; s. Oreioi Theoi. — 3) S. Orea. — 4) S. Oreie. [Höfer.]

Oreiarchas (*Anth. P.* 6, 34, 4) s. Pan.

Oreias (*OPε[ι]Aς*), beigeschriebener Name einer Bakchantin auf einem groſsen Krater aus Ruvo (Sammlung Jatta): *Heydemann, Satyr- u. Bakchennamen* (mit Tafel) S. 8 u. 17. [Roscher.]

Oreibasos (Ὀρείβασος), Name eines Hundes des Aktaion: *Ov. Met.* 3, 210. *Hygin. f.* 181. [Roscher.]

Oreibates, Beiname des Pan (s. d.): *Anth. Pl.* 226, 1. [Roscher.]

Oreides (Ὠρείδης), ein Waffengefährte des Bebrykerkönigs Amykos, *Ap. Rhod.* 2, 110. [Stoll.]

Oreie (Ὀρείη), eine Thespiade, von Herakles Mutter des Laomenes, *Apollod.* 2, 7, 8. [Stoll.]

Oreimachos (Ὀρείμαχος), Satyr auf einer Amphora im *Berliner Museum* nr. 1601. *C. I. G.* 4, 7463; abg. *Müller-Wieseler*[2] 2, 486. *Heydemann, Satyr- u. Bakchennamen* 24. *Kretschmer, Die griech. Vaseninschr.* 274. [Höfer.]

Oreinomos (Ὠρεινόμος), Beiname des Apollon, *Anonymus Laurentianus* in *Anecd. var.* ed. *Schoell* und *Studemund* 1, 48; vgl. Oreites, Ap. οὐρεσιφοίτης *Hy. anon. in Ap.* 16 *Abel* sowie Art. Oreioi theoi 1. *G. Meyer, Gr. Gr.* § 74 [ὄρος = dor. ὦρος]. [Höfer.]

Oreioi Theoi (Ὄρειοι Θεοί), 1) τοὺς ἐπὶ θήρᾳ ἐσπουδακότας οὐ χρὴ ἀμελεῖν τῆς Ἀρτέμιδος τῆς Ἀγροτέρας οὐδὲ Ἀπόλλωνος (vgl. τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀπόλλωνος τὸ ἐν τῷ ὄρει τῷ Μιλύᾳ, *Aristid.* 2, 451 *Dind. Petersen-Luschan, Reisen in Lykien* 175f. *Keil, Hermes* 1890, 313) οὐδὲ Πανὸς οὐδὲ Νυμφῶν οὐδὲ Ἑρμοῦ Ἐνοδίου καὶ Ἡγεμονίου, οὐδὲ ὅσοι ἄλλοι ὄρειοι θεοί, *Arrian. de venat.* 34. Im einzelnen ist der Beiname Oreios nachweisbar für — 2) Zeus in einer Weihinschrift aus der Nähe von Sidon Διὶ ὀρείῳ, *Renan, Mission de Phénicie* 397. Möglicherweise ist der Beiname Λοφείτης, den Zeus auf einer Weihinschrift aus Byzantion führt (Διὶ Λοφείτῃ, *Revue des études grecques* 10 [1897], 92. *Arch.-Epigr. Mitth.* 19 [1896], 58) mit Ὄρειος identisch; ähnlich heiſst Pan Λοφιήτης, *Anth. Pal.* 6, 79, 1. — 3) Dionysos: *Oreos* (= ὄρειος) *Liber Pater et Oreades* (= ὀρειάδες) *Nymphae appellantur, quod in montibus frequenter apparent, Festus* p. 182; vgl. *Oppian. Kyn.* 1, 24 und *Schol.*, wo der Gott Ὀρίβακχος (Ὀρόβακχος, *Passow*) heiſst nach den ihm auf Gebirgen gefeierten Orgien. — 4) Hermes, Νόμιος ὁ θεὸς καὶ ὄρειος ὁ Ἑρμῆς. *Schol. Soph. Phil.* 1459. — 5) Pan (s. d.) οὐρεῖος *Eur. Iph. T.* 1126; vgl. ὀρειάρχας, ὀρειβάτης, ὀρειώτας etc. b. *Bruchmann, Epith. deor.* S. 188. — 6) Artemis, *Luc. dial. deor.* 16, 1, wo Hera zu Latona sagt οἱ δὲ σοὶ παῖδες ἡ μὲν αὐτῶν ἀρρενικὴ πέρα τοῦ μέτρου καὶ ὄρειος. — 7) Kybele s. d. u. d. Art. Meter Bd. 2 Sp. 2849 Z. 58; Sp. 2865 Z. 55 und vor allem jetzt *Körte, Athen. Mitth.* 23 (1898), 94f.; vgl. d. A. Oraia. — 8) Demeter, s. d. A. Meter Bd. 2 Sp. 2850 Z. 41 und *Xanthos* im *Schol. Apoll. Rhod.* 2, 722, nach dem es in der Nähe des Flusses Sangarios ein Ὀρείας Δήμητρος ἱερόν gab. — 9) Νύμφαι ὄρειαι s. d. Art. Nymphen 519, 42 und *Himer. or.* 20, 2 p. 720 *Wernsdorf.* [Höfer.]

Oreios (Ὄρειος), 1) ein Kentaur, im Pholoegebirge von Herakles getötet, *Diodor* 4, 12; sein Kampf mit Herakles war an dem amykläischen Thron dargestellt, *Paus.* 3, 18, 10; s. d. A. Kentauren Bd. 2 Sp. 1046 Z. 55ff. *Lehnerdt, Arch. Zeit.* 43 (1885), 110. — 2) ein Lapithe, Sohn der thessalischen Zauberin Mykale, auf der Hochzeit des Peirithoos durch den Kentauren Gryneus getötet, *Ovid. Met.* 12, 262, s. jedoch *Roscher* s. v. Lapithen Bd. 2 Sp. 1858 Z. 29ff. — 3) Sohn der Polyphonte und eines Bären, *Ant. Lib.* 21, s. d. A. Polyphonte. — 4) Erfinder des nach ihm benannten ὀρείχαλκος (Messing), *Schol. Apoll. Rhod.* 4, 973. — 5) Diener des Midas, wie gewöhnlich angenommen wird (gegen diese Annahme s. *Ernst Kuhnert* oben s. v. Midas Bd. 2 Sp. 2965) auf einer schwarzfigurigen Schale des Ergotimos mit der Darstellung der Gefangennahme des Seilenos. *C. I. G.* 4, 8184. *Gerhard, Auserl. Vasenb.* 238, *Hörnes* in *Arch. Epigr. Mitt. aus Öst.* 2 (1878),

24 f. nr. 21 mit Litteraturangaben. *Heydemann, Satyr- u. Bakchennamen* 12 f. *Arch. Jahrbuch* 2 (1887), 113. *Buhle, Athen. Mitth.* 22 (1897), 399. — 6) Oreios als Götterbeiname s. Oreioi Theoi. — 7) Vater des Oxylos (s. d.); vgl. auch d. A. Balanos, Kraneia, Hamadryaden Bd. 1 Sp. 1827 Z. 4 ff. [Höfer.]

Oreiōtas, Beiname des Pan (s. d.): *Erykios Anth. P.* 9, 824, 2. [Roscher.]

Oreites (Ὀρείτης), Beiname des Apollon, *Anonymus Laurentianus* in *Anecd. var.* ed. *Schoell* und *Studemund* 1, 267, 47; vielleicht nach seiner Verehrung in Oreos auf Euboia benannt; vgl. jedoch Oreinomos. [Höfer.]

Oreithyia (Ὠρείθυια), **1**) Nereide, angeführt im Nereidenverzeichnis *Ilias* 18, 39 ff., wo abgesehen von Thetis 33 Nereiden aufgezählt werden, an 32. Stelle (v. 48). Daher sagt *Suidas* s. v. Ὠ. ὄνομα Νηρηΐδος· Ὅμηρος und nach Angabe der *Ilias*stelle τοῦ Βορέου ἐρωμένη. Auch *Hygin Fab. Praef.*, der dem *homerischen* Verzeichnis, soweit es reicht, gefolgt ist, führt sie unter den fünfzig Töchtern des Nereus und der Doris an derselben Stelle an, an der sie in seiner Vorlage steht, vgl. d. Ausg. von *M. Schmidt* S. 10 Z. 14—21 mit dem kritischen Apparat. Nun fehlt zwar der Name im Nereidenkatalog bei *Hesiod. Theog.* 240—265 (und bei *Apollodor* 1, 2, 7 = 1, 11 *Wagn.*, der vorwiegend mit *Hesiod* übereinstimmt), aber das hindert nicht, die *homerische* Stelle als eine alte Variante der *hesiodeischen* Aufzählung anzusehen, die vielleicht jünger als *Hesiod,* aber älter als die sonstige Überlieferung über Oreithyia ist. In beiden Verzeichnissen kommen, Thetis mitgerechnet, siebzehn Namen (Agaue, Aktaie, Doto, Dynamene, Galateia, Glauke, Kymodoke, Kymothoe, Melite, Nemertes, Nesaie, Panope, Pherusa, Proto, Speio, Thalie) übereinstimmend vor. Ferner scheint *Il.* 18, 40 Νησαίη Σπειώ τε Θόη θ᾽ Ἁλίη τε βοῶπις eine Nachbildung von *Theog.* 245 zu sein: Κυμοθόη Σπειώ τε θοή, Θαλίη τ᾽ ἐρόεσσα. Der *homerische* Nachdichter hat aus dem Adjektivum θοή eine Nereide gemacht und also ist bei ihm θ᾽ Ἁλίη zu schreiben, bei *Hesiod* ist Θαλίη dadurch geschützt, daſs sonst 51 Nereiden herauskommen würden, während v. 264 die Zahl fünfzig ausdrücklich genannt ist. Weiter stimmt *Ilias* 18, 43 Δωτώ τε Πρωτώ τε Φέρουσά τε Δυναμένη τε wörtlich überein mit *Hes. Theog.* 248, nur daſs statt Πρωτώ hier Πρωθώ (= Προωθώ) steht; *Ilias* 18, 42 hat denselben Versanfang καὶ Μελίτη und denselben Versschluſs καὶ Ἀγαύη mit *Theog.* v. 246. Dagegen unterscheidet sich *Homer* von *Hesiod* in folgendem: Bei *Hesiod* wird Doris als Gattin des Nereus von den Nereiden gesondert, während sie bei *Homer* mitten unter den Nereiden aufgezählt wird; ferner hat das *homerische* Verzeichnis abweichend von *Hesiod* folgende siebzehn Namen: Amatheia, Amphinome, Amphithoe, Apseudes, Dexamene, Halie, Iaira, Ianassa, Ianeira, Kallianassa, Kallianeira, Klymene, Limnoreia, Maira, Nemertes, Oreithyia, Thoe. Wenn also auch der *homerische* Nereidenkatalog von *Hesiod* zur einen Hälfte abhängig ist, so bewahrt er doch in der andern Hälfte der Namen seine Selbständigkeit, mag nun der Dichter die Namen selbst erfunden oder sie aus einer älteren Quelle geschöpft haben. Vgl. *O. Gruppe, Gr. Culte und Mythen* 1, 602 f. mit Anm. 1. *Hentze, Anhang zu Ameis Ilias* 18, 39 ff. (Heft 6, 132). Nun treten gerade aus der zuletzt genannten Gruppe von Namen Limnoreia und Oreithyia hervor, die wie Aktaie, Nesaie, Speio, Psamathe von den Orten hergenommen sind, an denen die Nereiden ihr Wesen treiben. Λιμνώρεια zunächst, gebildet wie ἀκρώρεια, πρυμνώρεια, παρώρεια, ὑπώρεια, aus λίμνη und ὄρος zusammengesetzt, kollektiv 'Seegebirge', bezeichnet hier als Femininum zu einem *Λιμνωρεύς (wie βασίλεια zu βασιλεύς) die Nereide, die in der See am Gebirge oder in dem Seearm haust, der sich ins Gebirge eindrängt; vgl. Bd. 2, Sp. 2052 unter dem Wort. Dies zeigt auch den Weg zur richtigen Erklärung von Ὠρείθυια. *Rapp* hat im Artikel Boreas Bd. 1, Sp. 812 Z. 60 ff. die Etymologie des Wortes behandelt, ohne zu einem befriedigenden Ergebnis zu kommen; sprachlich unmöglich ist die Erklärung von *Weizsäcker* im Artikel Nereiden Bd. 3, Sp. 215 Z. 61 ff. 'die bergehoch Daherstürmende'. Gegenüber den neueren Versuchen das Wort zu deuten behauptet sich die alte Etymologie: *Etym. M.* p. 823, 43 παρὰ τὴν ὄρει δοτικὴν καὶ τὸ θύω τὸ ὁρμῶ γίνεται ὠρείθυια, κατ᾽ ἔκτασιν τοῦ ο εἰς ω (vgl. *Eustathius* zu *Ilias* 18, 42 — p. 1130, 56. 62 und *Fick-Bechtel, Gr. Personenn.* S. 404). *Solmsen* in *Kuhns Z.* 29, 358 leitet Ὠρείθυια von einer vorauszusetzenden Form *ὦρος ab, die zu ὄρος in dem gleichen Ablautsverhältnis steht wie βένθος: βάθος, πένθος: πάθος. Demnach erkläre ich die Nereide Ὠρείθυια als die am Gebirge (ὄρει Dat. des Ortes) aufschäumende, tosende Welle; vgl. *Il.* 21, 234; 23, 230. *G. Loeschcke, Boreas und Oreithyia am Kypseloskasten* S. 3 ff. hat es sehr wahrscheinlich gemacht, daſs diese älteste Darstellung vom Raube der Oreithyia durch Boreas sich nicht auf die attische Lokalsage, sondern auf eine ältere ionische Sage beziehe, in der Oreithyia noch die Nereide, 'das Meermädchen' war, und er sieht in dieser Sagenform den Ausdruck für ein die Phantasie der ionischen Insel- und Küstenbevölkerung beschäftigendes Schauspiel, für das Spiel des Windes mit den Wellen.

Aber so richtig dies im allgemeinen ist, so bleibt doch die Frage, wie es kommt, daſs Boreas gerade die Oreithyia raubt. Ich glaube, die Sage hat in Oreithyia eine bestimmte Naturerscheinung verkörpert, die unter gewissen Umständen an bestimmten Küsten des ägäischen Meeres beobachtet wurde. An der gebirgigen Südküste Attikas z. B. müssen bei starkem Süd- oder Südwestwind (χειμερίῳ νότῳ *Soph. Ant.* 335) die Wellen zu beträchtlicher Höhe emporsteigen; aufsteigend, zerschellend, zurücksinkend, wiederholen sie unablässig ihr gespenstisches Spiel. Infolge der starken Brandung ziehen die Wasserdünste beim Wehen des Südwindes als Nebel oder Gewölk die Berge hinauf und über das Gebirge hin; ge-

rade der Südwind hüllt nach *Ilias* 3, 10 ff. die Berge in dicke Nebel ein. Trifft es nun, daſs der Süd plötzlich in einen kräftigen Nord oder Nordost (= Boreas) umspringt (*Neumann-Partsch, Phys. Geogr. v. Griechenland* 112 f. *Roscher, Kynanthropie* 83), so fegt dieser mit einem Male Nebel, Gewölk und die hochbrandenden Wellen hinweg; Boreas raubt oder entführt die Oreithyia. Und damit, meine ich, erklärt sich auch der Übergang aus der Nereide in die Nebel- und Wolkenjungfrau und schlieſslich in die Nymphe des attischen Landes überhaupt. Vgl. den Artikel Nereiden Bd. 3 Sp. 211 Z. 59 ff. und besonders Sp. 237 Z. 20 ff. — Ob aus Stellen, wie *Servius Aen.* 10, 350 (*Zetus et Calais*) *filii Boreae et Orithyiae nymphae fuerunt*, und aus *Suidas* unter d. W., an denen Oreithyia nicht ausdrücklich Tochter des Erechtheus genannt wird, geschlossen werden darf, hier werde sie absichtlich als Nymphe oder Nereide bezeichnet, muſs bei der Art dieser späten Zeugnisse dahingestellt bleiben. *Vergil. Aen.* 12, 83 spricht von Rossen, die O. dem Ahnherrn des Turnus, Pilumnus, geschenkt hat (*Pilumno quos ipsa decus dedit Orithyia*), und bei *Quintus Sm.* 1, 168 reitet Penthesilea ein Pferd *τόν οἱ ἄλοχος Βορέαο ὤπασεν Ὠρείθυια πάρος Θρήκηνδε κιούσῃ.**) Wenn diese Stellen auch auf alexandrinische Vorbilder zurückgehen sollten, so ist doch wohl in ihnen ein Anklang an die alte Symbolik übrig geblieben, von der *Loeschcke, Boreas u. Oreithyia* S. 3 f. spricht. O., die Gattin des B., ist ursprünglich selbst eine Nereide, d. h. eine Personifikation der Wellen, mit denen der Nordwind buhlt und unsterbliche Rosse erzeugt, *Il.* 20, 221 ff.

2) Oreithyia, Tochter des Königs Erechtheus von Athen, vgl. Bd. 1 Sp. 1297 Z. 54 ff. Zu den dort angeführten Stellen ist hinzuzufügen: *Sophokles Ant.* 981 mit dem *Scholion: Βορέας κῆδος συνῆψε τοῖς Ἀθηναίοις ἁρπάσας Ὠρείθυιαν τὴν Ἐρεχθέως, ἐξ ἧς ἔσχε Ζήτην καὶ Κάλαϊν καὶ Κλεοπάτραν, Herodot* 7, 189, *Apoll. Rh.* 1, 212 ff., *Hygin. f.* 14, *Vergil. Georg.* 4, 463 f. mit den *Interpr. Maii* (Ausg. *Lion* 2, 345), *Apollod.* 3, 15, 1. 2 = 3, 196. 199 *Wagn.*, *Myth. Vat.* 2, 142. Das für unsere Sage wichtige *Scholion* zu *Apoll. Rh.* 1, 211 enthält auffallenderweise zwei widersprechende Angaben, zuerst nennt es O. die Tochter des Erechtheus, sodann neben der Kreusa und Prokris die Tochter des Kekrops, und da gleich darauf als ihre Kinder Chione, Chthonia, Kleopatra, Zetes und Kalais angegeben werden, ist zweifellos hier nicht von zwei verschiedenen Oreithyien die Rede. Leider fügt das *Scholion* nicht hinzu, auf wen diese Nachricht zurückgeht. Jedenfalls war die Sage, O. sei des Erechtheus Tochter, die verbreitetere: das folgt auch aus *Herodot* 7, 189, der sie mit dem Zusatz einführt *κατὰ τὸν Ἑλλήνων λόγον*, also als die allgemein hellenische. Aber auch die ältere Sage ist sie, denn die Auffassung, die *von Duhn* (*Bemerkungen zur Würzb. Philologenvers. in Karlsruhe* 1882 S. 122) und *Loeschcke* a. a. O. S. 2 f. vertreten, Erechtheus sei dem Poseidon gleichzusetzen und Poseidon Erechtheus ein innerhalb des ionischen Stammes in älterer Zeit verbreiteter Name des Gottes gewesen, halte ich für richtig. Allerdings kommen wir damit in eine Zeit, die älter ist als die *homerischen* Stellen *Il.* 2, 547 und *Od.* 7, 81. Aber ich vermute, Nereus und Erechtheus sind bei den Ioniern sehr alte Beinamen Poseidons gewesen, Nereus für den Gott der gefriedeten See, daher die Nereiden in ihren Namen die freundlichen Eigenschaften des ruhigen Elementes verkörpern, dagegen Erechtheus der Gott des erregten Meeres, dessen Tochter *Ὠρείθυια* darin ihrem Vater gleicht und deshalb in der freundlichen Schar der Nereiden allein steht, vgl. Bd. 3 Sp. 215 Z. 57 ff. Das Verbum *ἐρέχθειν* hat sich an drei Stellen in den *homerischen* Gedichten erhalten, *Il.* 23, 317 in eigentlicher Bedeutung, *Od.* 5, 83 (157), *Hymnus auf Apollo* 358 in übertragener. Diese Bedeutung liegt auch noch in Erechtheus zu Tage; es ist der Gott, der die Küsten von Hellas zerrissen und zerschlagen hat. Wo trat diese Gewalt Poseidons mehr zu Tage als an der Südküste Attikas, wo Salamis, als am Euripos, wo Euböa einst vom Festland losgerissen worden war, als auf den Inseln des ägäischen Meeres und an der Küste Kleinasiens? Und hier hatten gerade die Ionier ihre Sitze. Nereus ist im Laufe der Zeiten zu einem Nebengott neben Poseidon herabgesunken, Erechtheus ist unter dem Einfluſs des übermächtigen Athenakultus in Athen zu einem Gotte zweiten Ranges und zum alten Landeskönig geworden, der neben der Athene Polias auf der Akropolis Opfer erhielt. Vieles erinnert an seine alte Bedeutung, z. B. der *Ποσειδῶν Ἐρεχθεύς Apollod.* 3, 15, 1 = 3, 196 *Wagn.* und die *θάλασσα Ἐρεχθηΐς Apoll.* 3, 14, 1. 2 = 3, 177 f. *Wagn.*, vgl. insbesondere *Usener, Götternamen* S. 139. 140 mit Anm. 46 (dessen etymologische Erklärung des Namens ich nicht für richtig halte)**). Wie Erechtheus aus dem Gott des Meeres zum Heros und König des Landes wurde, so wurde Oreithyia aus der Nereide zur Nebel- und Wolkenjungfrau und schlieſslich zur Königstochter. *Ὠρείθυια = ἡ ἐν ὄρει θύουσα* ist der im Gebirge oder auf dem Berge „dampfende und wogende" Nebel und das Gewölk, das sich aus ihm bildet; sie ist demnach der *Νεφέλη* verwandt, und merkwürdig ist die Parallele, wie die Kinder der Nephele von Ino und die Tochter und die Enkel der Oreithyia von Idaia zu leiden haben; vgl. die Artikel *Kleopatra* und *Nephele.* Man beachte auch, wie ihre Entführung durch Boreas der Örtlichkeit nach immer weiter von der Meeresküste ins Innere des Landes verlegt wird. Der Ort der Entführung ist 1. die Akro-

*) Nach *Nonnus Dionys.* 37, 160 f. schenkte Boreas die Rosse Xanthos und Podagre für den Raub der Oreithyia dem Erechtheus.

**) Weitere Belege giebt *Preller-Robert, Gr. M.* 1, 203 Anm. 2. Die Ansicht *Ermatingers* (*Die attische Autochthonensage* S. 61 f.), Poseidon-Erechtheus sei eine spätere Bildung, und Erechtheus sei mit Erichthonios identisch, halte ich für unrichtig.

polis von Athen nach *Akusilaos* b. *Schol. Od.* 14, 533 (auf der Akropolis die *θάλασσα Ἐρεχθηΐς*; vgl. *Bursian, Geogr.* 1, 318); 2. der Areopag nach *Plato Phaidr.* 229 *D**) (am Fufs des Areopags eine Quelle oder Wasserlache; vgl. *Vischer, Erinnerungen* 2. Aufl. 118); 3. ein Hügel am Ilissos östlich von Athen unfern des Tempels der Artemis Agraia (vgl. *Bursian, Geogr.* 1, 321) nach *Plato Phaidr.* 229 B f. Dafs es sich um einen Abhang am Ilissos handelte, schliefse ich aus der Erklärung des Sokrates *φαίην αὐτὴν πνεῦμα Βορέου κατὰ τῶν πλησίον πετρῶν σὺν Φαρμακείᾳ παίζουσαν ὦσαι*; sie spielte also dort mit Pharmakeia, der Nymphe einer benachbarten Quelle; 4. der Brilessos (= Pentelikos) nordöstlich von Athen nach *Simonides, Schol. Apoll. Rh.* 1, 211; 5. die Quellen des Kephisos, die am südwestlichen Abhang des Brilessos entspringen (vgl. *Bursian, Geogr.* 1, 256), nach *Choirilos, Schol. Apoll. Rh.* 1, 211. Die Angabe des *Choirilos* fällt demnach mit der des *Simonides* zusammen. — Die Überlieferung des Logographen *Akusilaos* enthält trotz der rationalistischen Einkleidung Züge, die auf das ursprüngliche Wesen der Oreithyia hindeuten: das Aufsteigen auf den Burgfelsen, während eigentlich Erechtheus als König auf der Burg wohnt, das Opfer, das sie im Tempel der Athena und ihres Vaters vollzieht, in welchem sich die geheimnisvolle Salzwasserquelle befindet, ihre ungewöhnliche Schönheit, die den Seejungfrauen eigentümlich ist, ihre Entführung von der Höhe des Burgfelsens. Dafs dann die Lokalsage und der Lokalpatriotismus auch noch andere Stellen in und bei Athen als Orte bezeichnete, an denen der Raub stattgefunden hatte, ist leicht erklärlich; es sind Orte gewesen, wo vorhandene Quellen, Lachen oder Wasserläufe unter geeigneten Temperaturverhältnissen die Bildung von Nebel begünstigten. Am häufigsten genannt wird der Ilissos**); der erste, der ihn nennt, ist *Plato* a. a. O., die übrigen Stellen vgl. bei *Welcker, Alte Denkm.* 3, 148 f. und bei *Pape-Benseler* unter *Ὠρείθυια*. Dazu beigetragen haben mag die Lieblichkeit und der Wasserreichtum der dortigen Gegend, sodann hatten die Athener nach 480 dem Boreas ein Heiligtum am Ilissos geweiht; denn zu ihm hatten sie, als sie mit ihrer Flotte bei Artemision lagen, gebetet, gehorsam der Weisung des delphischen Gottes, sie sollten 'den Schwiegersohn' als Helfer anrufen, und der Angerufene hatte ihnen geholfen, vgl. *Herodot* 7, 189. Hieraus folgt, dafs die Sage, Boreas habe die Tochter des Erechtheus entführt und zu seiner Gattin gemacht, schon sehr geraume Zeit vor den Perserkriegen in Athen fest eingebürgert gewesen sein mufs; durch das Orakel erhielt aber der Volksglaube eine höhere Weihe und eine sichere Bestätigung, und so mag es gekommen sein, dafs die Sage nun eine allgemein hellenische wurde. Auch das läfst sich annehmen, dafs Erechtheus schon lange vor den Perserkriegen als alter Landeskönig galt, aber eine bestimmte Stelle in der Königsreihe hat er erst durch die Logographen erhalten; und die Willkürlichkeit, ohne die es bei solcher Geschichtsklitterung nicht abgeht, erklärt es, warum in Betreff des Kekrops und des Erechtheus in der Überlieferung eine so heillose Verwirrung herrscht; vgl. Artikel *Kekrops* Bd. 2 S. 1015. Diese Verwirrung zeigt sich auch in dem *Scholion* zu *Apoll. Rh.* 1, 211, wo in Widerspruch zum vorher Gesagten zuletzt Oreithyia Tochter des Kekrops genannt wird. *Welcker, Alte Denkm.* 3, 160 Anm. 40 nimmt an, dort sei *Κέκροπος* nur aus Versehen statt *Ἐρεχθέως* geschrieben; daher sei im *Cod. Paris.* korrigiert: *Κέκροπος ἢ Ἐρεχθέως*. Anders urteilt hierüber *Wernicke* bei *Pauly-Wissowa* unter *Boreas* Bd. 3 Sp. 728 Z. 55, ob richtig?

Das Weitere s. in dem Artikel *Boreas* von *Rapp* Bd. 1 Sp. 806 Z. 62 ff. 809 ff. Neuerdings hat *Wernicke* bei *Pauly-Wissowa* Bd. 3 unter Boreas die Sage behandelt; über die Kinder der Oreithyia und des Boreas vgl. den Artikel *Boreaden* von *Rapp* Bd. 1 Sp. 797 ff. 802 f., aufserdem *Kleopatra* **1)** Bd. 2 Sp. 1223, *Chione* 1) Bd. 1 Sp. 895, *Haimos* **1)** Bd. 1 Sp. 1816.

Über die erhaltenen Kunstdarstellungen des Raubes der Oreithyia giebt jetzt in übersichtlicher Anordnung die umfassendste Übersicht *Wernicke* a. a. O. Sp. 727 ff.; dort werden 34 Vasenbilder (früher 25) aufgezählt; solche, die Boreas in der Verfolgung begriffen darstellen, 26; solche, auf denen Boreas die Jungfrau ergriffen hat und mit sich fortträgt, 8. Von beiden Arten der Darstellung hat *Rapp* Bd. 1 Sp. 806 ff. Beispiele gegeben. Gewöhnlich sind die beim Raube anwesenden Gefährtinnen als fliehend dargestellt (vgl. Bd. 1 Sp. 809), aber das Bild der Münchener Vase (N. 376), von dem *Baumeister, Denkm.* 1 S. 352 (bei *Wernicke* a. a. O. n. 28) das Hauptstück nach *Nouvelles Annales publ. par la Section française* Tom. 2 (1838) p. 358 ff. pl. 22, 23 giebt, zeigt links von Boreas, der die Oreithyia umschlungen hält und fortträgt, Herse, die mit ausgestreckten Armen der Geraubten nacheilt, als wolle sie diese festhalten, während Oreithyia ihr den rechten Arm entgegenstreckt, als wolle sie sich festhalten lassen, und den linken empor hält. Ebenso sind auf dem Berliner Vasenbild (*Gerhard, Etr. und Camp. Vasenbild.* Taf. 26—29), von dem Bd. 1 Sp. 806 die Gruppe des Boreas und der O. abgebildet ist (bei *Wernicke* n. 27), die beiden Gefährtinnen, wohl Herse und Pandrosos, von denen die eine hinter, die andere vor der Geraubten herläuft, bestrebt, Oreithyia zurückzuhalten; vgl. *Welcker, Alte Denkm.* 3, 173. Oreithyia streckt hier beide Arme gradaus der Nacheilenden entgegen, ihr Oberkörper ist völlig zurückgewendet, während im Widerspruch dazu die unter ihrem Kleid hervorsehenden Füfse nach vorn gerichtet sind. Auch sonst hat die Berliner Vase abweichende Züge,

*) An der Echtheit der Überlieferung ist, wie mir *O. Immisch* mitteilt, nicht zu zweifeln.

**) *Orpheus Argon.* v. 218 ff. heifst es sogar, Oreithyia habe sich am Ilissos dem Boreas in Liebe gesellt: *οὓς τέκ' Ἐρεχθῆος θείου κλυτὴ Ὠρείθυια | Ἰλισσοῦ παρὰ χεῦμα θεοῦ φιλότητι μιγεῖσα.*

z. B. Flügel sind in eigentümlicher Weise an den Füſsen des Boreas befestigt, die Spitze einer Schwertscheide ragt unter dem Gewand des Gottes hervor. Im übrigen zeigen beide Vasenbilder eine so groſse Übereinstimmung, daſs sie für freie Wiederholungen einer und derselben Vorlage gelten können. Beide enthalten acht Personen in zwei Gruppen geteilt; auf der Münchener Vase sind alle Personen inschriftlich bezeichnet (auf der Berliner V. nur Boreas und Oreithyia), die eine Gruppe, von links nach rechts: Herse, Oreithyia, Boreas, Pandrosos, die andere Kekrops, ein Weib ihm zugewendet — der Name Aphyas bis jetzt unerklärt, vgl. *Welcker, A. D.* 3, 168. 171 —*), Aglauros, die bittend den Bart des Erechtheus faſst. Die eine Gruppe stellt also den Raub der Oreithyia dar, den vergeblich Herse zu hindern sucht, während Pandrosos eilt, die Kunde dem Erechtheus zu bringen; in der andern Gruppe begütigt bittend Aglauros den über die That entrüsteten Erechtheus, so nach *Welcker* a. a. O. 174 ff. Der Umstand, daſs Aglauros vor dem sitzenden, das königliche Scepter haltenden Erechtheus steht, daſs Kekrops mit seiner Gattin (?) anwesend ist, daſs die eine Tochter des Kekrops die Geraubte zurückzuhalten sucht, die andere, um Hilfe zu holen, davoneilt, spricht dafür, daſs nach der Auffassung des Künstlers der Raub auf der Akropolis vor sich ging, und zwar in der Nähe der Königsburg. *Welcker* weist wiederholt darauf hin, daſs *Aischylos* in der *Oreithyia* (vgl. *Nauck, Tr. Gr. Fr.* ed. 2 p. 89) und *Sophokles* (*Nauck, Tr. Gr. Fr.* p. 297 fr. 701; vgl. p. 333 fr. 870) denselben Stoff, den das Vasenbild zeigt, behandelt haben, und wenn er es auch nicht ausspricht, so scheint er es doch für möglich zu halten, daſs die Darstellung des Bildes von der Tragödie des *Aischylos* beeinfluſst sei. Was wäre auch natürlicher, als daſs der Dichter sich als Scene der Tragödie den Platz vor der alten Königsburg gedacht habe? Wie dem aber auch sein möge, die beiden Vasenbilder, die ihrem Stil nach in das erste Drittel des 5. Jahrhunderts gehören, bestätigen die Angabe des Logographen Akusilaos; sie sind demnach wichtige Quellen für diese Sage, mindestens älter als die Schriftstellerei des *Hellanikos*, dem wir wohl die attische Königsliste verdanken. Erechtheus erscheint auf ihnen als der ältere, Kekrops als der jüngere; ob sich der Maler den Kekrops als Sohn des Erechtheus gedacht hat, muſs dahin gestellt bleiben; er stellt die beiden Heroen, die mit der Geschichte des Burgfelsens eng verbunden sind, neben einander, beide mit dem königlichen Stabe geschmückt, aber doch den Erechtheus als den älteren, der auf dem Throne sitzt, der gebeten wird, den das Schicksal der Oreithyia zunächst angeht; nach der Auffassung des Bildes ist Oreithyia seine Tochter, die Ἐρεχθηΐς (vgl. *Apoll. Rh.* 1, 212). An und für sich hat er mit Kekrops nichts zu thun, denn er ist der Vertreter des Poseidonkultus auf der Burg, Kekrops gehört samt seinen drei Töchtern in die Legende des Athenatempels. Indessen eine so alte und so bedeutende Darstellung des Mythus konnte in späterer Zeit den Glauben erwecken, die drei um Oreithyia so sehr besorgten Gefährtinnen seien ihre Schwestern, demnach Kekrops ihr Vater. So möchte ich die sonst allein stehende Notiz des *Scholiasten* zu *Ap. Rh.* 1, 211 erklären, im Gegensatz zu *Wernicke, Pauly-Wissowa* 3 Sp. 728 Z. 55 ff. — Übrigens ist zu den von *Wernicke* a. a. O. aufgezählten Vasenbildern nachzutragen ein Krater im *Ashmolean Museum*, über den *P. Gardner* (*Journal of Hellenic Studies* vol. 18, 1898 S. 136 ff. mit Pl. 6) Mitteilung gemacht hat. Die Darstellung weicht stark von allen bisher bekannten ab. Auf der Vorderseite (von rechts gerechnet) erscheint Boreas bärtig, mit phrygischer Mütze, Ärmelchiton, Chlamys und hohen Stiefeln bekleidet; er ergreift am Haar und am rechten Arm Oreithyia, die sich heftig zu Boden geworfen hat und die Hände bittend zu einer reich gekleideten Frau erhebt, die auf einem Felsen sitzt, das Haar in einem Schleier, mit Ober- und Untergewand angethan. Neben dieser Gestalt erhebt sich ein geflügelter Eros, als ob er sich soeben gleichfalls auf einen Felsen niederlassen wollte, mit beiden Händen einen weiſsen Gegenstand (Kranz oder Binde) haltend. Hinter der sitzenden Frau steht eine zweite, das Haar mit einer Sphendone geschmückt, mit der linken Hand das Ende ihres Schleiers weit abhaltend. Hinter dem Boreas steht nach rechts gerichtet sein Roſs, offenbar um den wilden Reiter mit seinem Raube davonzutragen. *Gardner* will die beiden Frauengestalten für Aphrodite und Peitho halten (?); er setzt den Krater ins 4. Jahrhundert. *Furtwängler, Meisterw.* 235 nimmt an, daſs auf der rechten Seite des Parthenonwestgiebels Erechtheus mit seinen drei Töchtern dargestellt gewesen sei im Gegensatz zu Kekrops auf der linken Seite. Und zwar hält er die zunächst hinter der Wagenlenkerin des Poseidon sitzende Gestalt für Oreithyia in 'sturmdurchwehtem' Gewande, neben ihr ihre beiden Kinder Zetes und Kalais; darauf folgt Kreusa, in deren Schoſse Ion sitzt, zuletzt die jüngste Tochter (Chthonia), die sich ängstlich an Erechtheus anschmiegt. Dieser Deutung haben widersprochen *A. H. Smith* (*Journ. of Hell. stud.* 13 (1892) S. 91 und *Gruppe* in *Bursians Jahresberichten* 1895, 3 S. 224; vgl. *Ermatinger, Die attische Autochthonensage* (Berl. 1897) S. 87 f. mit Anm. 49.

3) Oreithyia, Tochter des Kekrops, Gemahlin des Makedon und von ihm Mutter des Europos, des Heros Eponymos der gleichnamigen Stadt in Makedonien, *Stephanus v. B.* unter Εὐρωπός; vgl. die Artikel *Europos* und *Makedon* 2. Bei *Hesiod fr.* 23 nach *Kinkel, Ep. Gr. Fr.* S. 95 (aus *Constant. Porphyr. de them.* p. 22 ed. *Paris.*) heiſst Makedon Sohn des Zeus und der Thyia; diese Thyia veranlaſste wohl, daſs ihm Oreithyia zur Gattin gegeben wurde.

4) Oreithyia, Name einer Bakchantin (Ὀρειθύα) auf einer rotfigurigen Vase des Pamphaios im Brit. Mus.; vgl. *C. I. Gr.* 4, 8277.

*) *Furtwängler, Meisterwerke* S. 235 A. 4 liest jetzt καλός.

Gerhard, Auserl. Vasenb. 2, tab. 115. *Heydemann, Satyr- u. Bakchennamen* p. 31.

Was die Schreibung des Namens anlangt, so kommt auf attischen Inschriften nur die Form Ὠρείϑυα vor, vgl. *Meisterhans, Grammatik der att. Inschr.* 47 mit Anm. 412. [Wörner.]

Oreithyia (Ὠρείϑυια), **5**) Amazonenkönigin neben Antiope *Iustin.* 2, 4; vgl. *Q. Smyrn.* 1, 168. *Mythogr. Vatic.* 1, 26; vgl. Otrere. [Klügmann.]

Oresbios (Ὀρέσβιος), **1**) Boioterfürst aus Hyle, fällt im Kampfe mit Hektor, *Hom. Il.* 5, 707. *Tzetz. Hom.* 100. *Dümmler* bei *Studniczka, Kyrene* 198. — **2**) Troer, Sohn des Proteus und der Panakeia, von Odysseus getötet, *Quint. Smyrn.* 3, 303. — **3**) S. Oresibios. [Höfer.]

Oresibios (Ὀρεσίβιος). Bei *Eustath.* ad *Dionys. Per.* 322 *Μυσοὶ ὀνομάζονται ἢ ἀπὸ Μυσοῦ τοῦ Διὸς ἢ ἀπὸ ἑτέρου Μυσοῦ υἱοῦ Ἀργανϑώνης τῆς γενναίας τῆς ὀρεσιβίου* ist vielleicht mit *Valckenaer, Diatribe* p. 104b Ὀρεσιβίου als Eigennamen (= Oresbios) zu fassen, wenn nicht vielleicht auch ein Dichterfragment in den Worten *γενναίας* und *ὀρεσιβίου* (dann wohl *ὀρεσσιβίου*) enthalten ist. [Höfer.]

Oresinios (Ὀρεσίνιος), ein in Eleusis verehrter *ἥρως ἰατρός*, *Bekker, Anecd.* 263, 11 u. *Usener, Göttern.* 150, 9; vgl. zu den Heilheroen Bd. 1 Sp. 2482 Z. 27ff. und den Artikel Iatros. [Höfer.]

Orestes (Ὀρέστης), **1**) Sohn des Agamemnon — *Ἀγαμεμνονίδης* (*Hom.*, *Od.* 1, 30. Orakel bei *Herod.* 1, 67 = *Anth. Pal.* 14, 78. *Eustath.* ad *Dion. Per.* 680. *Iuven.* 8, 215); *παῖς Ἀγαμεμνονίδης* (*Soph. El.* 181); *Ἀγαμεμνόνιος παῖς* (*Eur. Or.* 838); *Ἀγαμεμνόνιος κέλωρ* (*Eur. Andr.* 1034); Agamemnonius Orestes (*Verg. Aen.* 4, 471) — und der Klytaimestra (*Hom. Il.* 9, 142 vgl. 1, 113 u. s. w.). — Dafs *Κλυταιμήστρα*, nicht *Κλυταιμνήστρα* die richtige Form ist, wird aufser den in diesem Lexikon, s. v. Klytaim(n)estra Bd. 2 Sp. 1230f., angeführten Stellen bestätigt durch die steinerne Theaterinschrift von der Agora in Magnesia am Maiandros, auf der ein Drama *Κλυταιμήστρα* des Ephesiers *Polemaios* erwähnt wird, *Athen. Mitth.* 19 (1894), 97. 99; auch auf einem zweiten Exemplar des s. v. Klytaim(n)estra Bd. 2 Sp. 1231, 5ff. erwähnten Boiotischen Skyphos findet sich fünfmal die Inschrift *Κλυταιμήστρα*, *Robert, Homerische Becher* (50. *Berliner Winckelmannsprogr.*) 51. 52. 55. 56. 57; ferner steht Clitemestra im *Schol. Ov. Ibis* 354 ed. *Ellis*. Die Bedenken, die *v. Wilamowitz, Comment. grammat.* 4, 11 und *Ludwich, Ind. lect. Königsberg* 1893/94 gegen die richtige Form Klytaimestra geäufsert hatten, sind beseitigt durch *Vitelli, Studi Italiani di Filol. class.* 1 (1893), 239f. und *S. Reiter, Zeitschr. für die österr. Gymnas.* 46 (1895), 289ff. Vgl. auch *Stolz, Wiener Studien* 12 (1890), 31—35; *v. Wilamowitz, Aischylos Orestie* schreibt jetzt auch Klytaimestra. — Nur der Vollständigkeit wegen sei erwähnt, dafs Orestes nach *Servius* ad *Verg. Aen.* 11, 268 ein Sohn des Menelaos und der Helena gewesen sein und nach den *γραμματικοὶ* bei *Plut. de Pyth. orac.* 14 früher Ἀχαιός (doch wohl Ethnikon, vgl. *Thrämer, Pergamos* 41. 81) geheifsen haben soll. Nach *Ptolem. nov. hist.* 3 *Mythogr. Westermann* p. 188 schliefslich ist er am Feste der Demeter Erinys geboren, eine Erfindung, die auf sein späteres mit den Erinyen verbundenes Schicksal hinweisen soll.

Orestes bei Homer und im ältern Epos.

In der *Ilias* (9, 142) sagt Agamemnon vor Troja, er wolle den Achilleus zum Schwiegersohne nehmen und ihn ehren *ἶσον Ὀρέστῃ, ὅς μοι τηλύγετος τρέφεται ϑαλίῃ ἔνι πολλῇ*. In den von manchen für unecht erklärten Versen der spätern Nekyia (*Od.* 11, 452 f.) erzählt die Psyche des Agamemnon dem Odysseus *ἡ δ' ἐμὴ οὐδέ περ υἷος ἐνιπλησϑῆναι ἄκοιτις ὀφϑαλμοῖσιν ἔασε· πάρος δέ με πέφνε καὶ αὐτόν.* Darnach ist anzunehmen, dafs bei der Rückkehr und Ermordung des Agamemnon Orestes sich nach dem Dichter der Nekyia noch im Elternhaus befand, oder dafs wenigstens Klytaimestra ihrem Gatten auf seine Frage nach Orestes dies vorgespiegelt hat. Von einer Abwesenheit des Orestes berichtet *Od.* 1, 40 f. *ἐκ γὰρ Ὀρέσταο τίσις ἔσσεται Ἀτρεΐδαο, ὁππότ' ἂν ἡβήσῃ τε καὶ ἧς ἱμείρεται αἴης*, und auch in der Erzählung der Nekyia fragt Agamemnon den Odysseus (*Od.* 11, 458ff.), ob er vielleicht gehört habe, ob sich Orestes in Orchomenos oder Pylos oder bei Menelaos in Sparta aufhalte. War wirklich Orestes bei Agamemnons Ermordung noch in Mykenai, so hat er, nach Agamemnons Annahme, nach der Blutthat zu seiner Sicherheit seine Heimat verlassen. Über den Ort seines Aufenthaltes berichtet *Od.* 3, 307: Im achten Jahre nach des Vaters Ermordung *ἤλυϑε δῖος Ὀρέστης ἂψ ἀπ' Ἀϑηνάων*. So oder vielmehr *ἀπ' Ἀϑηναίης* (vgl. *Od.* 7, 80) las noch nach dem *Schol. Od.* 3, 307 *Aristarch*, während *Zenodot* las *ἀπὸ Φωκήων* nach der spätern allgemeinen Annahme, dafs Orestes bei Strophios (s. unten) erzogen worden sei. Welche dieser Lesarten die echte ist oder ob beide nicht vielmehr nur Konjekturen für die verdrängte ursprüngliche sind, läfst sich nicht entscheiden, *Düntzer, De Zenod.* 104. *Nitzsch, Beiträge zur Gesch. der ep. Poes.* 196, 86. *O. Müller, Eumeniden* 132. *Keck, Aesch. Agamemnon* 2. *Schneidewin* u. *Nauck, Soph. Elektra*[7] 6. *Wecklein, Aischylos Orestie* 2, 1. *Seeliger, Die Überlieferung der griech. Heldensage bei Stesichoros* 18, 2. 23. *Thrämer, Pergamos* 110, 1. Nach *Th. Zielinski, Die Orestessage und die Rechtfertigungsidee, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert.* 2 (1899), 169, 178 ist die Lesart *ἀπ' Ἀϑηνάων* eine auf Wunsch des Peisistratos im attischen Homer vorgenommene Korrektur. Zwischen beiden Lesarten scheint *Dictys* 6, 3 zu vermitteln, der den Orestes von Kreta (s. unten) nach Athen, von da zu Strophios kommen läfst. Die *Odyssee* erwähnt ausdrücklich nur die Rache an Aigisthos, eine That, die von den Göttern selbst als rühmlich gepriesen wird, 1, 40. 298ff. 3, 198. 4, 546f. Viel umstritten ist 3, 307 f.: (Orestes) *κατὰ δ' ἔκτανε πατροφονῆα*, (308:) *Αἴγισϑον δολόμητιν, ὅ οἱ πατέρα κλυτὸν*

ἔκτα (309:) ἦ τοι ὁ τὸν κτείνας δαίνυ τάφον Ἀργείοισιν (310:) μητρός τε στυγερῆς καὶ ἀνάλκιδος Αἰγίσθοιο. Nach dem *Schol.* 309. 310 fehlten diese Verse in einigen Ausgaben, und *Aristarch* bemerkte, es werde durch diese Verse angedeutet, dafs Klytaimestra zusammen mit Aigisthos umgekommen sei, ob aber auch sie durch Orestes gefallen sei, sei unklar; denn auch den Tod der Eriphyle durch die Hand des Alkmaion kenne *Homer* nicht, und ein anderes *Scholion* versichert bestimmt: οὐκ οἶδεν ὁ ποιητὴς τὸν Κλυταιμήστρας ὑπὸ τοῦ παιδὸς μόρον, während ein anderes das Gegenteil behauptet: φείδεται διὰ τούτων τοῦ Ὀρέστου. τὸ μὲν γὰρ εὐφημότερον εἶπεν, ὅτι ἔθαψε τὴν μητέρα, τὸν δὲ θάνατον παρεσιώπησεν. Nach *v. Wilamowitz* (*Homer. Untersuchungen* 155, 15), dem *Seeliger* und *Wecklein* a. a. O. zustimmen, ist v. 310 zwar bereits von den Tragikern vorgefunden worden — *Sophokles* hat nach *v. Wilamowitz, Hermes* 18 (1883), 237 und *Crusius* bei *Ersch* und *Gruber* u. Klytaimestra 254, 18 aus diesem Verse den Muttermord herausgelesen —, gehört aber nicht in die Telemachie. *Welcker*, *Der epische Cyclus* 1, 298, 471, dessen Standpunkt *E. Kahle* (*Fabulae, quae de caede Agamemnonis et vindicta Orestis feruntur apud Graecorum poetas, quomodo inter se differant*, Progr. Allenstein 1880, 5), *Schlie* (a. a. O. 165 f.; vgl. auch *Seeliger* a. a. O. 18. *Hüttemann, Die Poesie der Orestessage* 1, 5). *Th. Zielinski* a. a. O. 92. 98; vgl. 86. 91. 169. teilen, nimmt an, dafs *Homer* den Muttermord des Orestes kannte. „Da eine solche Hauptsache, wie der Mord der Klytaimestra, nicht als irgend etwas zufälliges irgend einer namenlosen Nebenperson zugeschoben werden kann, so ist es vollkommen klar, dafs *Homer* von dem Muttermorde des Orestes wufste. Ein so bestimmter Typus liegt in gewissen altgriechischen Sagen, dafs man ebenso gut zweifeln dürfte, ob lebendigen Organismen manche Teile erst später von aufsen angewachsen seien, als dafs in jenen gewisse Punkte nicht in ursprünglichem Zusammenhange unter einander stünden.“ Anders urteilt *Robert, Bild u. Lied* 163, der es für unmöglich hält, dafs *Homer* 'in solch wahrhaft frivoler Weile' über den Muttermord des Orestes hinweggegangen sein würde; nach seiner Ansicht lassen die Verse 309. 310 nur die Auffassung zu, dafs Klytaimestra aus Scham und Verzweiflung sich selbst getötet habe; die *Robert*'sche Ansicht billigen *Crusius* a. a. O. 253, 3. *M. Mayer, De Euripidis mythopoeia* 40. *Wernicke* bei *Pauly-Wissowa* s. v. Agamemnon 723, 68 ff. *Baumeister*, *Denkmäler* 1121; vgl. *Immisch, Klaros, Jahrb. f. klass. Phil.* 17 (1890), 194. Wenn aber *Robert* ein Verschweigen des Muttermordes, falls er wirklich stattgefunden hätte, für unmöglich hält, so meine ich, würde man auch eine Erwähnung des Selbstmordes der Klytaimestra erwarten, der, an die Bedeutung eines Muttermordes zwar lange nicht heranreichend, doch bemerkenswert genug wäre; ich erinnere an *Od.* 11, 278: Epikaste hat eine schreckliche That vollbracht, indem sie ihren Sohn geheiratet hat (277:) ἡ δ' ἔβη εἰς Ἀίδαο, πυλάρταο κρατεροῖο, (278:) ἁψαμένη βρόχον αἰπὺν ἀφ' ὑψηλοῖο μελάθρου, (279:) ᾧ ἄχεϊ σχομένη. Man wird zugeben, dafs hier v. 278 unbeschadet des Zusammenhanges fehlen könnte, aber der Dichter glaubte, über ihren Selbstmord nicht hinweggehen zu dürfen, — und bei Klytaimestra sollte er es gethan haben? *R. Wagner, Der Entwicklungsgang der griech. Heldensage* 8 meint freilich, dafs die dunkle Anspielung auf den Tod (Selbstmord) der Klytaimestra beweise, dafs der Dichter bei seinen Hörern die Bekanntschaft mit einer Sagenwendung voraussetze, die für die Alexandriner, die eben v. 309 für unecht erklärten, bereits ebenso verschollen gewesen sei, wie für uns. Zu einem bestimmten Resultat wird man nicht gelangen können, doch scheint mir mit *Seeliger* a. a. O. 18, 1 die Ansicht von *v. Wilamowitz, Homer. Unters.* 154, 15, dafs v. 310 der Telemachie nicht angehöre, die annehmbarste. Erst nachdem aus der schwachen, verführten Klytaimestra das thatkräftige, verbrecherische Weib geworden war, ergab sich von selbst, dafs auch sie die gerechte Rache treffen mufste. Diese Form der Sage ist für die Νόστοι des *Agias von Troizen* sicher bezeugt durch die Angabe des *Proklos* bei *Jahn, Griech. Bilderchroniken* 112 Ἀγαμέμνονος ὑπ' Αἰγίσθου καὶ Κλυταιμήστρας ἀναιρεθέντος ὑπ' Ὀρέστου καὶ Πυλάδου τιμωρία, während wir für den Inhalt des von *Athen.* 7, 281b erwähnten Gedichtes Ἀτρειδῶν κάθοδος auf unsichere Vermutungen angewiesen sind, vgl. *v. Wilamowitz, Homer. Unters.* 156 f. Sicher aber ist, dafs das alte Epos eine Verfolgung des Orestes durch die Erinyen nicht kennt (*Zielinski* a. a. O. 95) und ihn ruhmreich in Argos herrschen läfst.

Nachdem wir noch auf den grofsen Einflufs hingewiesen haben, den die Ὀρέστεια des *Stesichoros*, der angeblich die *Oresteia* des *Xanthos* stark benutzt haben soll (*Bergk, Poet. Lyr.* 3[4], 204. *Robert, Bild u. Lied* 173. *Seeliger* a. a. O. 17 f.), auf die späteren Bearbeiter des Orestesmythos ausgeübt hat (anders *v. Wilamowitz, Aischylos Orestie* 246 ff., der für *Stesichoros* und *Aischylos* die Benutzung einer gemeinsamen epischen Vorlage annimmt; vgl. auch *Zielinski* a. a. O. 98, 1), geben wir mit Hilfe der antiken Bildwerke eine zusammenhängende Darstellung der Orestessage.

Jugendzeit des Orestes bis zur Vollziehung der Rache an Aigisthos und Klytaimestra.

I. In der Telephossage. Orestes ist das jüngste (*Hygin. f.* 117) Kind und der einzige Sohn des Agamemnon und der Klytaimestra, *Hom., Il.* 9, 142 f. *Apollod. epit.* 2, 16 p. 187 *Wagner*. *Eur. Or.* 24. *Schol. Ven. Hom. Il.* 1, 7. Als die Griechen von ihrem Zuge nach Mysien und nach der Schlacht am Kaikos, in der Telephos von Achilleus verwundet wird, zurückkehren, reist ihnen Telephos nach, um sich dem Orakel zufolge seine Wunde von dem, der sie geschlagen, heilen zu lassen, wird aber von den Griechen als Feind erkannt und bedrängt und ergreift als letztes Mittel den

kleinen Orestes, mit dem er sich auf den Altar flüchtet. Diese Version der Sage hat *Overbeck*, *Heroengallerie* 398 bereits für die *Kyprien* in Anspruch genommen, obgleich die Angabe des *Proklos* (*ἔπειτα Τήλεφον κατὰ μαντείαν παραγενόμενον εἰς Ἄργος* [ungenau statt *Μυκήνας*] *ἰᾶται Ἀχιλλεύς*) sie nicht ausdrücklich bezeugt. Nach *Schol. Arist. Acharn.* 332 (*ὁ Τήλεφος κατὰ τὸν τραγῳδοποιὸν Αἰσχύλον, ἵνα τύχῃ παρὰ τοῖς Ἕλλησι σωτηρίας, τὸν Ὀρέστην εἶχε συλλαβών*) wäre es *Aischylos* gewesen, auf den diese Episode zurückgeht; aber *v. Wilamowitz*, dem *Robert, Bild u. Lied* 147 beistimmt, tilgt in dem *Aristophanesscholion* den Namen *Αἰσχύλον* und versteht unter dem *τραγῳδοποιός* den *Euripides*, auf den wohl die Erzählung bei *Hygin. f.* 101 (*Telephus . . . . . ad regem Agamemnonem venit et monitu Clytemnestrae* [s. d. A. Klytaimestra Bd. 2, Sp. 1234, Z. 30 ff.] *Orestem infantem de cunabulis rapuit minitans se eum occisurum, nisi sibi Achivi mederentur*) zurückgeht. Eine Entscheidung, ob die *Kyprien* oder *Aischylos* oder erst *Euripides* den Orestes in die Sage von der Heilung des Telephos eingeführt haben, ist auch hier nicht zu treffen, vgl. *Robert* a. a. O. 147 f. — *Wecklein, Sitzungsbericht d. bayr. Akad.* 2 (1878), 202 ff. sucht nachzuweisen, daſs die Ergreifung des Orestes durch Telephos auf *Aischylos* zurückgeht, während sie bei *Euripides* gar nicht vorgekommen sei; *Robert, Arch. Jahrb.* 2 (1887), 248 modifiziert seine in *Bild u. Lied* a. a. O. angeführte Ansicht dahin, daſs bei *Euripides* Telephos den Orestes zu töten droht, während er ihn im *Epos* und bei *Aischylos* nur als Pfand auf dem Arme trägt. Auf der Darstellung einer, von *L. Pollack* (*Zwei Vasen aus der Werkstatt Hierons*) in englischem Privatbesitz befindlichen Schale des Vasenmalers Hieron aus der ersten Hälfte des 5. Jahrh. erscheint Telephos allein ohne Orestes auf den Altar geflüchtet. *Pollack* zieht daraus den von *W. Amelung, Wochenschrift f. klass. Philol.* 17 (1900), 3 gebilligten Schluſs, daſs in der erwähnten Darstellung, die er auf den Telephos des *Aischylos* zurückführt, die ursprüngliche Fassung des Mythos vorliege, und daſs dem *Epos* und selbst *Aischylos* noch die Ergreifung bez. Bedrohung des kleinen Orestes unbekannt gewesen sei; erst *Sophokles* habe, angeregt durch das bekannte Erlebnis des Themistokles am Hofe des Molosserkönigs Admetos (*Thuk.* 1, 136), dieses Motiv eingeführt. Die älteste Darstellung dieses Mythos, auf der Telephos mit Orestes erscheint, ist 1) die auf einer noch dem 5. Jahrh. angehörigen Vase des britischen Museums (abg. *Jahn, Archäol. Aufs.* Taf. 2. *Overbeck, Heroengallerie* Taf. 13, 9; vgl. *Jahn, Arch. Zeit* 15 [1857], 89. *Overbeck* a. a. O. 298. *Robert, Bild u. Lied* 146. *Catal of the greek . . vases in the Brit. Mus.* 3, 247 nr. 382): Telephos sitzt ruhig auf dem Altar, mit der L. den kleinen Orestes haltend, ohne ihn irgendwie zu bedrohen. Von Vasen gehören hierher noch 2) die von *Welcker, Bull. Napolet.* 1 (1831), 33 (vgl. *Overbeck* a. a. O. 299. *Heydemann, Vasensamml. d. Mus. Naz. zu Neapel* 2293) beschriebene, bei *Jahn* (*Telephos und Troilos und kein Ende* Taf. 1, vgl. S. 4 ff.) abgebildete Vase, auf der die Bedrohung des Orestes mit dem Schwerte schon angedeutet ist. Im hohen Grade ist dies der Fall 3) auf einer spätern Vase aus Cumae (abg. *Arch. Zeit.* 15 Taf. 106. *Baumeister, Denkmäler* S. 1725 nr. 1807; vgl. *Jahn, Arch. Zeit.* a. a. O. 90 f. *Heydemann, Neapl. Vasenkat., Racc. Cuman.* S. 852 nr. 141): Orestes ist von Telephos am rechten Bein gepackt, so daſs er, die Ärmchen ausstreckend, mit dem Kopf nach unten schwebt; Telephos schwingt in der R. das gezückte Schwert. 4) Vase (abg. *Tischbein, Vases d' Hamilton* 2, 6; vgl. *Overbeck* a. a. O. 299 f. *Jahn, Telephos und Troilos* 44 ff. *Arch. Zeit.* 15, 93): Telephos kniet auf einer Erhöhung (Andeutung des Altars) mit Orestes, den er mit dem Schwerte bedroht. Dieser Darstellung sehr ähnlich ist 5) die auf einem silbernen Rhyton aus Kertsch (*Antiquités du Bosphore Cimmérien* pl. 36. *Arch. Zeit.* a. a. O. Taf. 107; vgl. *Jahn*, ebd. 91 ff.). 6) Die Carneolgemme (abg. *Jahrbücher des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande* 3 [1843], Taf. 3, 1. *L. Urlichs*, ebd. 94. *Overbeck* a. a. O. 13, 5 S. 300. *Baumeister, Denkmäler* 1724 nr. 1806) erinnert in ihrer Darstellung an nr. 2. Abweichend von diesen und den noch zu erwähnenden Darstellungen auf etruskischen Urnen ist Telephos 7) auf dem pergamenischen Telephosfries (abg. *Overbeck, Gesch. der griech. Plastik* 2[4], Fig. 201 c, S. 285. *Arch. Jahrb.* 2 [1887], 245 D. *Baumeister, Denkmäler* 1429 S. 1272) dargestellt, den Orestes mit der geballten Faust, als wolle er ihm den Schädel zerschmettern, bedrohend. *Robert, Arch. Jahrb.* 3 (1888), 104 nimmt an, daſs im Pergamenischen Telephosfries eine Szene mit dargestellt war, wo die erschreckten Frauen in Argos dem Agamemnon den Raub des kleinen Orestes durch Telephos meldeten. 8—23) Auf 16 etruskischen Aschenkisten ist derselbe Gegenstand dargestellt; in der einen Gruppe dieser Darstellungen eilt Telephos mit dem soeben ergriffenen Orestes, der ihm widerstandslos folgen muſs, in leidenschaftlicher Hast nach dem Altar; es sind 4 Darstellungen: a) *Brunn, I rilievi delle urne Etrusche* Tav. 28, 5 p. 33. *Schlie* a. a. O. 41 nr. 5. b) *Brunn* Tav. 28, 6 p. 34. *Schlie* 42 nr. 6. c) *Brunn* Tav. 29, 9 p. 35. *Schlie* 42 nr. 9. d) *Brunn* Tav. 30, 10 p. 35. *Schlie* 42 nr. 10. In der andern Gruppe bedroht er den Orestes, den er auf den Altar gesetzt hat, mit dem Schwert: a) *Brunn* Tav. 26, 1 p. 31. *Schlie* 39 nr. 1. b) *Brunn* Tav. 26, 2 p. 31. *Schlie* 40 nr. 2 (hier ist Orestes als ganz kleines Kind dargestellt). c) *Brunn* Tav. 27, 3 p. 32. *Schlie* 40 nr. 3. d) *Brunn* Tav. 27, 4 p. 32. *Schlie* 40 f. nr. 4 (Telephos hat dem Orestes das Schwert bereits auf die Brust gesetzt) e) *Brunn* Tav. 29, 7. *Jahn, Arch. Aufs.* Taf. 3. *Schlie* 42 nr. 7. f) *Brunn* Tav. 29, 8 p. 35. *Schlie* 43 nr. 8. g) *Brunn* Tav. 31, 12 p. 35. *Schlie* 43 nr. 12. h) *Brunn* Tav. 32, 14. *Schlie* 43 f. nr. 14. i) *Brunn* Tav. 33, 15. *Clarac, Musée de sculpt.* 2, 214. *Overbeck, Heroengallerie* 13, 6. *Weisser-Merz, Bilderatlas zur Weltgeschichte* Taf. 18, 19. *Schlie*

44 nr. 15 (Orestes erscheint fast als Erwachsener, wohl nur Zeichnenfehler). k) *Brunn* Tav. 33, 16. *Schlie* 44 nr. 16 (Orestes blickt flehend zu Telephos auf). l) *Brunn* Tav. 32, 13. *Schlie* 45 nr. 13. Etwas verändert ist die Darstellung bei *Brunn* Tav. 31, 11. *Rochette, Monum. ined.* 67, 2. *Jahn, Telephos und Troilos* Taf. 1. *Overbeck, Heroengallerie* 13, 11. *Baumeister, Denkmäler* 1726 nr. 1808, wo Telephos den kleinen, fast nackten Orestes quer auf seinem Schofse hält, der mit seiner linken Hand nach dem rechten Arm des Telephos greift, um den drohenden Schwertstofs zu hemmen. Da Telephos das Versprechen der Heilung erhält, so wird Orestes aus der drohenden Gefahr befreit, und wir sehen ihn als ängstlichen Zuschauer an der Hand des Paidagogen bei der Heilung des Telephos auf der Urne bei *Brunn* Tav. 34, 8. *Arch. Zeit.* 7 (1849) Taf. 8, vgl. *Jahn* ebd. 83. *Overbeck* a. a. O. 307, 3. *Schlie* 46 nr. 18.

II. Orestes in Aulis. Als Agamemnon auf Drängen des Heeres Klytaimestra und Iphigeneia, um letztere angeblich dem Achilleus zu vermählen, in Wahrheit aber sie dem Zorne der Artemis zu opfern, nach Aulis kommen läfst, nimmt Klytaimestra auch den im zartesten Alter (*Eur. Iph. Aul.* 465 f. 622. 1241. 1244. 1248. 1623; vgl. *Iph. Taur.* 231 ff. 834 ff. *Or.* 377 f.) stehenden Orestes mit. Auf dem oben Sp. 955 Z. 50 erwähnten homerischen Becher (vgl. *Robert, Arch. Anz.* 1889, 119) ist die Ankunft Klytaimestras mit ihren Kindern nach des *Euripides Iphigeneia in Aulis* dargestellt, nur mit dem Unterschied, dafs hier v. 621 ff. Klytaimestra den auf dem Wagen während der Fahrt eingeschlafenen Orestes durch Dienerinnen vom Wagen heben läfst und ihm freundlich zuspricht, während sie dort dem kleinen Sohne (Beischrift ΟΡΕΣΤΗΣ), der mühsam hinter ihr her eilt und die Ärmchen zu ihr emporstreckt, liebreich die rechte Hand aufs Haupt legt. Auf der fünften Szene desselben Bechers kniet Orestes nach *Eur.* a. a. O. 1241 ff. neben der um ihr Leben bittenden Schwester, mit der linken Hand das Gewand seines Vaters berührend. Noch einen Schritt weiter führt uns die auf ein unbekanntes Vorbild zurückzuführende oder auf freier Erfindung des Künstlers beruhende Darstellung zweier etruskischer Aschenkisten (abg. *Brunn* a. a. O. Tav. 40, 10 p. 44; Tav. 45, 21 p. 49. *Schlie* a. a. O. 63 nr. 10; 68 nr. 21; vgl. 73), nach welcher der — hier schon als Knabe dargestellte — Orestes bei der Opferung der Iphigeneia angstvoll davoneilt.

III. Errettung. Aufenthalt bei Strophios etc. Bei *Homer* wird über die Art und Weise, wie Orestes nach Athen bez. Phokis (s. oben Sp. 956) gekommen ist, nichts erwähnt. Bei *Pind. Pyth.* 11, 17 (25) ff. rettet die Amme (*v. Wilamowitz, Aischylos Orestie* 250, 2. *Stephani, Compte rendu pour l'an.* 1863, 202) Arsinoe den Orestes bei der Ermordung des Agamemnon aus den Händen der Mutter zu dem greisen Strophios — γέρων ξένος v. 34 (51); bei *Euripides Or.* 1233 (vgl. *Schol. Eur. Or.* a. a. O. und 33. *Tzetz., Exeg. in Il.* p. 68 f. *Paus.* 2, 29, 4), der nach *Seeliger* a. a. O. 22 älterer Sage folgt, hat Strophios Agamemnons Schwester Anaxibia zur Gemahlin —, der am Fufse des Parnassos wohnt. Dieselbe Version der Sage ist wohl mit Sicherheit auch für *Stesichoros*, bei dem die Amme Laodameia (*Schol. Aesch. Choeph.* 714 *Kirchhoff* = *fr.* 41 *Bergk* 3[4] p. 222) genannt wird, anzunehmen; gegen die Annahme von *Robert* a. a. O. 164 ff. (vgl. 178), dafs Laodameia den Orestes dem Talthybios übergeben habe, um ihn weiter zu flüchten, s. *Seeliger* a. a. O. 23. Bei *Aischylos* (*Choeph.* 713) heifst die Amme Kilissa; doch hat hier (*Agam.* 840 ff.; vgl. *Choeph.* 677. 8 f.) Klytaimestra schon vor Agamemnons Ermordung den Knaben zu Strophios bringen lassen, wohl um einen unbequemen Zeugen ihrer Buhlschaft mit Aigisthos zu entfernen. Nach *Pherekydes* im *Schol. Pind. Pyth.* 11, 25 hiefs die Amme des Orestes gleichfalls Laodameia, und Aigisthos tötete ihren **Sohn in dem Glauben, dafs es Orestes sei.** Diese Version setzt entweder ein ganz jugendliches Alter des Orestes, ich möchte fast sagen Säuglingsalter, voraus, in dem allein eine Verwechslung der beiden Knaben möglich war, oder man mufs annehmen, dafs Aigisthos den Mord bei Nacht beging und so den Unrichtigen tötete, vgl. die Erzählung von den Kindern der Ino und Themisto. Auf jeden Fall ist dann Orestes sofort von der Amme in Sicherheit gebracht worden. Nach *Herodoros* im *Schol. Pind. Pyth.* a. a. O. war Orestes bei seiner Rettung drei Jahre alt. An die Stelle der Amme tritt bei *Nikolaos Damaskenos* (*fr.* 34 bei *Müller, F. H. G.* 3, 374), als dessen Quelle nach *Robert* a. a. O. 165 vielleicht *Hellanikos* anzunehmen ist, Talthybios, der den Orestes nach seines Vaters Ermordung gleichfalls zu Strophios rettet. Auch *Dictys* 6, 2 nennt als Retter des Knaben den Talthybios, doch bringt dieser hier den Orestes nach Korinth und übergiebt ihn dem dort weilenden Idomeneus, der ihn mit nach Kreta nimmt (vgl. oben Sp. 956): eine Version der Sage, die mir *Wernicke* a. a. O. 725, 23 f. mit wenig Wahrscheinlichkeit auf die *Nosten* zurückzuführen scheint. Bei *Sophokles* (*El.* 11 ff. 296 f. 321. 1128. 1132. 1348 ff. *Hypoth. Soph. El.*) entreifst Elektra nach Agamemnons gewaltsamem Tode den Orestes der Mutter und übergiebt ihn dem παιδαγωγός, der ihn zu Strophios bringt und ihn dort als Rächer des Vaters aufzieht; vgl. *Hygin. f.* 117 *Electra .... Orestem fratrem infantem sustulit: quem demandavit in Phocide Strophio*, wo *infantem* entweder ungenau ist oder angiebt, dafs Elektra den Bruder vor Agamemnons Heimkehr zu Strophios gebracht hat; bei *Seneca Agam.* 920 (987) ff. übergiebt sie persönlich den Orestes an Strophios, der als Sieger in den olympischen Spielen an Agamemnons Hof gekommen ist, um ihn zu seiner Heimkehr zu beglückwünschen. Von einer direkten Übergabe des geretteten Orestes durch Elektra an Strophios berichtet auch *Apollodor* sowohl in der *Epitome Vat.* als in den *Fragm. Sabbait. Myth. Graec.* 6, 24 *Wagner*. — *Euripides* verwendet statt des παιδαγωγός einen πρέσβυς, der schon

den Agamemnon (*El.* 506 f. 555) aufgezogen hat, *El.* 16. 556; aber *Euripides* läfst durch diesen πρέσβυς direkt den Orestes gerettet werden, ohne Vermittlung der Elektra, die er nur um ein geringes älter als den Orestes sein läfst, 90. 284. 541 f. Vgl. *H. Steiger, Philologus* 56 (1897), 579 f. Ferner kehrt bei *Euripides* der Alte nach vollbrachtem Rettungswerke nach Argos zurück, und Orestes irrt landesflüchtig (*El.* 236. 352) von Stadt zu Stadt (*El.* 234), während der Paidagog bei *Sophokles* mit Orestes bei Strophios bleibt. *Robert* a. a. O. 165 erkennt in dem παιδαγωγός bez. πρέσβυς nur eine Weiterbildung des von ihm schon für *Stesichoros* angenommenen Talthybios (s. o. 962). Auf den Kopf des Orestes hat Aigisthos in seiner Furcht vor Vergeltung einen Preis gesetzt, *Eur. El.* 32 f.; vgl. *Hygin. f.* 119. *v. Wilamowitz, Hermes* 18, 224. *Aischylos Orestie* 254, 3. *Seeliger* a. a. O. 23, 1. Bei Strophios (vgl. auch *Serv.* ad *Verg. Aen.* 2, 116. 3, 331. 4, 471) wächst Orestes auf, und hier entwickelte sich jene im Altertume hoch gepriesene Freundschaft mit des Strophios Sohne Pylades (*Xenoph. conv.* 8, 31. *Bion* 8 (11), 4 f. *Plut. de amicor. mult.* 2. *Diog. Laert.* 3, 46, 81; vgl. 2, 13, 137. *Luc. Toxaris* 7. *amor.* 47. *Dio Chrysost. or.* 74 p. 264 *Dind. Themist. or.* 22 p. 269. *Cic. de fin.* 2, 24, 79. *Laelius* 7, 24. *Ovid. Trist.* 1, 8, 27 f. *ex Ponto* 3, 2, 69 f. *Hygin. f.* 257. *Claudian Ruf.* 1, 108. *Apostol.* 13, 54. *Arsen.* 41, 46. *Anonymos* bei *Westermann, Paradoxogr.* 219, 15; *Nikephoros Gregoras* p. 718, 19 ed. *Bonn.*; vgl. *Preller, Sächs. Ber.* 6 [1854], 126), eine Freundschaft, die so weit ging, dafs Orestes, als Pylades gestorben war, ihn in den Hades begleitete, *Eudoc.* 736 b p. 524 *Flach.* Die 'Orestes und Pylades' genannte Gruppe aus der Villa Borghese, jetzt im Louvre in Paris, ist u. a. abgeb. b. *Kekulé, Die Gruppe des Künstlers Menelaos* Taf. 2, 2. *Collignon, Hist. de la sculpture grecque* 2, 348 p. 663. Über Pylades, der zuerst in den *Nosten* (s. oben Sp. 958) eng mit Orestes verbunden erscheint, s. *O. Müller, Eumeniden* 131. *Lübbert, Ind. Schol. Bonn. per mens. aest.* 1888, 4. *v. Wilamowitz, Homer. Unters.* 177. *Zielinski* a. a. O. 88. *Seeliger* a. a. O. 22. Durch den Aufenthalt des Orestes bei Strophios in Kirrha, nicht weit von Delphoi, tritt Orestes in enge Verbindung mit Apollon, der, wie wir im Folgenden sehen werden, entscheidend in sein ferneres Leben eingreift. Über Orestes und Pylades als vermutliche Hypostasen des Apollon selbst s. unten Sp. 976.

Rache an Aigisthos und Klytaimestra.

I. Vorbereitungen. Schon bei *Stesichoros* hat Apollon dem Orestes den Befehl zur Rache gegeben, wie aus *fr.* 40 = *Schol. Eur. Or.* 268 hervorgeht, wo erzählt wird, dafs Orestes von Apollon einen Bogen zur Abwehr der Erinyen (vgl. *Eur. Or.* 268 ff.) erhalten habe; denn die Voraussetzung für dieses Geschenk ist der Befehl zur Rache, *v. Wilamowitz, Aischylos Orestie* 248. Auch bei *Aischylos* (*Choeph.* 261 ff. 932. 948. 1027 f. *Eum.* 84. 200. 461 ff. *Kirchhoff*) treibt Apollon den Orestes unter Drohungen, wenn er die Mörder ungerächt lasse, zur That; daneben macht sich aber bei Orestes auch das Gefühl der Pflicht, Vergeltung für den gemordeten Vater zu üben, geltend, *Choeph.* 1024. Auch bei *Euripides* (*El.* 87. 970 f. 1266 f. 1296 f. *Iph. Taur.* 78 ff. 714. *Or.* 29. 165. 268 ff. 285. 329. 594; vgl. *Dio Chrysost. or.* 10 p. 164. 165 *Dind.*) und bei *Apollod. Epit. Vat.* und *Frg. Sabb.* p. 233 *Wagner* geht der Befehl zur Rache von Apollon aus, vgl. *Rohde, Psyche* 2², 230. 451, 2. Auf dem Reversbild einer Amphora im Museo nazionale in Neapel (*Heydemann* 1984 S. 155 f.; abgeb. *Overbeck* Taf. 29, 11. *Arch. Zeit.* 1860 Taf. 138, 1. *Baumeister, Denkmäler* 1307 S. 1110) empfängt Orestes in Gegenwart der Elektra, des Pylades und der Pythia von Apollon in Delphoi den Auftrag zur Rache und das Schwert zum Muttermorde, *Bötticher, Arch. Zeit.* a. a. O. 49 ff., während andere (Litteratur bei *Heydemann* a. a. O.) die Entsühnung des Orestes oder die Schwertweihe nach seiner völligen Genesung und nach der Rückkehr aus Tauris erkennen wollen. Auf einem rotfig. Vasengemälde in Perugia (abg. *Mon. dell' Inst.* 6. 7 Taf. 70 und *Annali* Tav. O) erkennt *Heydemann, Mitth. aus d. Antikensamml. in Ober- u. Mittelitalien* 114, 13 Orestes und Pylades, die sich bei Apollon das Gebot holen, Agamemnons Tod zu rächen, und eine ähnliche Darstellung findet sich nach *Conze, Arch. Zeit.* 29 (1872), 163 f. Taf. 47 auf einer Vase in Palermo. Bei *Sophokles* ist Orestes, der durch Boten mit seiner Schwester Elektra in Verkehr steht und von ihr aufgefordert wird, als Rächer zu kommen (*El.* 169 ff. 319 f. 1155; vgl. *Eur. Or.* 616 f.), von der Heiligkeit der Pflicht, Rache zu nehmen, so überzeugt, dafs er den Gott nur um Rat fragt, wie er Rache nehmen soll, *El.* 33 f. Apollon heifst ihn mit List (*Aisch. Choeph.* 543 ff. *Soph. El.* 37; vgl. *Apollod. Epit.* a. a. O. 223) das Rachewerk vollenden. Nicht undenkbar ist es, dafs dem *Sophokles*, bei dem Apollon dem Orestes befiehlt ἄσκευος ἀσπίδων τε καὶ στρατοῦ δόλοισι κλέψαι χειρὸς ἐνδίκους σφαγάς (*El.* 36 f.), vielleicht noch eine andere Form der Sage bekannt war, nach der Orestes mit Heeresgewalt sein väterliches Reich in Besitz nahm, — nachweisbar ist diese Version freilich erst bei *Dictys* 6, 3. Über die Zeit der Rückkehr des Orestes ist die Tradition gleichfalls schwankend. Bei *Homer* (*Od.* 3, 304. 306. 311; vgl. 4, 545 ff.) kehrt er im achten Jahre nach Agamemnons Ermordung zurück, zu derselben Zeit, zu der Menelaos mit Helena in Argos landete; dieser Chronologie folgen *Eur. El.* 1278 ff. *Or.* 356 ff. vgl. *Hel.* 112. *Apollod. Epit. Vat. Frgm. Sabb.* p. 227. *Tzetz. Chil.* 3, 283. *Vell. Pat.* 1, 1, 3. Nach letzterem war Orestes bei seiner Rückkehr zwanzig Jahr; dieselbe Altersangabe soll wohl auch in der *Hypoth. Soph. El.* ausgedrückt werden: μικρὸν αὐτὸν ὄντα κλέψασα ἡ Ἠλέκτρα, ἡνίκα ὁ πατὴρ ἐσφάζετο, δέδωκε τῷ τροφεῖ· . . . νῦν δὲ μετὰ εἴκοσιν ἔτη ἐπανιὼν κ. τ. λ. Doch ist die Stelle so nicht heil. Ein ungefähres Alter von zwanzig Jahren gewinnen wir auch durch Kombination

der Angabe des *Herodoros* (oben Sp. 962), dafs Orestes bei seiner Rettung, die, wie sich von selbst ergiebt, kurz nach Agamemnons Aufbruch stattgefunden haben mufs, dreijährig gewesen sei, mit der homerischen Chronologie (3 + 10 [Agamemnons Abwesenheit] + 7). Bei *Nikolaos Damaskenos* a. a. O. erfolgt des Orestes Rückkehr im zehnten Jahre nach seiner Rettung, vgl. *Seeliger* a. a. O. 24, 2.

II. Erkennung und Verabredung der Geschwister. Von Pylades — bei *Soph. El.* 1 ff. auch vom Paidagogen — begleitet (*Aisch. Choeph.* 20. *Soph. El.* 16. *Eur. El.* 82. *Or.* 33) sucht Orestes zuerst des Vaters Grab auf und weiht darauf eine Haarlocke, *Aisch. Choeph.* 1 ff. 160. 170. *Soph. El.* 52. 901. *Eur. El.* 91. Auf zwei Vasenbildern ohne besondere Charakteristik will *Overbeck, Heroengall.* 684 f. nr. 7. 8 Orestes und Pylades an Agamemnons Grab erkennen. Sicher aber sind die beiden Freunde dargestellt auf der linken Seite des unten Sp. 974 erwähnten Sarkophages im Lateran: Orestes, hinter dem Pylades steht, schreitet beide Arme ausbreitend auf den Schatten Agamemnons zu, der in ein Leichentuch gehüllt unter dem Thorbogen der Grabkammer steht. Orestes Agamemnons Stele bekränzend, geschnittener Stein bei *L. Müller, Musée Thorvaldsen* 3, 932 S. 114. Zu Agamemnons Grab kommt auch Elektra mit dienenden Frauen, um im Auftrag der durch ein Traumgesicht (*Aesch. Choeph.* 32. 514) geschreckten Klytaimestra dem Agamemnon Grabesspenden darzubringen, *Aesch. Choeph.* 22 ff., 80 ff.; auch *Sophokles* (*El.* 410 ff. 636. 644) und *Euripides* (*Or.* 618) haben den Traum der Klytaimestra, aber bei *Sophokles* ist Chrysothemis die Überbringerin der Spenden. Viel umstritten ist die Auslegung der Worte des *Stesichoros* (*fr.* 42 = *Plut. de sera num. vind.* 10), des ältesten Zeugen für den Traum der Klytaimestra: *τᾷ δὲ δράκων ἐδόκησε μολεῖν κάρα βεβροτωμένος ἄκρον· ἐκ δ᾽ ἄρα τοῦ βασιλεὺς Πλεισθενίδας ἐφάνη.* Ich bin Bd. 2 s. v. Klytaim(n)estra Sp. 1241, 6 ff. der Auffassung *Roberts* gefolgt, der beide Verse auf Agamemnon bezieht, ebenso wie *Wecklein, Orestie* 7. *Robert* hält den von *Plutarch* überlieferten Traum für nicht vollständig und sieht seine Fortsetzung bei *Aesch. Choeph.* 514 ff.: „einen Drachen mit blutigem Haupt glaubte sie auf sich zukommen zu sehen; aber auf einmal ist's kein Drache mehr, sondern ihr gemordeter Gatte, der sich aufs neue ihr vermählt; sie gebiert einen Drachen, aber als sie ihm die Brust reicht, trinkt er Blut mit der Milch". Gegen diejenigen, die unter dem *βασιλεὺς Πλεισθενίδας* den Orestes verstehen, wendet *Robert* ein, dafs Orestes gewifs nicht *βασιλεὺς* und schwerlich nach seinem unberühmten Grofsvater *Πλεισθενίδας*, höchstens nach dem Stammvater des Geschlechtes *Πελοπίδας* heifsen würde. Gegen die *Robert*'sche Auffassung erhebt Einspruch *v. Wilamowitz, Orestie* 248, 3, und *Seeliger* a. a. O. 19 sucht mit Scharfsinn nachzuweisen, dafs mit dem *βασιλεὺς Πλεισθενίδας* Orestes gemeint sei: *βασιλεὺς* weise auf die Zukunft hin; denn Orestes komme, um den Thron seiner Väter einzunehmen, und der 'düstere' (Belegstellen bei *Seeliger* a. a. O.) Name *Πλεισθενίδας* sei mit Bezug auf den dem Pelopidenhause anhaftenden Fluch gerade da absichtlich gebraucht, wo es sich um Fortpflanzung dieses Fluches handele. Dem letzteren Argument kann ich keine Beweiskraft zuschreiben. *Aischylos* (*Ag.* 1569) spricht von einem *δαίμων Πλεισθενιδῶν*, den er sonst *δαίμων γέννης τῆσδε* (*Ag.* 1440. 1445) oder *ἀλάστωρ* (*Ag.* 1463. 1470, vgl. *Rohde, Psyche* 2², 230 und Anm. 3) oder *δωμάτων ἀρά* (*Choeph.* 673) nennt, und Thyestes hat einst den Fluch ausgestofsen, dafs, wie der Tisch, den er nach seiner grausen Mahlzeit umgestofsen, so *πᾶν τὸ Πλεισθένους γένος* zu Boden sinken möge, *Ag.* 1573. Und der Alastor und der Fluch des Thyestes haben fortgewirkt, aber Orestes, *ἔξω κομίζων ὀλεθρίον πηλοῦ πόδα* (*Choeph.* 678), ist in der reinen Nähe Apollons von dem Hauche des Alastor unberührt geblieben, es erfüllt sich an ihm nicht der Fluch des Thyestes, er sinkt nicht dahin, und darum würde der 'düstere' Name *Πλεισθενίδας*, selbst wenn er wirklich eine solche Bedeutung hätte (ohne jede solche Nebenbedeutung heifst Menelaos *Πλεισθενίδας* bei *Bakchylid.* 15, 48), nicht für Orestes passen. Auch *βασιλεύς* scheint mehr auf Agamemnon (vgl. die Bd. 1 s. v. Agamemnon Sp. 90, 33 ff. zur Bezeichnung von Agamemnons Herrschergewalt aufgeführten Epitheta) als auf Orestes zu deuten, und wenn *v. Wilamowitz* a. a. O. (vgl. jedoch auch *v. Wilamowitz, Hermes* 18 [1883], 255: 'der Drache ist Agamemnon') sagt, das Mifsverständnis, in dem Könige den Agamemnon zu sehen, sei durch *Plutarch* (a. a. O. *ὥστε πρὸς τὰ γινόμενα καὶ πρὸς τὴν ἀλήθειαν ἀναπλάττεσθαι τὸ τῆς Κλυταιμήστρας ἐνύπνιον τὸν Στησίχορον, οὑτωσί πως λέγοντα· τᾷ δὲ κ. τ. λ.*) und durch *ἄρα* (das doch auch nur das Überraschende, 'denkt euch!', bezeichnen soll) widerlegt, so kann ich ihm nicht beistimmen. Auf die Deutung des *δράκων* als Agamemnon weist auch der Umstand, dafs der Volksglaube annahm, dafs Verstorbene in Schlangengestalt fortlebten, *Robert* a. a. O. 252 zu S. 178. *Rohde, Psyche* 1², 243, 4. Nach *O. Müllers* (*Eumeniden* 111, 5) von *Preller* (*Sächs. Berichte* 2 [1850], 259) gebilligter Ansicht bezieht sich die Schlange, welche auf dem Sarkophagrelief aus Villa Borghese nach dem Herzen der erschlagen daliegenden Klytaimestra züngelt, auf den erwähnten Traum. — Das Erkennen (*Seeliger* a. a. O. 24) der Geschwister wird b. *Aischylos* (*Choeph.* 167 ff. 185. 197. 218 ff.; vgl. *Arist. nub.* 534 und die Polemik bei *Eur. El.* 527 ff.) dadurch herbeigeführt, dafs Elektra die von Orestes geweihte Haarlocke und seine Fufsspuren erkennt, und Orestes ihr ein von ihrer Hand gewebtes Gewand (*Choeph.* 223 f.) zeigt; bei *Sophokles* zeigt Orestes der Schwester einen Siegelring seines Vaters (*El.* 1223), und bei *Euripides* (*El.* 572 ff.) führt der *πρέσβυς*, der den Knaben Orestes einst gerettet hat, die Erkennung herbei; er erkennt seinen Schützling an einer Narbe an den Augenbrauen.

Von Kunstdenkmälern, die die Er-

kennung bez. die Wiedervereinigung der getrennten Geschwister darstellen, sind zu erwähnen: 1) die Marmorbasis einer Stele aus Sparta (abg. *Overbeck, Gesch. d. griech. Plast.* 1[4] Fig. 21a S. 127. *Baumeister, Denkmäler* 341 S. 328); doch ist die Deutung nicht sicher, *Dressel* und *Milchhöfer, Athen. Mitth.* 2 (1877), 301 ff. — 2) Das archaische Relief von Melos im Louvre (abg. Bd. 1 Sp. 1237 f. *Furtwängler* ebenda Sp. 1239. *Overbeck, Gesch. d. griech. Plast.* 1[4] Fig. 54 S. 220. *Baumeister* a. a. O. 1112. *Brunn, Troische Miscelien, Sitzungsber. d. k. bayr. Akad. d. Wiss. zu München* 1887, 269, der in der vor Elektra stehenden männlichen Figur den Orestes, nicht, wie *Robert, Bild und Lied* 168, den Talthybios erkennt; vgl. auch *Rayet, Catal. de la coll. d'antiquités d. Louvre* 8). — 3) Ein anderes wenig späteres Relief in Berlin, *Furtwängler* a. a. O. 1239, 15 ff.; etwas anders gedeutet von *Robert, Bild und Lied* 169, 17. — 4) Marmorgruppe im Museo Nazionale zu Neapel (*Kekulé, Die Gruppe des Künstlers Menelaos in Villa Ludovisi* nr. 5 S. 25 f. *Arch. Zeit.* 11 (1853) Taf. 50, 3. *Collignon* a. a. O. 2, 347 p. 662. *Overbeck, Gesch. d. Plast.* 2[4] Fig. 229 S. 474. *Heroengall.* 28, 6. *Sächs. Ber.* 13 (1861) Taf. 4, 1 und *Jahn* ebend. 103 ff. 119. 127 ff. *Baumeister, Denkm.* 1392 S. 1192. *Weifser-Merz* Taf. 24, 5. *Langl, Griech. Götter- u. Heldengestalt.* S. 153). — Nicht mit Sicherheit auf Orestes und Elektra zu beziehen ist: 5) die Marmorgruppe des Künstlers Menelaos in der Villa Ludovisi zu Rom (*Kekulé* a. a. O. Taf. 1. *Arch. Zeit.* 11 (1853) Taf. 50, 3. *Collignon* a. a. O. 2, 349 p. 665. *Baumeister* a. a. O. 1393 S. 1193. *Langl, Griech. Götter- u. Heldengestalten* Taf. 49. *Overbeck, Gesch. d. Plast.* 2[4] Fig. 230 S. 476; vgl. *Heroengallerie* 691, 17. *Furtwängler-Urlichs, Denkm. griech. u. röm. Skulptur* Taf. 37 S. 123 ff.; vgl. *Schreiber, Die ant. Bildw. d. Villa Ludovisi* 89 ff. — 6) Terrakottagruppe in München *E. Curtius, Arch. Zeit.* 18 (1860), 111. *Sächs. Ber.* 13 (1861), Taf. 3 und *Jahn* ebend. 100. — 7—13) Die Vasengemälde, die Elektra und Orestes nebst mehr oder weniger Nebenpersonen am Grabe Agamemnons darstellen, sind zusammengestellt von *Overbeck, Heroengallerie* S. 685 ff. nr. 9—16. Ich füge folgende Ergänzungen hinzu: *Overbeck* 685 nr. 9 Taf. 28, 7; vgl. *Heydemann, Neapler Vasenkat.* 1761 S. 84 f. abgeb. auch *Weifser-Merz* Taf. 24, 4. — *Overbeck* 687 nr. 13; vgl. *Heydemann* a. a. O. 1755 S. 77 f., der nur die Inschriften ΑΓΑΜΕΜΝΟΝ und ΕΛΕΚΤΡ für echt, die Inschrift ΟΡΕΣΤΕΣ für modern erklärt; abgeb. auch *Baumeister, Denkm.* 1939 S. 1848. *Weifser-Merz* Taf. 24, 1. — *Overbeck* 688 nr. 15 Taf. 28, 5 = *Baumeister* 1308 S. 1111; vgl. *Heydemann* a. a. O. 2858 S. 410 f. — Neu kommt hinzu 14) eine Lekythos aus Eretria, auf der die Namen ΕΛΕΚΤΡΑ und ΟΡΕΣΤΕ (so!) beigeschrieben sind; in der dritten weiblichen Figur (ohne Namensbeischrift) ist vielleicht Chrysothemis zu erkennen, *Catal. of vases Brit. Mus.* 3, 33 p. 399. — 15) Der von *Overbeck* übersehene Krater (abgeb. *d'Hancarville, Antiquités etrusques . . . tirées du cabinet de M. Hamilton* 2 [1767] pl. 100), dessen Bild Orestes, Elektra und Chrysothemis (?) zeigt, *Catal. of vases . . Brit. Mus.* 4, 57 p. 40. — 16) Eine Vase im britischen Museum (*Catal.* 4, 92 p. 56 pl. 3; vgl. *E. Petersen, Arch. Zeit.* 16 [1864], 187) stellt den Orestes auf einem Felsen sitzend dar im Gespräch mit einer auf ihn zuschreitenden Jungfrau, die mit beiden Händen eine Amphora trägt; gerade unter der Amphora ragt eine Stele, die die Inschrift ΟΡΕΣΤΑ trägt, empor. Hinter Orestes steht eine zweite weibliche Gestalt mit einer Tänie in der erhobenen Rechten. *Petersen* a. a. O. erkennt mit Recht in der ersten Frau Elektra, in der zweiten Chrysothemis, und sieht in der Darstellung eine Illustration zu *Soph. El.* 1126 ff., wo Elektra auf ihre Bitten das Aschengefäfs erhalten hat und rührende Klagen an dasselbe richtet; Chrysothemis ist freie Zugabe des Vasenmalers. Die Stele mit der Inschrift, obwohl ein wirkliches Grabmal des Orestes gar nicht vorhanden sein konnte, erklärt *Petersen* aus dem Umstande, dafs die Darstellungen mit der Grabstele Agamemnons so geläufig waren, dafs man der Deutlichkeit wegen das fertige Ausdrucksmittel daher entlehnte. — 17—24) Von geschnittenen Steinen gehören wohl hierher sechs Pasten im Königl. Museum zu Berlin, *Furtwängler* nr. 794. 795. 796: 'etwa Orest und Elektra'; nr. 797. 798: 'wohl Orest und Elektra am Grabe Agamemnons'; nr. 4531: 'Orest (?), Elektra (?)'; ferner zwei geschnittene Steine im Museum Thorwaldsen, *L. Müller* 3, 933. 935 p. 114.

III. Rache an den Mördern. Über die *Homer*ische Erzählung s. oben Sp. 956 f., über das Excerpt aus den *Nosten* S. 958 Z. 25 ff. über das Wenige, was sich über die Ermordung des Aigisthos in den Fragmenten des *Hesiod* findet, s. *Robert, Bild u. Lied* 189 f. Apollons Befehl (ob. Sp. 963) gemäfs gebraucht Orestes List zur Ausführung seiner That. Bei *Aischylos* (*Choeph.* 547 ff. 641 ff.) giebt er sich, von Pylades begleitet, für einen Wandersmann aus Daulia in Phokis aus, der, auf einer Reise nach Argos begriffen, unterwegs zufällig den Strophios getroffen habe; dieser, von dem Ziele seiner Reise unterrichtet, habe ihn gebeten, den Tod des Orestes in Argos zu melden und zu fragen, ob die Asche des Toten nach Argos gebracht oder bei Strophios bleiben solle. Klytaimestra, zuerst von dieser Nachricht erschüttert, bald aber von der quälenden Angst vor Vergeltung erlöst, läfst freudig gestimmt durch die Amme Kilissa den abwesenden Aigisthos herbeiholen, der, kaum im Palaste angelangt, unter den Streichen des Mörders fällt. Sein Todesschrei und des Sklaven rätselhafte Worte, dafs der Tote den Lebenden töte, rufen Klytaimestra herbei; sie durchschaut sofort den Zusammenhang und zum äufsersten entschlossen ruft sie aus: *δοίη τις ἀνδροκμῆτα πέλεκυν ὡς τάχος* (v. 882); doch bald legt sie sich aufs Bitten und zeigt dem Sohn die entblöfste Brust (v. 890; ein Zug, den *Euripides* [*El.* 1207. *Or.* 527. 568. 840 f.] beibehalten hat); da wird Orestes schwankend, aber, von Pylades an Apollons Befehl gemahnt (v. 893 ff.), vollzieht er die Rache. Bei *Sophokles* erscheint zunächst der alte Paidagog, um im Auftrag

des phokischen Gastfreundes des Aigisthos, des Phanoteus (*O. Müller, Aischylos Eumeniden* 132. *Nauck, Einl. z. Soph. El.* 7), zu melden, dafs Orestes bei den pythischen Spielen von seinem Gespann geschleift den Tod gefunden habe, und dafs Männer aus Phokis eintreffen würden, um die Urne mit seiner Asche zu bringen (v. 670 ff. 741 ff.); Orestes erscheint mit Pylades als Überbringer dieser Urne (v. 1113 f. *Overbeck, Heroengallerie* 693, 19 will auf dem Taf. 29, 6 = *Weifser-Merz, Bilderatlas* Taf. 24, 8 abgebildeten Vasengemälde die Übergabe der Aschenurne an Klytaimestra durch Orestes in Gegenwart des Pylades erkennen) und tötet, während Elektra Wache hält, die allein (v. 1368 ff.) im Hause befindliche Mutter, ungerührt von ihren Bitten (1410 f.); nach ihr fällt Aigisthos, der unterdessen vom Lande zurückgekehrt ist, an derselben Stelle, wo er einst den Agamemnon getötet hatte (v. 1495). Nach *Euripides* (*El.* 773 ff.) tötet Orestes den Aigisthos, als dieser in seinen Gärten auf dem Lande den Nymphen (625. 1135) ein Opfer darbringt, und giebt sich den Dienern, die den Tod ihres Herrn rächen wollen, zu erkennen. Die Tötung des Aigisthos im engen Anschlufs an *Euripides* ist dargestellt auf einer campanischen Amphora aus Capua (abg. *Arch. Anz.* 5, 1890, 90 nr. 7 und darnach Abb. 1), nur dafs die künstlerische Freiheit ein Heiligtum des Zeus statt der Nymphen dargestellt hat; die l. oben dargestellte Frau, von der nur der Oberkörper sichtbar ist, wird Elektra sein. Klytaimestra wird bei *Euripides* durch die erdichtete Nachricht von Elektras Niederkunft (*El.* 651 ff. 1124) in das Haus des mykenischen Landmannes gelockt und von Orestes, dessen schwankenden Sinn Elektra immer und wieder antreibt (*El.* 969 ff., vgl. 1221 ff.), getötet. Da auf dem s. v. Klytaimestra Bd. 2 Sp. 1242 nr. 4 erwähnten Berliner Stamnos (abg. auch *Welcker, A. D.* 5, 297), dessen Mittelbild Bd. 1 s. v. Aigisthos S. 152 abgebildet ist, und der Wiener Pelike aus Caere (Abb. 2 nach *Mon. ined.* 8, 15; vgl. den Art. Klytaimestra 1241 nr. 1 und *K. Masner, Die Sammlung ant. Vasen und Terracotten im österr. Museum* 333 p. 50) Orestes gerüstet erscheint, vermutet *Robert, Bild u. Lied* 179, 27, dafs Orestes nach dieser Version in den Palast des Aigisthos gekommen sei unter dem Vorwande, er komme aus der Schlacht und habe dort den Tod des Orestes gesehen oder habe ihn selbst erschlagen. Nach *Hygin. f.* 129 (vgl. *Seeliger* a. a. O. 25, 1) meldet Orestes, der sich für einen Aeolius hospes ausgiebt, der Klytaimestra den Tod ihres Sohnes, bald darauf kommt Pylades mit der Urne; Aigisthos


1) Orestes den Aigisthos tötend (nach *Arch. Anz.* 5, 90 nr. 7)

nimmt beide voller Freude auf, und des Nachts ermorden beide die Klytaimestra und ihren Buhlen. Bei *Dictys* 6, 3 (vgl. Sp. 962) kommt Orestes mit Heeresmacht, die ihm die Athener und Strophios zur Verfügung gestellt haben, nach Mykenai, tötet in Abwesenheit des Aigisthos die Klytaimestra und viele, die Widerstand wagen, und legt dem rückkehrenden Aigisthos einen Hinterhalt. Nach *Ptolem. Heph.* 4 p. 189, 28. *Mythogr. Graeci Westermann* tötet Orestes auch die Helena, die Tochter des Aigisthos und der Klytaimestra. — Der Name Ὀρέστης (auch im Plural Ὀρέσται) dient zur Bezeichnung eines Muttermörders und findet sich oft mit Ἀλκμαίων (Ἀλκμαίωνες) verbunden, *Ael. hist. an.* 1, 24. *Luc. Nero* 10 (= *Philostr. Nero* p. 642). *Suet. Nero* 39; vgl. *Anakreontea* 8 *Bergk*[4]. *Euseb. praep. ev.* 6, 8, 13. Von den litterarisch bezeugten Kunstwerken sind zu nennen das Gemälde in der Pinakothek Ὀρέστης . . . Αἴγισθον φονεύων, καὶ Πυλάδης τοὺς παῖδας τοὺς Ναυπλίου βοηθοὺς ἐλθόντας Αἰγίσθῳ, *Paus.* 1, 22, 6. *O. Jahn, Hermes* 2, 1867, 229 ff. *Robert* a. a. O. 182 ff. Der zur Zeit Alexanders des Grofsen lebende Theon von Samos hatte nach *Plut. de aud. poet.* 3 p. 18 a τὴν Ὀρέστου μητροκτονίαν gemalt, ein Gemälde, das nach *Brunn, Griech. Künstlergesch.* 2, 252. *Friederichs, Die Philostr. Bilder* 131, 1. *Overbeck, Heroengall.* 694, 21 mit dem Gemälde desselben Künstlers, das bei *Plin.* 35, 144 Orestis insania genannt wird, identisch ist; ebenso identifiziert *Brunn* a. a. O. 2, 255 (gebilligt von *Schlie* a. a. O. 168 und *Furtwängler, Plinius u. seine Quellen über die bildenden Künste* 41) den bei *Plin.* a. a. O. erwähnten Maler Theoros mit Theon und des Theoros Gemälde 'ab Oreste matrem et Aegisthum interfici' mit des Theon μητροκτονία bez. insania Orestis. Gegen beide Vermutungen *Brunns* erhebt Einspruch *Blümner, Archäol. Studien zu Lukian* 60, 2. Über das von *Luk. de domo* 23 beschriebene Gemälde, das sich an des *Sophokles* Darstellung anzuschliefsen scheint und auf dem Klytaimestra schon tot ist, während an Aigisthos die Rache erst vollstreckt wird, s. *Blümner* a. a. O. 60 f. Über den Bericht des *Pausanias* (1, 33, 8), dafs Orestes wegen seines Frevels gegen die Mutter an der Basis der rhamnusischen Nemesis nicht dargestellt war, s. *Wilamowitz, Antigonos von Karystos* 12. Von den erhaltenen Denkmälern stellt das altertümliche Relief von Aricia (abg. *Welcker, Alte Denkm.* 2, Taf. 8, 14. *Arch. Ztg.* 7, 1849 Taf. 11, 1. *Jahn* ebd. 117. *Overbeck, Heroengall.* Taf. 28, 8 S. 696, 25. *Gesch. d. griech. Plast.* 1[4], Fig. 52 S. 216. *Baumeister, Denkm.* 1309 S. 1112. *Hübner, Die ant. Bildw. in Madrid* 304, nr. 772) die Tötung des Aigisthos ohne Andeutung des Muttermordes, wie *Overbeck, Heroengall.* 697 vermutete, dar: Aigisthos, von Orestes unter der linken Brust getroffen, ist zu Boden gesunken und hält mit der Rechten die hervorquellenden Eingeweide; von links ist Klytaimestra herbeigeeilt und fafst den Sohn, der sich nach ihr umwendet, an der rechten Schulter; die Deutung der übrigen Figuren ist nicht sicher. Die s. v. Klytaimestra Bd. 2 Sp. 1241 f. besprochenen rotfig. attischen

Vasen, über die *Robert*, *Bild u. Lied* 149 ff. ausführlich handelt, stellen Orestes dar, der



2) Orestes den Aigisthos tötend; anwesend Chrysothemis, Klytaimestra, Talthybios (nach *Mon. ined.* 8 tav. 15)

den auf dem Throne Agamemnons (*Aesch. Choeph.* 559. *Soph., El.* 267. *Robert* a. a. O. 179, 28. *Zielinski* a. a. O. 181, 1) sitzenden — (auf der Bd. 2 Sp. 1242 Z. 28 ff. erwähnten Amphora ist Aigisthos in die Knie gesunken, vgl. auch *Arch. Anz.* 9 [1851], 44; auch auf der verschollenen

Trinkschale des Kachrylion *Robert* a. a. O. 149 C. 158 f. *Wernicke, Arch. Zeit.* 43 [1885], 254 liegt Aigisthos am Boden) — Aigisthos ermordet, während Klytaimestra diesem mit demselben Beile, mit dem sie einst Agamemnon erschlagen, zu Hilfe kommt; Orestes wird durch einen Zuruf der Elektra gewarnt, Klytaimestra durch Talthybios (inschriftlich bezeugt auf der Bd. 2 Sp. 1241 Z. 57 erwähnten, jetzt in Wien befindlichen Pelike, s. aufser den a. a. O. angegebenen Stellen *K. Masner, Die Sammlung antiker Vasen u. Terracotten in österr. Mus.* 333 p. 50, abgeb. *Wiener Vorlegebl.* Ser. 1 Taf. 1), der ihren Arm und das Beil festhält, am Schlage gehindert; die Quelle für diese Version der Sage ist nach *Robert* a. a. O. 179 f. *Stesichoros;* vgl. jedoch *Seeliger* a. a. O. 23 f. und *v. Brunn, Troische Miscellen, Sitzungsber. d. k. bayr. Akad. d. Wiss.* 1887, 260 f., der sich gegen die von *Robert* a. a. O. 150 f. 156 aufgestellte Ansicht wendet, dafs auf dem oben (Bd. 2 Sp. 1242 Z. 17 ff. vgl. aufserdem *Klein, Die griech. Vasen mit Lieblingsinschriften* 126 nr. 5. *John, Arch. Zeit.* 7 [1849], 117) erwähnten Berliner Stamnos die fehlende Figur des Talthybios durch die Phantasie des Beschauers ohne weiteres zu ergänzen sei; *Brunn* meint, dafs der Maler unter dem Zwange des Raumes die einzelnen Figuren so nahe an einander gerückt, und der Phantasie es überlassen habe, die Komposition auseinander zu ziehen, so dafs Elektra und Klytaimestra in eine gewisse Entfernung vom Mittelpunkte gerückt werden; ebenso stellt *Brunn* a. a. O. 264 ff. eine unmittelbare Abhängigkeit der Vasengemälde von *Stesichoros* in Abrede. Dafs der rotfigurige attische Stamnos (abg. *Arch. Ztg.* 41, 1883, Taf. 12), auf dem *Panofka* (*Arch. Anz.* 1847, 24) und früher auch *Urlichs* (*Würzburger Antiken* 71, nr. 316; vgl. jedoch *Arch. Ztg.* 41, 219, 7) die Ermordung des Aigisthos durch Orestes und Pylades erkennen wollten, vielmehr die Ermordung des Hipparchos durch Harmodios und Aristogeiton darstellt, hat *Böhlau, Arch. Ztg.* 41, 218 erkannt. Über das Fragment eines Basreliefs im Museum zu Konstantinopel (abg. *Gazette arch.* 11, 1886, pl. 1), von *Sorlin Dorigny* a. a. O. 3 f. als 'la mort d'Égisthe' bezeichnet, läfst sich nichts Bestimmtes äufsern. — Klytaimestras Ermordung ist auf Vasen mit Bestimmtheit nicht nachweisbar: *Cecil Smith, Cat. of vases Brit. Mus.* 3, 446, p. 274 bezieht hierauf das Gemälde eines Stamnos aus Capua 'Orestes killing Clytaemnestra' und erkennt in dem bärtigen Manne, der überrascht die R. hebt, den Aigisthos (?), in der zweiten weiblichen Figur Elektra (?). Eine zweite Vase im Brit. Museum aus Nola (alte Nr. 970 S. 344 = *Cab. Durand* 415, vgl. *Arch. Anz.* 10, 1852, 184) sollte gleichfalls die Ermordung der Klytaimestra darstellen; doch erkennen *Overbeck, Heroengall.* 665, 176. *Heydemann, Iliupersis* 18, 6. *Smith, Catal. of vases Brit. Museum* die Opferung der Polyxena. Sehr fraglich ist auch, ob auf der Vase von Volci aus den Nachgrabungen Campanaris, wie *Welcker, Alte Denkm.* 5, 291 nach *Bullet.* 1832, 177 angiebt, die Ermordung Klytaimestras zu erkennen ist, vgl. *Schlie* a. a. O. 168. Ebenso ist nicht erwiesen, ob auf der oben (Sp. 967 Z. 3 f.) erwähnten Stele aus Sparta (abg. *Baumeister, Denkm.* 342, S. 328. *Overbeck, Plastik* 1[4], 127, Fig. 21 b. *Collignon* a. a. O. 1, 113, p. 237) der Muttermord des Orestes dargestellt ist. Nachdem wir noch das pompeianische Wandgemälde aus Casa di Sirico (*Helbig* 1300 S. 282; abg. *Arch. Ztg.* 41, 1883 Taf. 9, 1. *Springer-Michaelis, Handb. d. Kunstgesch.* 1[5], 115 Fig. 191) erwähnt haben, das nach *Robert, Arch. Ztg.* a. a. O. 259 f. Klytaimestra mit entblöfster (*O. Müller, Aischylos Eumeniden* 111, 34, 3) linker Brust um ihr Leben flehend darstellt, wenden wir uns zu den römischen Orestessarkophagen, die in ihrer Komposition nach der Vermutung von *Benndorf* (*Annali* 1865, 239, vgl. *Robert* a. a. O. 46, 60. 177. *Baumeister, Denkm.* 1115) auf Theon von Samos zurückgehen, sowie zu den etruskischen Spiegeln und Aschenkisten. Ich begnüge mich zu den von *Overbeck, Heroengall.* S. 698 ff. nr. 26 ff. aufgezählten Bildwerken folgendes nachzutragen: Das Sarkophagrelief aus dem Palast Circi in Rom (*Overbeck* Taf. 28, 9 — *Weifser-Merz, Bilderatlas* Taf. 24, 2) ist abgebildet in diesem Lexikon Bd. 1, Sp. 153 f. jedoch wie bei *Overbeck* unvollständig; vollständig jetzt *Monumenti inediti* 8, Tav. 15, 2, vgl. *Benndorf, Annali* 1865, 223 ff. Zur Deutung der Nebenfiguren s. *Robert* a. a. O. 185, 34, der in der Frau, die den Fufsschemel schwingt, die dem Aigisthos zu Hilfe eilende Erigone, in dem Jüngling mit dem erhobenen Gefäfs rechts von Klytaimestra den dieser beistehenden Oiax (s. d.) erkennt. Der barberinische Sarkophag im Vatikan (*Overbeck* Taf. 29, 1 = *Weifser-Merz, Bilderatlas* 24, 10) ist abg. b. *Baumeister, Denkm.* 1312 S. 1115, vgl. *Helbig, Führer durch die öffentl. Samml. klass. Alt. in Rom* 1, 347, S. 265 f. *Michaelis, Arch. Zeit.* 33 (1876), 107. Der Wiener Sardonyx, der genau die Mittelgruppe des barberinischen Sarkophags wiedergiebt und von *Overbeck* 702 wohl mit Unrecht (vgl. *Blümner* a. a. O. 61) für nicht antik gehalten worden ist, ist abg. b. *Arneth, Die antik. Cameen des k. k. Münz- u. Antiken-Cabinettes in Wien* Taf. 19, 11 S. 34, vgl. *v. Sacken-Kenner, Die Samml. des K. K. Antiken-Cabinetes* 422, 20. Fast ganz genau mit dem barberinischen Sarkophag stimmen die Darstellung auf der Vorderseite eines Sarkophags im Dome zu Husillos überein (*Hübner, Arch. Ztg.* 29, 1872, 168. *Museo español di antiquedades* 1, 3) und der von *Overbeck* 701, 28 kurz erwähnte Sarkophag im Palast Giustiniani, worüber man vgl. *Matz-Duhn, Antike Bildw. in Rom* 2, 3367 S. 460 f. Inbetreff der Darstellung der Ermordung des Aigisthos und der Klytaimestra stimmt auch überein der Orestessarkophag im Lateran (abg. *Sächs. Ber.* 2, 1850 Taf. 8. *Preller* ebd. 257 ff. *Braun, Ruinen u. Museen Roms* 746. *Benndorf, Annali* 1865, 230 ff. *Benndorf-Schöne* 415, S. 286. *Helbig, Führer* 1, 677, S. 527 f. *Michaelis, Arch. Zeit.* 33 (1876), 107). Das Sarkophagfragment aus Villa Borghese (*Overbeck* 701, 32) ist auch abgebildet b. *Bouillon, Musée des antiques* 3, pl. 23 bis. Alle diese Sarkophage mit

Ausnahme des Sarkophags Circi stellen die Szene folgendermafsen dar: Klytaimestra liegt tot am Boden zu den Füfsen des Orestes; dieser, das gezückte Schwert in der Rechten, wendet sich schaudernd ab bei dem Anblicke zweier Erinyen mit Schlangen und Fackeln, die hinter einem Vorhange sichtbar werden; links ist Aigisthos durch das Schwert des Pylades gefallen und mit dem Thronsessel rücklings umgestürzt; auch Pylades trägt noch das gezückte Schwert; die alte Dienerin des Hauses kehrt entsetzt ihr Antlitz von diesem Anblick ab. Der hinter Klytaimestra kauernde Diener soll nach *Overbeck* a. a. O. 701 und *Baumeister* a. a. O. 1115 einen kleinen Hausaltar auf die Schulter heben, um ihn vor Blutbesudelung zu bewahren, nach *Zoega* und *Welcker*, *Zeitschr. f. Gesch. u. Auslegung d. alt. Kunst* 1, 433 f. soll er einen Cippus erheben, um Klytaimestras Haupt zu zerschmettern (?), nach *Preller, Sächs. Ber.* a. a. O. 261 mit dem Fufsschemel des umgestürzten Thrones sich zu decken suchen. — Von den etruskischen Aschenkisten, die *Schlie* a. a. O. 159 ff. und *Brunn, Urne etrusche* 94 ff. auf den Muttermord des Orestes bezogen haben, sind nach *Körte, Arch. Jahrb.* 12 (1897), 67, 30 die Nr. 1—9 auszuscheiden, da sie die Bedrohung Kassandras durch Aias darstellen; nr. 1 war schon von *Overbeck* a. a. O. 653, 144, Taf. 27, 7 auf Kassandra und Aias gedeutet worden. Das durch die Namensbeischriften Urste (Orestes), Clutmste (Klytaimestra), Pulustre (Pylades) in der Deutung gesicherte Sarkophagrelief bei *Overbeck* a. a. O. 703, 37 ist abg. bei *Brunn* a. a. O. Taf. 80, 10 p. 99, vgl. *Schlie* a. a. O. 162. Nicht sicher scheint mir die Deutung des *Museo Gregor.* 1, 96, 4. *Brunn* a. a. O. Tav. 80, 11 abgebildeten Sarkophagreliefs, das nach *Schlie* a. a. O. 163 f. 171 f. die Rache an Aigisthos und Klytaimestra unter dem Einflufs der Euripideischen Version darstellt. Orestes und Elektra nach dem Muttermord will *L. Müller, Musée Thorvaldsen* 3, 934 S. 114 auf einem geschnittenen Steine erkennen.

Verfolgung durch die Erinyen, Entsühnung.

Es möge in diesem Kapitel zunächst die schöne Hypothese, die *Zielinski* in seinem schon erwähnten Aufsatze *Die Orestessage und die Rechtfertigungsidee* entwickelt hat, kurz skizziert werden; greifen diese Ausführungen auch schon mit hinüber in die Deutung des Orestesmythos, so ist doch hier der geeignetste Platz. Die Urreligion des Menschengeschlechts wurzelt in der Abhängigkeit von den Naturkräften, deren Macht es zu seinem Heile oder zu seinem Schaden empfindet. Die Nacht tötet den Tag, der Winter den Sommer, der Mensch mufs sich vor den Schrecknissen der Nacht, vor den Leiden des Winters flüchten, aber ihn beseelt die Zuversicht, dafs die Herrschaft dieser feindlichen Mächte nicht dauern wird, dafs ein Sonnenheld kommen wird, der die Nacht und den Winter vertreibt (S. 82 f.). Hieraus entwickelt sich fortschreitend die Idee: Alles, was begann, wird enden, aber dem Ende wird ein neuer Anfang folgen. Ursprünglich lebte der Mensch nach den Gesetzen der Mutter Erde, die ihm Leben, Nahrung und Kleidung gegeben hatte; aber mit der Zeit machte er kraft seines Wissens, des Werkes des Geistes, sich die Erde unterthan. 'Diesen Geist haben die Hellenen Zeus (vgl. *Rohde, Psyche* 2[2], 260) genannt; oder vielmehr, sie haben . . . den alten Himmels- und Tagesgott ihrer Urreligion — den urewigen Gemahl, um mythisch zu reden, der urewigen Erde — mit diesem Geist verschmolzen.' Zeus hat aber die Erde bezwungen, und diese fügt sich, einstweilen, denn sie weifs, dafs alles ein Ende haben wird, — freilich auch ihre Herrschaft wird dereinst auch wieder vor dem Sonnenhelden dahinsinken. (Die Erdgöttin, die 'das Werk ihres Ruhmes sinnt', griechisch Klytaimestra (vgl. *Hom. Od.* 11, 429 ἐμήσατο ἔργον ἀεικές) lebt als äufserlich bezwungene, aber im Innern grollende Gattin des 'Ungeheueres erwartenden', griechisch Agamemnon, Zeus; ersonnen hat sie ihr Werk mit Hilfe des Drachen — Aigisthos (vgl. αἰγίς). So wird Zeus fallen, und Klytaimestra und Aigisthos über die Menschen herrschen; aber auch ihre Herrschaft wird nicht von Dauer sein, der Sohn des Gemordeten wird kommen zur Rache an den Mördern und den Thron des Vaters besteigen (83 ff.). Diese 'reine Zeusreligion' wurde unter dem Einflusse des sich in Griechenland ausbreitenden Apollokultus reformiert. Der Kultus des Apollo kam aus dem Osten, von dem heiligen Berge im Lande der Hyperboreer (= 'Υπερ-[β]όρειοι 87, 1. 165, 1) durch die Thermopylen nach Griechenland und verbreitete sich von da weiter nach Mittelgriechenland. Auf dem Parnafs, wo eines der ältesten Heiligtümer der Erdgöttin stand, tötete Apollon den von dieser aufgezogenen Drachen, und gründete seinen Tempel und Orakelsitz. Der Parnafs wurde zum heiligen Berge des Apollon und neben den Thermopylen oder, wie der kürzere Name lautet, den Pylen zum Mittelpunkt seines Kultus, eine Verbindung, die noch bis in die späteste Zeit in der Amphiktyonenordnung bestand, wonach die Delegiertenversammlungen bei den Pylen zu beginnen, aber auf dem heiligen Berge in Delphoi ihren Fortgang zu nehmen hatten. Dieselbe Verbindung fand auch ihren eigenartigen Ausdruck in der Doppelhypostase des Apollon als dem Mann von den Pylen, Pylades (so auch *O. Müller, Eumeniden* 131; *Lübbert, Bonner Sommerprogr.* 1887, 4; *Wilamowitz, Hom. Unters.* 177; *Orestie* 2, 251) und dem Manne vom Berge, Orestes, ebenso wie Elektra 'die Strahlende', Iphigeneia und Chrysothemis Hypostasen der Artemis sind.*) Durch die

*) Schon *O. Müller, Aeschylos Eumeniden* 132, 8 hat in Pylades eine Hypostase des Apollon gesehen, und *Bursian, Quaestiones Euboicae* 30 f. den Orestes für eine Hypostase des Apollon erklärt und in dem Namen Orestes = ὄρειος, ὀρείτης den auf Bergen (vgl. den Apollon Ἀκρείτας bei den Lakedaimoniern, *Paus.* 3, 12, 8 u. d. Artikel Oreioi Theoi 1) verehrten Gott gesehen; vgl. auch *Seeliger* a. a. O. 28: 'Die Verbindung derselben (der Orestessage) mit dem Artemiskultus ist allerdings bemerkenswert, zumal da der Name an die berg bewohnende Göttin erinnern könnte.' Ganz anders erklärt *Plato* (*Kratyl.* 26

Apollinische Reform ward der kosmogonisch-theologische Mythos von Zeus-Agamemnon und Gaia-Klytaimestra vermenschlicht; fortan haben wir es nur noch mit Agamemnon, Klytaimestra, Aigisthos, Orestes, Elektra zu thun; nur im Kultus lebt noch der Zeus-Agamemnon fort, und des Zeus himmlisches Reich, die 'lichte' Stadt der Götter, ward als 'Argos' auf der Erde lokalisiert (87 ff.). Mit der Vermenschlichung des Mythos trat aber die Versittlichung ein: aus Klytaimestra ward die treulose Gattin, aus Orestes der treue Sohn, der Rächer des Vaters, und damit freilich auch der Mörder seiner Mutter; denn der Muttermord schimmert nach *Zielinski* (vgl. oben Sp. 957) in der Homerischen Orestie, die den ionischen Individualismus wiederspiegelt, noch durch. Hier hat der Tote als solcher noch keinerlei Rechte, seine Seele verlangt nicht nach dem Blute des Mörders, und demgemäfs herrscht in der Homerischen Orestie Orestes ungefährdet in Argos. Durch die Apollinische Religion aber ward das Recht der Seele für heilig und unantastbar erklärt, und diese Lehre von dem Seelenrecht, das Werk Delphoi's, heischte die Blutrache. Weil aber so jeder Mord zu einer ununterbrochenen Kette neuer Morde hätte führen müssen, fand man den Ausweg, dafs Apollon dem Mörder sein verwirktes Leben schenken könne, indem er ihn von seiner Schuld entsühnt. Durch eigene That hat er den Menschen das erste Beispiel einer solchen Blutsühne (*Rohde* a. a. O. 1, 274; ebenso hat Ares wegen des Mordes des Halirrhothios Knechtesdienste gethan nach *Panyasis* b. *Clem. Alex.* 2, 36 p. 30 *Frgm.* 15 ed. *Dübner*) gegeben: nachdem er das Blut des Erddrachen vergossen, ist er zur Hölle niedergefahren und hat dem Höllenfürsten als Knecht ein grofses Jahr lang gedient; dieser Dienst reinigte ihn und gab ihm zugleich die 'Macht, andere von ihrem Mord zu reinigen'. Und so hat Apollon den Orestes zur Ermordung der eigenen Mutter angestiftet, andererseits aber reinigt er ihn von seiner Schuld und giebt ihm zum Schutze gegen die Erinyen seinen Bogen, Orestes aber frei und gesühnt besteigt den Thron seines Vaters. Das ist die delphische Orestie, wie sie ihren Ausdruck durch *Stesichoros*, *Simonides*, *Pindar* gefunden hat, eine Verherrlichung Apollons, die im delphisch-spartanischen Interesse auch Amyklai als Stadt des Agamemnon eingesetzt hatte (90 ff.). Gegen diese delphische Orestie erhob sich von Athen von politischem und sittlich-religiösem Standpunkte aus ein Widerspruch; gegenüber den delphischen Forderungen, dafs Apollo in jedem Falle entsühnen könne, stellte Athen den Grundsatz auf, dafs der Staat (vgl. *Rohde* a. a. O. 1², 262 ff.), die Gemeinschaft, der der Ermordete und Mörder angehörte, die Rache und Vergeltung zu übernehmen habe, ein Gedanke, der seinen Ausdruck in der Stiftung des Areopags fand. Ward der Angeklagte freigesprochen — und dies geschah auch bei Stimmengleichheit, indem man annahm, dafs die 'unsichtbar gegenwärtige Stadtgöttin ihre Stimme zu den freisprechenden gelegt habe' —, so übernahm es der Staat, auch die Seele des Gemordeten oder ihre Rechtsvertreterin, die Erinys, zu beschwichtigen. Die attische Orestie liegt bei Aischylos vor: bis zum Muttermorde, den Orestes auf Apollons Geheifs vollzieht, folgt Aischylos der delphischen Orestie, nur dafs er wieder Argos in seine Rechte einsetzt; desto schneidender aber ist der Gegensatz im Weitern, in den Eumeniden. Hier tritt Apollons Ohnmacht zu Tage, nicht er kann den Mörder entsühnen, und so mufs er denn dem Orestes raten, sich schutzflehend nach der Stadt der Pallas zu wenden, wo er als sein Verteidiger, ja als sein Mitangeklagter auftritt vor dem von der Göttin begründeten Areopag, wo der Mensch, nicht die Gottheit, den Menschen richtet.

Dafs bei *Homer*, dem sich in diesem Punkte *Sophokles* in seiner *Elektra* anschliefst (*Rohde, Psyche* 2², 234), die Vorstellung von der Verfolgung des Orestes durch die Erinyen nicht anzunehmen ist, ist wiederholt (Sp. 958 Z. 34 ff.) erwähnt. Von den Neueren nimmt, so viel ich sehe, nur *O. Müller, Eumeniden* 177, 18 an, dafs *Homer* diese Sage gekannt habe. Nestor berichte bei *Hom. Od.* 3, 306 ff. der Frage des Telemachos gemäfs nur bis zur Ankunft des Menelaos, wo Orestes gerade das Leichenmahl 'zu Ehren' des Aigisthos und des Klytaimestra ausgerüstet habe; weil nun bei *Euripides* (*Or.* 401 f. vgl. 34 ff.) Orestes am Bestattungstage der Mutter von den Erinyen heimgesucht wird, *Euripides* aber aus sehr alten Quellen geschöpft zu haben scheine, schliefst *Müller*, sicherlich ohne Berechtigung, dafs auch *Homer* die Verfolgung des Orestes durch die Erinyen gekannt, sie aber, als in dem Rahmen jener Erzählung überflüssig, unerwähnt gelassen habe. Für uns ist *Stesichoros* (s. oben Sp. 963 Z. 58) der älteste Zeuge für des Orestes Verfolgung durch die Erinyen der Mutter (*Rohde, Psyche* 2², 231, 2). Ob Orestes bei *Stesichoros* den Bogen zum Schutze gegen die Erinyen von Apollon zugleich mit dem Befehle zum Muttermord, wie bei *Eur. Or.* 268 ff., oder erst nach seiner Flucht nach Delphoi erhalten hat, kann nicht entschieden werden, *Seeliger* a. a. O. 21. 26; *Robert, Bild u. Lied* 175. Nirgends aber finden wir auf den Kunstdarstellungen (unt. Sp. 979 Z. 41 ff.) den Bogen in den Händen des Orestes, sondern immer, wie bei *Aesch. Eum.* 42, das Schwert. Sofort (*Aesch. Choeph.* 1021 ff. vgl. *Eur. Or.* 40; *Iph. Taur.* 79. 940 f. *παραχρῆμα Hypoth. Eur. Or.* = *Eudocia* 736 p. 523 *Flach.* *μετ᾽ οὐ πολὺ Apollod. Epit.* 6, 25 p. 224 *Wagner.* *postea Hyg. fab.* 119) nach dem Muttermord verfällt Orestes in Wahnsinn und wird von den Erinyen verfolgt (s. obige Stellen und *Eur. El.* 1252. 1342 ff.; *Tzetz. Lyk.* 1374; *Anacr* .8, *Bergk* 3⁴, 302; *Verg. Aen.* 4, 471. 3, 331; *Hor. Sat.* 2, 3, 133; *Ars poet.* 124; *Lucan* 7, 778; *Stat. Theb.* 1, 476; *Serv.* ad *Verg. Aen.* 3, 331; 4, 471).

p. 394 e) den Namen Orestes: *καὶ ὁ Ὀρέστης . . κινδυνεύει ὀρθῶς ἔχειν, εἴτε τις τύχη ἔθετο αὐτῷ τὸ ὄνομα, εἴτε καὶ ποιητής τις τὸ θηριῶδες τῆς φύσεως καὶ τὸ ἄγριον αὐτοῦ καὶ τὸ ὀρεινὸν ἐνδεικνύμενος τῷ ὀνόματι.* Über andere Deutungsversuche des Namens Orestes s. Sp. 994 Z. 63 ff.

In den *Choephoren* (1031 ff.) verkündet Orestes, daſs er Apollons Befehle gemäſs sich mit Zweig und Kranz der Schutzflehenden zu dem ewigen Feuer am heiligen Herde in Delphi flüchten wolle, und so finden wir ihn in den *Eumeniden* (40 ff.) am Omphalos sitzend mit dem mit weiſser Wolle umwundenen Ölzweig als *προστρόπαιος*, die Hände von Blut noch triefend, mit gezücktem Schwerte, während um ihn die Erinyen in Schlaf versunken sitzen, ein Anblick, vor dem die Pythia entsetzt davonflieht (vgl. unten die Vasenbilder, besonders nr. 18 f.). Nach *Pacuvius* bei *Serv.* ad *Verg. Aen.* 4, 473 veranlaſst Pylades den Orestes, im Tempel des Apollon Schutz vor den Erinyen zu suchen, vgl. *Mythogr. Lat.* 1, 147; 2, 202. Nach *Robert, Arch. Zeit.* 33 (1876), 134, 2 ist bei *Pacuvius* nicht das delphische Heiligtum, sondern der Apollotempel von Sminthe (unten Sp. 998) zu verstehen. Hier in Delphoi reinigt Apollon den Orestes vom Muttermorde (*Aesch. Eum.* 235. 441 ff. 470; *Choeph.* 1056 *Kirchhoff*), indem er das Blut eines Ferkels über seine Hände rinnen (*φόνῳ φόνον ἐκνίπτειν*, *Eur. Iph. Taur.* 1223) läſst, *Aesch. Eum.* 283; vgl. 445; *Apoll. Rhod.* 4, 703 ff.; *O. Müller, Eumeniden* 146; *Dorier* 1. 335; *de Witte, Annali* 19, 426 ff.; *Preller-Jordan, Röm. Mythol.* 2, 238; *Preller-Robert, Griech. Myth.* 796, 2; *Rohde, Psyche* 2^2, 77; vgl. die Darstellung unt. Sp. 983 u. dazu die auf einer Lekythos b. *Heydemann, Griech. Vasenbilder* Taf. 11 fig. 3 S. 11. Mehrere Reinigungen des Orestes nimmt mit Bezug auf *Aesch. Eum.* 447; vgl. 236, 281 an *O. Müller, Eumeniden* 150.

Bildliche Darstellungen (vgl. *Overbeck, Heroengallerie* S. 705 ff.; *Heydemann, Arch. Zeit.* 25 [1867], 49 ff.; *Wernicke, Arch. Zeit.* 42 [1884], 199 ff.; *Middleton, Journ. of hell. stud.* 9 [1888], 296 ff.). Die Verfolgung des Orestes durch die Erinyen ohne Andeutung des delphischen Lokals ist dargestellt: 1) auf einem unteritalischen Krater der Sammlung Coghill (abg. *Millingen, Vases Coghill* pl. 29, 1; *Overbeck* Taf. 29, 3 S. 705, 40; *Roschers Lexikon* Bd. 1 S. 1333 f., s. v. Erinys): Orestes, nur mit Chlamys und Stiefeln bekleidet, eilt nach l. und zückt, sich umblickend, das kurze Schwert gegen die eine ihn verfolgende Erinys. — 2) auf dem Avers der oben Sp. 964 Z. 12 erwähnten Prachtamphora im Museum zu Neapel (abg. *Rochette, Mon. inéd.* pl. 36; *Müller-Wieseler, Denkmäler* 2, 955; *Overbeck*, Taf. 29, 2 S. 706, 41 = *Weiſser-Merz, Bilderatlas* Taf. 24, 11; *Langl, Griech. Götter- u. Heldengestalten* S. 154; *Baumeister, Denkmäler* 1313 S. 116; *Roschers Lexikon* Bd. 1 Sp. 1331 f. s. v. Erinys): Orestes eilt nach r. und zückt, sich umschauend, das Schwert gegen eine von l. mit Schlangen ihn verfolgende Erinys, während eine zweite Erinys r. ihm den Weg vertritt und ihm einen Spiegel mit dem Antlitz Klytaimestras vorhält. — 3) auf einer Lampe, von *Overbeck* S. 708, 45 nach *Passeri, Lucernae fictiles* 2, 101 angeführt: Orestes auf dem Altar, das gezückte Schwert in der Hand, wird von zwei Erinyen angegriffen; *Stephani, Compte rendu* 1863, 256 bezieht diese Darstellung nicht auf Orestes, den er auch nicht — 3a) auf der Gemme (*Overbeck* 7 8, 60) und — 3b) in einer Bronze (*Overbeck* S. 717, abg. *Rochette, Mon. inéd.* 1 p. 154 Vignette 4; vgl. p. 185, 2: '*Oreste troublé par l'apparition soudaine des Furies*') anerkennen will. In den meisten andern Darstellungen ist das delphische Heiligtum als der Ort dargestellt, wo Orestes Schutz sucht, und mit *Wernicke, Arch. Zeit.* 42 (1884), 200 wird man Delphoi als Lokal auch auf den wenigen Darstellungen anzunehmen haben, auf denen Orestes an einen Altar geflüchtet erscheint, ohne daſs der Omphalos oder sogar Apollon selbst mit dargestellt sind. Es sind dies: — 4) eine Hamiltonsche Vase (abg. *Tischbein* 3, 32; *Overbeck* Taf. 29, 10 S. 707, 42): Orestes mit dem r. Bein auf dem Altar knieend, in der R. das gezückte Schwert, in der erhobenen L. die Schwertscheide, wird von r. und l. von einer Erinys bedrängt. — 5) Halsbild einer apulischen Amphora der Sammlung Jatta (*Rochette* pl. 76, 8; *Overbeck* Taf. 29, 5 S. 707, 43): Orestes, auf niedrigem Altar kniend, zückt das Schwert gegen eine von r. anstürmende Erinys, während nach l. die Pythia den Tempelschlüssel tragend entsetzt entweicht. Hier soll das delphische Lokal wohl durch die neben dem Altar aufsprieſsenden Lorbeerreiser angedeutet werden. Hierher gehört wohl — 6) auch die Bronze (*Babelon-Blanchet, Catal. des bronzes ant. de la bibl. nation.* Fig. 808 p. 348, 808): '*Oreste s'élancant sur l'autel de Delphes*'. Das Schwert in der R. ist abgebrochen, die L. hält die Chlamys wie einen Schild schützend vor. Auch auf Münzen von Kyzikos erkennen *Wroth, Cat. of greek coins of Mysia* p. 28, 73 f. pl. 7, 1. *Head, Hist. num.* 452 den mit dem Schwert auf dem delphischen Omphalos knienden Orestes. Ähnlich ist — 7) die Darstellung einer Bronze im britischen Museum (abg. *Newton, Castellani Collection* pl. 7; *Walters, Catal. of the bronzes* 1450 p. 237): '*Orestes* (*or Paris?*) *taking refuge or an altar*'. Auf acht etruskisch. Aschenkisten — 8—15) (*Schlie* a. a. O. 162 ff. nr. 10—17; *Brunn, Urne Etrusche* Tav. 81 ff.; *Wernicke* a. a. O. 208, 29; vgl. *Overbeck* S. 709, 47—50) erscheint Orestes entweder allein, öfters jedoch zusammen mit Pylades, von Daimonen (bis zu 5) bedrängt; auf drei Darstellungen (*Schlie* nr. 14. 15. 17) sind die Freunde auf einen Altar geflüchtet. An diese etruskischen Aschenkisten reiht sich am besten — 16) die Darstellung auf dem Deckel einer etruskischen Spiegelkapsel in der Antikensammlung des österr. Kaiserhauses, die *Sacken, Arch. Epigr. Mitth. aus Öst.* 3 (1879), 140 folgendermaſsen beschreibt: Orestes mit fliegender Chlamys auf einer schlangenumwundenen Ara mit dem l. Fuſse knieend, in der Rechten das gezückte Schwert; vor ihm die Eumenide, hinter ihm Pylades. — Statt des Altars erscheint der Omphalos auf folgenden Darstellungen — 17) Rhyton (abg. *d'Hancarville, Antiquités étrusques . . . du cabinet de M. Hamilton* 2, pl. 30; vgl. *Overbeck* 707 f., nr. 44): Orestes mit dem l. Knie auf dem Omphalos, das gezückte Schwert in der R., zu beiden Seiten je eine Erinys mit Schlangen in den Haaren, die rechte zwei Fackeln, die linke eine Fackel haltend. — 18) Glockenkrater der Petersburger Eremitage (*Stephani*

1, 349 S. 160 f.; *Compte rendu* 1863, 252 ff.; abg. *Atlas* zu *Compte rendu* 1863 pl. 6, 5), wohl eine Nachbildung der Scene im Prolog von *Aischylos Eumeniden*: auf einer Basis des Omphalos in einem von vier ionischen Säulen getragenen Tempel sitzt Orestes mit dem Schwert in der R., während vor dem Tempel fünf Erinyen schlafend am Boden liegen und r. die Pythia mit dem Tempelschlüssel davoneilt. — 19) Krater im k. k. Antiken-Cabinet zu Wien (abg. *Arch. Zeit.* 35 (1877) Taf. 4, 1; vgl. *Hoernes* ebend. 17 ff., *Loeschcke* ebend. 137): Orestes birgt sich hinter den Omphalos, den er mit der linken Hand umschlingt, vor einer anstürmenden Erinys, hinter der ein mächtiger Jagdhund (so *Loeschcke*, während *Hoernes* an den vor der Erinys fliehenden Tempelhund dachte; vgl. *Roscher, Kynanthropie* Anm. 142) einherstürmt, während rechts die Pythia entsetzt forteilt. — 20) Guttus mit Relief aus der Basilikata, von *Brunn, Bulletino* 1853, 165 kurz beschrieben: Orestes am Omphalos, die Erinyen nur mit je einer Schlange. — 21) Etruskische Spiegelkapsel (*Gerhard, Etr. Spiegel* 1, 21, 1; *Overbeck* 718, 61): Orestes kniet mit dem Schwert und einem Lorbeerzweig in der Hand auf dem Omphalos, l. Pylades, r. eine den Orestes mit der Streitaxt angreifende Erinys. — 22) Lampe (abg. *Rochette, Mon. inéd.* 1 p. 155 Vignette 5; *Overbeck* 708, 46; *Catal. of the Greek Vases in the Brit. Mus.* 4 p. 245, 48): Orestes, am Omphalos kniend verteidigt sich mit dem Schwerte gegen eine Schlange, die des beschränkten Raumes wegen an Stelle der Erinys gesetzt ist. Hieran schliefsen sich die Darstellungen, auf denen aufser durch den Omphalos das delphische Lokal noch durch die Anwesenheit Apollons bestimmt wird. Apollon ist hier, wie *Wernicke* a. a. O. 201 bemerkt, zwar als der rettende, den Erinyen wehrende, aber noch nicht als entsühnender (vgl. unten nr. 32 ff.) Gott aufgefafst; auch auf denjenigen Darstellungen, auf denen statt des Omphalos ein Altar erscheint, ist durch Apollons Anwesenheit Delphoi als Ort der Handlung unzweifelhaft anzunehmen. Oft ist die Scene durch Nebenfiguren belebt, die Pythia (vgl. oben nr. 5. 18. 19 und unten 24. 27. 34), Artemis (nr. 24. 29. 33) oder Athena (25. 26. 28. 31), durch deren letzterer Anwesenheit nach *Overbeck* S. 711 auf Athen als den Ort, wo des Orestes Freisprechung erfolgen soll, hingewiesen wird. Eine gröfsere Zahl von Personen findet sich auf nr. 26. Wir erwähnen zuerst — 23) eine Vase in Kopenhagen (abg. *Thorlacius, Vas pictum Italo-Graecum Orestem ad Delph. tripod. suppl. exhibens* 1826; *Müller-Wieseler* 2, Taf. 13, 148; *Overbeck* S. 710, 51; *Birket Smith, De malede Vaser i Antikkabinettet i Kjöbenhavn* 81, 217): Orestes auf einer Basis am Omphalos nach l. sitzend verteidigt sich mit dem Schwert gegen zwei von l. auf ihn eindringende Erinyen, deren eine ihn mit Schlangen, die andere mit Fackeln bedroht; l. hinter ihm der Lorbeerbaum, r. von ihm Apollon, die R. schützend ausgestreckt, in der L. einen Lorbeerzweig. — 24) (von *Overbeck* übersehen) Vase in Neapel (*Heydemann* nr. 3249 S. 563 f.; abg. *Jahn, Vasenbilder* Taf. 1 S. 1 ff.; *Bötticher, Omphalos des Zeus* [*Berl. Winckelmannprogr.* 1859] Taf. 1; vgl. *Heydemann, Arch. Zeit.* 25 (1867), 51 f.; *Arch. Anz.* 14 [1899], 132 rechts): Orestes am Omphalos, neben dem der Lorbeerbaum steht, wird von einer schwarz gemalten Erinys, die hinter einer Tempelsäule in halber Figur hervorschaut, bedroht; der Erinys gegenüber Apollo, r. Artemis als Jägerin gekleidet; nach l. entflieht die Pythia — 25) Hydria aus Capua (abg. *Arch. Anz.* 5 [1890], 90 Fig. 8): Orestes sitzt in der R. das Schwert vor dem Omphalos, mit der L. sich an den Dreifufs haltend, und sieht mit verstörtem Blick sich nach einer Erinys um; r. sitzt Apollon mit Bogen, neben Apollon steht Athena. — 26) Krater, ehemals in der Hopeschen Sammlung (abg. *Millin, Mon. inéd.* 1, 29: *Peint. de Vas.* 2, 68; *Overbeck* Taf. 29, 9 S. 712, 54 = *Weifser-Merz, Bilderatlas* Taf. 24, 9; *Baumeister, Denkmäler* 1315 S. 1118): Orestes kniet am Omphalos mit zwei Speeren in der R., das Schwert in der L., hinter dem Omphalos erhebt sich der Dreifufs, hinter diesem eine Erinys in halber Figur, die den Orestes mit einer Schlange bedroht; r. vom Omphalos Athena, l. Apollon, nach einer zweiten sich entfernenden Erinys (abg. *Roschers Lexikon* Bd. 1, 1335 s. v. Erinys) sich umsehend; l. oben die Büste des Pylades, r. oben die der Klytaimestra. Die *Overbeck*'sche Erklärung: Erinysbüste = augenblickliche Verfolgung, Apollon = augenblickliche Rettung, Erinys = Anklage, Athena = Freisprechung, Klytaimestra = Wunsch nach Verurteilung, Pylades = Wunsch nach Freisprechung, bezeichnet *Wernicke* a. a. O. 202, 10 als zu künstlich. — 27) Apulische Amphora in Berlin (*Furtwängler* 2, 3256; *Th. Pyl, De Medeae fabula* 2, 9 f.; *Stephani, Compte rendu* 1863, 259; *Wernicke* a. a. O. 203, abg. *Rochette, Mon. inéd.* 1, 35; *Overbeck* Taf. 29, 4 S. 170, 52 = *Weifser-Merz, Bilderatlas* Taf. 24, 12): L. von dem am Omphalos knienden Orestes sitzt Apollo auf dem Dreifufs, die R. gegen eine mit Schwert und Fackel anstürmende Erinys ausgestreckt, r. flieht die Pythia mit einer Hierodule davon. — 27) Amphora aus Ruvo (*Schultz, Bulletino* 1836, 117; *Stephani* a. a. O. 254): Orest hält sich am Omphalos; anwesend nur eine Erinys und Apollon (nicht Pylades, wie *Schultz* a. a. O. notierte, vgl. *Wernicke* a. a. O. 203, 15). In den vier folgenden Darstellungen tritt an Stelle des Omphalos der Altar. — 28) Apulische Prachtamphora im Museo Gregoriano (*Helbig, Führer* u. s. w. 2, 117 Z. 264, abg. b. *Rochette, Mon. inéd,* 1, 38; *Overbeck* Taf. 29, 8 S. 711, 53): Orestes kniet en face mit verstörtem Blick auf dem Altar, r. davon Apollon mit dem Lorbeerreis, l., etwas höher stehend, Athena; über Apollon greift eine Erinys den Orestes mit dem Speer an, während über Orestes eine geflügelte weibliche Figur sitzt, die man als Nike, Themis, Dike, Nemesis gedeutet hat, die aber nach *Wernicke* a. a. O. 206 wahrscheinlich eine verzeichnete oder falsch ergänzte Erinys ist. En face ist Orestes noch dargestellt — 29) auf einer nolanischen Hydria in Berlin (*Furtwängler* 2, 2380, abg. *Arch. Zeit.* 25 [1867] Taf. 222; *Heydemann* ebend. 49 ff.; *Arch. Zeit.* 42

[1884] Taf. 13; *Wernicke* ebend. 204 f.): zwei Erinyen greifen mit Schlangen den auf dem Altar Knienden an, der den mit der Chlamys umwickelten Arm abwehrend ihnen entgegenstreckt, während die R. das gezückte Schwert hält; l. von Orestes Apollon mit Lorbeerzweig, l. von Apollon sitzt Artemis auf einem Felsen. 30) Amphora in Petersburg (*Stephani* 1, 523 S. 265 f.; abg. *Bulletino Napoletano* 2 [1844] Tav. 7, von *Overbeck* übersehen): Orest auf dem Altar kniend, Apollon mit Blätterkranz von l. zum Altar tretend, zu dessen beiden Seiten je zwei Erinyen sich befinden (denn die r. von Apollon befindliche weibliche Gestalt ist nicht, wie *Minervini, Bull. Napol.* a. a. O. 107 f. wollte, Artemis, sondern eine Erinys im Jagdkostüm, vgl. *Wernicke* a. a. O. 206, 24). — 31) Amphora, jetzt wahrscheinlich in Paris (*Wernicke* 206. *Catal. Museo Campana Ser.* 4, 16. *Stephani, Compte rendu pour l'an.* 1863, 320): Orest auf dem Altar kniend, Apollon, eine geflügelte Erinys, Athena. — Über Parodien des flüchtigen Orestes in Delphoi (oder des jugendlichen Alexandros) vgl. *Heydemann, Sammlung Santangelo* 368 p. 723. *7. Hall. Winckelmannsprogramm* 3, 4 S. 22 ff. *Arch. Jahrb.* 1 (1886), 268, 28; vgl. auch *Annali* 1838, 166 f.

Die eigentliche Entsühnung ist auf folgenden Monumenten dargestellt: — 32) Vase im britischen Museum (*Catal. of the Greek-Vases* etc. 4, 166 p. 84; abg. *Annali* 19 [1847] Tav. d'agg. X, *de Witte* ebend. 413 ff.; *Overbeck* 29, 12 S. 716, 58; *Arch. Zeit.* 18 [1860] Taf. 137, 3): Orestes, in der vorgestreckten R. das Schwert, kniet am Omphalos, während Apollon r. hinter ihm steht, im Begriffe ihm mit einer Schere eine Locke abzuschneiden. — 33) Oxybaphon aus Armento, jetzt im Louvre (abg. *Monumenti* 4 tav. 48; *Overbeck* 29, 7 S. 714, 55 = *Weißer-Merz, Bilderatlas* Taf. 24, 16; vgl. *de Witte, Annali* 19, 418 ff.; *Arch. Zeit.* 18 [1860] Taf. 138, 2; *Baumeister, Denkm.* 1314 S. 1117): Über dem Haupte des am Omphalos sitzenden Orestes hält Apollon ein Ferkel; r. von Apollon Artemis im Jagdkostüm; l. zwei schlafende Erinyen, neben ihnen der Schatten Klytaimestras (vgl. *Aisch. Eum.* 94 ff.), unterhalb eine halb aus dem Boden auftauchende Erinys. S. Abb. 3. — 34) Apulischer Krater in Petersburg (*Stephani* 2, 1734 S. 289; *Compte rendu* 1863, 259 abg. ebend. S. 213 Taf. 5): Orestes kniet auf dem Altar, in der R. das Schwert; l. vom Altar Apollon, in der L. eine Schale, in der R. Lorbeerzweig; l. von Apollon Pythia; r. von Orestes geflügelte Erinys in ruhiger Haltung. Über die von manchen als Entsühnung des Orestes gedeutete Darstellung einer Neapler Amphora s. oben Sp. 964 Z. 21. Fraglich ist auch die Beziehung des Vasenbildes bei *Tischbein, Vases d'Hamilton* 2, 10 (*Overbeck* 716, 57) auf Orestes' Entsühnung, *Wernicke* a. a. O. 207.



3) Orestes von Apollon entsühnt, r. Artemis, l. 3 Erinyen und das Schattenbild Klytaimestras (nach *Overbeck, Gall. her. Bildw.* Taf. 29, 7).

Einen späteren Moment geben diejenigen Darstellungen wieder, auf denen Orestes vom delphischen Dreifuſs hinweg über die schlafende Erinys, das gezückte Schwert in der R., vorsichtig dahinschreitet, wohl, um sich zum Gericht nach Athen zu begeben, während *Stephani, Compte rendu* 1870/71, 196 annimmt, daſs Orestes in dem Moment dargestellt sei, in welchem er, nachdem er von Apollon den Auftrag zu seiner furchtbaren That empfangen hat, das Heiligtum des Gottes verläſst und mit

dem Schwert über die schlafenden Erinyen hinweg in das Haus seines Vaters schleicht. Es sind dies die Reliefs der rechten Seite der Sarkophage bei *Overbeck* S. 700 f. nr. 27—32; vgl. oben Sp. 974 Z. 22 ff., zu denen noch ein Sarkophagfragment im Palast Lancelotti (*Matz-Duhn, Ant. Bildw. in Rom* 2, 3369 S. 462) hinzukommt, das nur den Orestes, den Omphalos und etwas vom Dreifuſs und Gewand zeigt, ferner das gleichfalls aus römischer Zeit stammende Fragment einer Terracottavase von der Halbinsel Taman, abg. *Compte rendu* 1870/71 Atlas Taf. 4 nr. 11. *Stephani ebd.* 195 f. Etwas anders ist die Darstellung auf zwei Fragmenten (eines abgeb. b. *Rochette, Mon. inéd.* pl. 25, 2; vgl. *Welcker, Zeitschr. f. Gesch. u. Ausleg. d. alt. Kunst* 1, 436; *Overbeck* S. 701 f. nr. 33 f.): Die Erinys, auf deren Schoſs eine Schlange liegt und an deren Knie eine Bipennis lehnt, sitzt schlafend am Lorbeerbaum hinter dem Dreifuſs, so daſs Orestes nicht über sie hinwegzusteigen braucht. Das von *Overbeck* 717, 59 erwähnte Relief, jetzt im Museo Nazionale zu Neapel (abg. *Rochette* a. a. O. 1 pl. 32, 2; *Arch. Jahrb.* 4 [1889] Taf. 2, 7; vgl. *Conze* ebend. 87 ff.; *Furtwängler* ebend. 90; *Robert, Arch. Anz.* 4, 152 f., vgl. auch *Stephani, Compt. rendu* 1863, 257), stellt den Orestes dar, wie er im delphischen Heiligtume genau nach dem Motiv der Darstellungen des Diomedes, der bei dem Palladiumraub über den Altar hinwegsteigt, über eine am Boden schlafende zwerghaft gebildete Erinys vom Altar herabzusteigen im Begriffe ist.

Doch nicht auf Delphoi allein war die Sage von der Flucht des Orestes vor den Erinyen und von seiner Reinigung beschränkt; manche andere, namentlich peloponnesische, Ortschaften erhoben den Anspruch, daſs in ihren Heiligtümern Orestes gereinigt worden sei, vgl. *O. Müller, Eumeniden* 149; *Bursian, Quaestiones Euboicae* 29 f.; *Robert, Bild und Lied* 181; *Seeliger* a. a. O. 27 f.; *E. Curtius, Gesammelte Abhandl.* 1, 41. *Peloponnesos* 1, 291. *Belger, Arch. Jahrb.* 7 (1892), 64 f.; *Max. Mayer* in *Roschers Lexikon* 2, 1534, 62 ff.; 1540, 38 ff. s. v. Kronos. In Gythion in Lakonien zeigte man einen Stein, auf dem sitzend Orestes von seinem Wahnsinn abgelassen haben sollte, *Paus.* 3, 22, 1; über die 'Orestessteine' s. *M. Mayer* a. a. a. a. O. O. In Arkadien nicht weit vom späteren Megalopolis auf dem Wege nach Messene zu stand noch zu *Pausanias'* (8, 34, 1 ff.) Zeit ein Heiligtum der *Μανίαι* (nach *Pausanias* ein Beiname der Erinyen); dort soll Orestes nach dem Muttermorde wahnsinnig geworden sein und in seiner Raserei sich einen Finger abgebissen haben; zum Andenken an diese Begebenheit zeigte man einen Erdhügel mit einem Aufsatz, einem aus Stein gefertigten Finger, *Δακτύλου μνῆμα* (*σῆμα*), in dem *F. Liebrecht, Heidelberger Jahrb.* 1869, 805 das Grabmal eines Muttermörders sieht nach der noch jetzt im Volksglauben erhaltenen Anschauung, daſs einem Muttermörder oder einem Kinde, das die Mutter schlägt, die Hand zum Grabe herauswachse; daneben läſst *Liebrecht* auch die von *Belger* a. a. O. wiederholte Möglichkeit offen, daſs der Daktylos ein Phallos bez. eine rohgebildete pfahlartige, vielleicht geradezu phallisch gebildete Herme gewesen sei, s. dagegen *M. Mayer* a. a. O. 1540, 41 ff., vgl. auch *Wide, Lakonische Kulte* 20 f. 371 f. Nicht weit hiervon lag ein anderer Ort, *Ἄκη*, wo Orestes Heilung gefunden haben sollte, mit einem Heiligtum der Eumeniden. In seinem Wahnsinne seien die Göttinnen dem Orestes schwarz, nach seiner Heilung weiſs erschienen; jenen habe er *ἐναγίσματα*, diesen *θύματα* (vgl. *Rohde, Psyche* 1², 150) dargebracht. Bei Ake lag ferner noch eine andere Ortschaft, deren Name bei *Paus.* a. a. O. 34, 4 ausgefallen ist, wo Orestes, zur Besinnung zurückgekehrt, sich das Haar geschoren haben soll. Doch scheint mir die Vermutung von *Bursian, Geogr. von Griechenland* 2, 250, 1 sehr wahrscheinlich, daſs bei *Paus.* a. a. O. *πρὸς δὲ τῷ χωρίῳ τοῖς Ἄκεσιν ἕτερόν ἐστιν * * ὀνομαζόμενον ἱερόν* hinter *ἐστιν* nicht eine Lücke anzunehmen ist, sondern daſs statt *ἱερόν* zu schreiben ist *κουρεῖον*, vgl. unten Sp. 999 Z. 24 ff. die Legende von Komana. *Seeliger* a. a. O. 28 vermutet, daſs der nach Orestes benannte arkadische Ort Oresteion, wo nach dem Berichte des *Pherekydes* (*Schol. Eur. Or.* 1645) Orestes vor den Erinyen in den Tempel der Artemis (wohl der Artemis *Ἱέρεια* in dem früher Oresthasion, später Oresteion genannten Orte, *Paus.* 8, 3, 2; vergleiche damit 8, 44, 2) Zuflucht suchte und von der Göttin geschützt wurde, ursprünglich mit dem arkadischen Landesheros Orestheus (s. d.) zusammengehangen hat, und erst später mit der Orestessage in Verbindung gebracht worden ist. Daſs bei *Stesichoros* die attische Tradition von dem Gericht über Orestes auf dem Areopag keine Stätte hatte, ist selbstverständlich; höchst wahrscheinlich ist uns bei *Euripides*, der *Or.* 1644 ff. den Orestes vor (*Robert, Bild u. Lied* 181, 30) dem Gerichte in Athen zur Sühne eine Jahr nach Oresteion in der Parrhasia verbannt werden läſst (vgl. auch *Eur. El.* 1273 ff., wo die Dioskuren dem Orestes verkünden, daſs er nach seiner Freisprechung am Lykaion in Arkadien wohnen werde), die Tradition des *Stesichoros* erhalten; — vgl. auch unten Sp. 1013 Z. 46 die Sage von des Orestes Tode in Oresteion. In Troizen zeigte man vor dem Tempel der Artemis Lykeia einen Stein, auf dem neun troizenische Männer den Orestes auſser anderen Reinigungsopfern durch Wasser (*Rohde, Psyche* 2². 405 f.) aus der Hippukrene vom Muttermorde entsühnt hatten; ebenfalls in Troizen vor dem Tempel des Apollon befand sich die sogenannte *Ὀρέστου σκηνή*. Denn keiner der Troizenier wollte den Orestes, bevor er entsühnt sei, in sein Haus aufnehmen; daher beherbergten und bewirteten sie ihn in dieser Skene, bis er entsühnt war, und noch zu *Pausanias'* Zeiten speisten die Nachkommen jener neun Männer dort an bestimmten Tagen; vgl. die athenische Choenlegende unten Sp. 994. *E. Curtius, Gesammelte Abhandl.* 1, 467. *Peloponnesos* 2, 435. Nicht weit von dieser Skene wurden die Gegenstände, die zur Reinigung gedient hatten, vergraben, und an dieser Stelle soll ein Lebensbaum emporge-

wachsen sein. *Paus.* 2, 31, 4. 8. *Wide, Lakon. Kulte* 122, 8. Die Darstellungen, die man auf des Orestes Reinigung in Troizen bezogen hat, sind sehr unsicher, *Overbeck* S. 722. In Keryneia in Achaja war ein von Orestes selbst gestiftetes Heiligtum der Erinyen, in dem jeder Mörder oder sonstiger Frevler von Wahnsinn befallen wurde, *Paus.* 7, 25, 7; vgl. *E. Curtius, Peloponnes* 1, 469. 490, 11. Orestes sollte hier durch das Opfer eines schwarzen Schafes die Erinyen zu Eumeniden (vgl. oben die Legende von Megalopolis) gemacht haben,



4) Freisprechung des Orestes (nach *A. Michaelis, das Corsinische Silbergefäfs* Taf. 1).

Schol. Soph. Oed. Col. 42. Über die weiteren mit der Orestessage in Verbindung stehenden Orte s. unten Sp. 998 ff.

Gericht und Freisprechung in Athen.

Schon oben ist hervorgehoben, dafs die Tradition von dem Gericht über Orestes auf dem Areopag eine spezifisch attische ist, ein Protest gegen die 'alleinseligmachende' delphische Lehre von der Sühnung durch Apollon. Bei *Aischylos* (*Eum.* 79 ff.) rät Apollon selbst dem Orestes, nach Athen zu fliehen und das alte Bild der Pallas schutzflehend zu erfassen; 'dort werden wir Richter und Mittel finden, dich von deiner Pein zu befreien'. Unter dem geleitenden Schutze des Hermes entfernt sich Orestes aus dem Bereiche der schlafenden Erinyen (vgl. die Darstellungen oben Sp. 984 Z. 58 ff.) und gelangt nach geraumer Zeit (*O. Müller, Eumeniden* 150; eine kurze Zwischenzeit nimmt an *Mommsen, Feste der Stadt Athen* 426 f.) und nach vielen Irrfahrten und schwerer Verfolgung durch die von Klytaimestras Schatten erweckten Erinyen nach Athen (*Aisch. Eum.* 75 ff. 264 ff.), wo er schutzflehend das Bild der Göttin umklammert (*Eum.* 254) und die Göttin anfleht, ihm als Schutz zu erscheinen (284). Athena erscheint aus fernem Lande (793), lehnt es zwar ab, als Richterin zu entscheiden, da es ihr nicht zustehe, über Blut zu richten (467 f.), setzt aber den Areopag als Gericht ein, während sie selbst den Vorsitz führt (479 ff.). Nach dem einer anderen Quelle folgenden Berichte des *Demosthenes* (*or.* 32 [Aristocrat.], 66. 74, vgl. auch *Schol. Aristid.* p. 67. 108 *Dindorf. Thomas Magister Hypoth. Eur. Or.* p. 247, 17 *Nauck*) fungieren die zwölf Götter als Richter; vgl. die Erzählung bei *Apollod.* 3, 14, 2, nach der Ares auf dem Areopag von den zwölf Göttern wegen des Mordes des Halirrhothios freigesprochen worden sein soll, eine Erzählung, in der *Stoll* oben Bd. 1 s. v. Ares 484, 30 eine später entstandene Parallele zu der Freisprechung des Orestes zu sehen geneigt ist. Wie bei *Aischylos* in den *Eumeniden* werden die Erinyen als Anklägerinnen auch genannt *Eur. Iph. Taur.* 944. 963. *El.* 1270. *Demosth.* a. a. O. 66. *Dinarch.* 1, 87. *Apollod. Epit. Vat.* u. *Frgm. Subb.* 6, 25 p. 224 *Wagner. Tzetz. Lyk.* 1374. *Aristid.* 1 p. 20 *Dindorf. Schol. Aristid.* p. 67. 311 *Dindorf.*

Andere Quellen nennen als Ankläger des Orestes den Vater der Klytaimestra, den Tyndareos (*Apollod. Frgm. Sabb.* a. a. O. *Tzetz. Lyk.* a. a. O.; vgl. *Paus.* 8, 34, 4 und die Rolle, die Tyndareos in dem *Orestes* des *Euripides* spielt, ferner *Hyg. f.* 119), oder den Vetter

der Klytaimestra, den Perilaos (*Paus.* 8, 34, 4; vgl. auch *Seeliger* a. a. O. 26) oder die Tochter des Aigisthos und der Klytaimestra, Erigone, *Apollod.* und *Tzetz.* a. a. O. *Marmor Par.* 25. *C. I. G.* 2, 2374 p. 301. *Etym. M.* 42, 5 ff. *Dictys* 6, 4; vgl. *v. Wilamowitz, Orestie* 2, 254 und Anm. 1. Bei Zählung der Stimmen ergiebt sich Gleichheit, Athena legt ihren Stimmstein zu den freisprechenden (*Aristid.* 1 p. 20 *Dindorf*), und so wird Orestes freigesprochen, *Aisch. Eum.* 743. *Eur. Iph. Taur.* 965 f. 1470. *El.* 1265. *Apollod. frgm. Sabb. Tzetz. Marmor Par.* a. a. a. a. O. O. *Schol. Arist. ran.* 685. *Himer. or.* 2, 8 p. 381 *Wernsdorf*, vgl. *Stat. Theb.* 12, 511. *O. Müller, Eumeniden* 161. *Kirchhoff, Monatsber. d. k. Preufs. Akad. d. Wiss.* 1874, 107 ff. Zum Dank für seine Freisprechung errichtet Orestes der Athena Ἀρεία am Areopag einen Altar, *Paus.* 1, 28, 5. Eine ganz entlegene Sage findet sich beim *Myth. Lat.* 2, 166: Die Herakleiden hätten in Athen ein Asyl errichtet mit der Bestimmung, dafs jeder, der sich hierher flüchte, von jeder Schuld frei sein solle; in diesem Asyl sei Orestes vom Wahnsinn (von den Erinyen) befreit worden.

Die bildlichen Darstellungen von der Freisprechung des Orestes stammen sämtlich aus späterer Zeit. Der zur Zeit des Pompeius lebende Toreut *Zopyros* hatte nach *Plin.* 33, 12, 55 (156) auf zwei Bechern Areopagitas (die Anklage gegen Orestes oder die Einsetzung des Areopags) und iudicium Orestis dargestellt. Seit *Winckelmann* (*Alte Denkm.* 2, 75 übers. von *Brunn*) betrachtet man einen im Jahre 1761 im Hafen von Antium gefundenen Silberbecher, das sogenannte Corsinische Silbergefäfs, als eine Kopie des letzteren Werkes des Zopyros, *Ad. Michaelis, Das Corsinische Silbergefäfs* 19 f. und aufser der dort verzeichneten Litteratur *Stephani, Compte rendu* 1881, 93. *Robert, Homer. Becher* 63 f. Abgebildet ist das Corsinische Silbergefäfs bei *Winckelmann* a. a. O. Taf. 151 (darnach bei *Baumeister, Denkm.* 1316 S. 1119). *Winckelmann, Werke* 7 Taf. 7. *Millin, Gall. myth.* 171, 624. *Guigniaut, Rel. del' ant.* 244, 837. *Overbeck* 29, 15 = *Weifser-Merz, Bilderatlas* Taf. 24, 13. Alle diese Abbildungen sind nach *Michaelis* a. a. O. 1 ungenau und ungenügend; die Abbildung bei *Michaelis* Taf. 1 (und darnach unsere Abbildung nr. 4) giebt nach seiner Versicherung den heutigen Zustand (denn der Becher hat durch die Einwirkungen des Wassers, dem er Jahrhunderte lang ausgesetzt gewesen ist, stark gelitten) mit grofser Treue wieder. Die Deutung der Figuren ist viel umstritten mit Ausnahme der ohne Aigis, Speer und Schild dargestellten, mit Chiton, Mantel und Helm bekleideten Athena, die die L. in die Seite gestützt, mit der R. etwas in eine Urne wirft, die vor ihr auf einem Tische steht. Die Figur der Athena allein findet sich wieder auf einem Karneol in Wien (*Eckhel, Choix de pierres gravées* Taf. 21. *v. Sacken-Kenner, Die Samml. des K. K. Münz- u. Antiken-Cabinetes* 416, 40) und fünf Thonlampen: 1) *Michaelis* a. a. O. Taf. 2, 4. — 2 und 3) *d'Hancarville, Ant. étrusques, grecques et rom.* 5 pl. 38 und pl. 40; vgl. *Overbeck* S. 721, 68—70. — 4) *Caylus, Rec. d'ant.* 3 pl. 89, 1. — 5) *Arch. Anz.* 24 [1866] p. 213; vgl. *Stephani, Compte rendu* 1881, 92). Über denselben Typus der Athena auf Monumenten ganz verschiedenen Inhaltes vgl. *Michaelis* a. a. O. 12. *Sauer, Aus der Anomia* 107, 1. — Abzuweisen ist die Deutung von *Millingen, Méd. Gr. inéd.* 54. *Streber, Bayr. Akad. d. Wiss.* 1837, 731 ff. und *Overbeck* S. 719, dafs auf dem Revers von Münzen von Tegea (abg. *Millingen* a. a. O. pl. 3, 9. *Overbeck* Taf. 29, 13. *Kenner, Münzsamml. d. Stift St. Florian* Taf. 3 F. 12. *Müller-Wieseler* 2, 22, 237. *Catal. of greek coins Brit. Mus. Peloponnesus* pl. 37, 19) 'Athena dem gewappneten Orestes das freisprechende Täfelchen überreicht, welches ein kleiner gebildetes Mädchen (nur dieses und Athena, ohne den gewappneten Krieger, finden sich auf einer anderen Münze im britischen Museum, *Catal.* a. a. O. pl. 37, 20 p. 203) in einem Gefäfse aufnehmen will'. Es ist vielmehr Athena zu erkennen, die dem Kepheus von Tegea eine Locke der Medusa überreicht, während des Kepheus Tochter Sterope die herabfallenden Bluttropfen in einem Gefäfse auffängt, s. obige Stellen und *Michaelis* a. a. O. 14. *Head, Hist. num.* 381. *Eckhel, Num. vet. anecd.* 142. *Doctr. num. vet.* 2, 298. — Auf der Vorderseite des Corsinischen Silbergefäfses erscheint links von Athena (A) eine Figur (B), die in ihrer L. eine brennende Fackel, in der gesenkten R. eine Schriftrolle hält; r. hinter Athena sitzt auf einem Steine eine ähnlich wie B bekleidete Gestalt (C), mit der R. das Haupt stützend und dem Ausdrucke der Niedergeschlagenheit; das Geschlecht von B und C ist auf dem Becher nicht deutlich zu erkennen. Auf der Rückseite steht hinter B ein Jüngling (D) mit gesenktem Haupte, und mit dem Zeichen des Kummers die rechte Hand an die Stirn legend. Hinter D und C befinden sich zwei Pfeiler, deren einer eine Sonnenuhr trägt, und zwischen diesen mit dem Ausdruck der gespanntesten, wohl freudigen Erwartung ein Mann (E) und mit etwas ruhigerem Ausdruck eine Frau (F). Die Wiederholungen des Corsinischen Silbergefäfses sind bei *Overbeck* S. 720 f. und *Michaelis* a. a. O. 8 f. zusammengestellt; es sind aber seit der 1859 erschienenen Abhandlung von *Michaelis* einige neue Monumente (nr. 2. 3. 4) hinzugekommen. Ich bezeichne die Personen einstweilen nur mit den Buchstaben A, B u. s. w.: — 1) Nebenseite des Giustinianischen Orestessarkophags (*Visconti, Mus. Pio-Clem.* 5 p. 149, 3. *Overbeck* 720, 64. *Matz-Duhn, Ant. Bildwerke in Rom* 2, 3368 S. 461 f., abg. *Michaelis* a. a. O. Taf. 2, 2 S. 9 13; die auf der *Michaelis*'schen Abbildung mitdargestellten drei Figuren links gehören dem Iphigeniamythos an): A und B; B ist entschieden weiblich gebildet; das Haupt scheint bekränzt zu sein; die Gegenstände, die B hält, sind undeutlich: nach *Zoega* in der L. eine Fackel, in der R. den Rest einer Geifsel; nach *Michaelis* fehlt die Fackel, und die Figur hält in der L. eine Rolle, in der R. den Rest einer solchen. 2) Nebenseite des Sarkophages von Husillos (s. oben Sp. 974 Z. 52 und *Stephani, Compte*

rendu 1881, 91): A und B; letztere Figur, entschieden weiblich, hält in der L. einen Stab, in der R. (nach der Abbildung zu urteilen) nichts. — 3) Lampe aus Pozzuoli (*Keil, Arch. Anz.* 22 [1864], 263): A und B; B, von *Keil* als weiblich bezeichnet, hält im nackten r. Arm eine Schlange oder Schlangenpeitsche. — 4) fragmentiertes Relief der Loggia scoperta des Vatican (*Keil* a. a. O. *Heydemann, Sächs. Ber.* 1878, 119, 4. *Helbig, Führer* etc. 1, 260 S. 188): nur der untere Teil von B mit einer Geifsel in der R. — 5) Bruchstück eines Kameo im Kabinet Strozzi (*Winckelmann, Alte Denkm.* a. a. O. 78. *Overbeck* 721, 65. *Michaelis* a. a. O. 9. *Stephani, Compte rendu* 1881, 92): aufser A und B noch C, nach *Winckelmann* dem Corsinischen Becher 'aufserordentlich ähnlich'. — 6) Sardonyxkameo der kaiserl. Eremitage in Petersburg (*Caylus, Recueil d'ant.* 2 Taf. 43, 2. *Overbeck* Taf. 29, 14 = *Weifser-Merz, Bilderatlas* Taf. 24, 14. *Michaelis* Taf. 2, 3. Alle diese Abbildungen werden von *Stephani, Compte rendu* 1881, 89, 1 als 'elend' bezeichnet, der die a. a. O. Atlas Taf. 5 nr. 10 gegebene Zeichnung 'einzig' würdig nennt. Unsere Abbildung nr. 5 ist nach *Michaelis* a. a. O. angefertigt, da



5) Freisprechung des Orestes, Kameo in Petersburg (nach *Michaelis* a. a. O. Taf. 2, 3).

die Zeichnung im *Compte rendu* für Reproduktion ungeeignet ist): A, E, F; hinter F ein von einem Ölbaum überschattetes Palladion. *Stephani* a. a. O. 92 hält auch noch einen anderen Kameo in unbekanntem Besitze (abg. *Lenormant, Nouv. gall. myth.* pl. 23, 17), welcher wie nr. 3 nur Athena und die Eumenide wiedergiebt, für echt. — Alle Erklärer (Litteratur bei *Michaelis* a. a. O. 8) haben B für die anklagende Erinys gehalten trotz der eigentümlichen Gewandung und des kurzgeschorenen Haares. *Michaelis* a. a. O. 13 f. hielt die Figur für männlich und schlofs aus der ruhigen, fast gleichgiltigen Haltung, dafs eine bei der ganzen Handlung wenig beteiligte Person, ein Diener des Gerichts, ein Schreiber oder Herold dargestellt sei, wobei allerdings die Fackel ohne jede Analogie sei. Da aber das Giustinianische Relief (oben nr. 1), das *Michaelis* bekannt war, B weiblich darstellt, meint er, dafs, wenn auf diesem Relief wirklich eine Erinys dargestellt sein soll, diese nicht als Anklägerin, sondern als Dienerin des Gerichts aufzufassen sei; als solche 'würde sie allerdings eine neue Wendung der Sage voraussetzen, aber teils an sich nicht unpassend sein, teils die schliefsliche Unterwerfung der Fluchgöttinnen unter Pallas Richterspruch in prägnanter Weise zur Anschauung bringen'. Doch bringen die Darstellungen oben unter 2—4 die Entscheidung zu Gunsten der Erinys, als welche die Figur auch von den Herausgebern bezeichnet wird. Auch *Michaelis, Arch. Zeit.* 33 (1876), 107 ist von seiner Ansicht zurückgekommen und hält die Figur für eine Erinys. Für Orestes wird von *Winckelmann, Alte Denkmäler* 2, 77. *Millin, Gall. myth.* zu nr. 624. *Böttiger, Furienmaske* 69 ff. — *Kleine Schriften* 1, 231 ff. *Overbeck* S. 720, 63. *Baumeister, Denkmäler* S. 1120 r. Figur D, von *Michaelis* a. a. O. 15 nach dem Vorgang von *Platner* (*Beschreib. d. St. Rom* 3, 3, 611) Figur C gehalten, in welch letzterer *Winckelmann, Millin* und *Overbeck* a. a. O. Erigone, *Böttiger* a. a. O. eine zweite Erinys, *Feuerbach, Vatic. Apollo* 368 (321) eine Personifikation der Areopagiten erblicken wollten. *Platner* und *Michaelis*, die übereinstimmend C für Orestes erklären, weichen bei D wieder von einander ab, das nach *Platner* den Pylades darstellt, nach *Michaelis* a. a. O. 16, der, wie wir oben sahen, B nicht als Anklägerin auffafst, 'einen Ankläger, der die Bedeutung der Handlung Athenas erkannt hat und nun als Überwundener seine Trauer an den Tag legt'. E und F bedeuten nach *Platner* a. a. O. das Volk, nach *Feuerbach* a. a. O. 'teilnehmende Zuschauer, Personifikationen der Gefühle, welche der Anblick dieses verhängnisvollen Aktes erregen mufsten', während alle anderen Erklärer, denen sich auch *Michaelis* a. a. O. 17 anschliefst, in ihnen Pylades und Elektra erkennen. Gegen die Annahme von *Platner* und *Michaelis*, dafs Orestes in C zu erblicken sei, scheint mir vor allen Dingen die Gewandung zu sprechen, da Heroenjünglinge durch Nacktheit charakterisiert zu werden pflegen. Eine Vermutung, die sich mir bei Betrachtung von nr. 6 aufgedrängt hat, wage ich zu äufsern. Auf dem Steine (mit Recht betont *Michaelis* a. a. O. 9 gegen *Overbeck* 721, 67 seine Echtheit; denn er ist schon im Jahre 1756 publiziert, der Corsinische Silberbecher aber, der einzig und allein als Muster hätte dienen können, wurde erst fünf Jahre später gefunden) ist A, E und F dargestellt, und der Mythos ist durch die charakteristische Haltung Athenas ohne weiteres angedeutet. Betrachtet man die Darstellung ohne Rücksicht auf das Corsinische Silbergefäfs, so drängt sich mir wenigstens der Gedanke auf, dafs wir Orestes und Elektra im Augenblick der günstigen Entscheidung zu erblicken haben*). Ich meine daher, dafs wir auf dem Corsinischen Silbergefäfse zwei kontaminierte Scenen zu erblicken haben, die möglicherweise

*) Dies war schon längst geschrieben, als ich beim Lesen der Korrektur auf die von mir bis dahin übersehene Arbeit *Stephanis* (*Compte rendu* 1881, 88 ff.) aufmerksam wurde. Schon *Stephani* hat a. a. O. 90 auf diesem Kameo neben Athena den Orestes und Elektra erkannt; auf dem Corsinischen Silbergefäfs erklärt er B, wie allgemein angenommen wird, für eine Erinys, die Bestimmung von C läfst er ungewifs, D ist nach ihm Pylades, E ist Orestes, F ist Elektra. Die oben angeführten Verweise auf *Stephani* sind selbstverständlich auch später erst eingefügt.

auf zwei Originale zurückgehen, und dafs die abstimmende Athena zu den zwei Personen E und F, wie auf nr. 6, hinzu zu ergänzen ist. Dann wäre in der ersten Scene B, wie fast allgemein angenommen wird, die Erinys, D = Orestes; C wage ich nicht mit Bestimmtheit zu bezeichnen; könnte es die wie der Bruder traurige, niedergeschlagene Elektra sein? Dann hätten wir einmal die Trauer, das andere Mal, einen Moment später (man beachte die zwei Pfeiler, durch welche E und F von den übrigen Personen getrennt sind), die Freude der Geschwister dargestellt. Ich betone, dafs ich dies alles nur als Vermutung äufsere.

Mit grofser Wahrscheinlichkeit bezieht *Stephani, Compte rendu* 1860, 99 ff. auch das Gemälde einer Petersburger Vase (*Stephani, Vasensamml. d. Kais. Eremitage* 2, 2189 p. 452 ff.; abg. *Compte rendu* a. a. O. *Atlas* pl. 5) auf die Freisprechung des Orestes in Athen: Orestes in der L. zwei Lanzen, auf dem Haupte einen Lorbeerkranz steht vor Athena, der in der L. eine Lanze hält, die R. vorstreckt und Helm, Chiton und Aigis (ohne Gorgoneion) trägt; zwischen Orestes und Athena steht eine Hydria am Boden, über Orestes schwebt eine kleine geflügelte Nike; hinter Athena sitzt Ge in Chiton und mit Strahlenkrone; auffallend ist allerdings die Tracht der Erinyen, von denen drei hinter Orestes, zwei hinter Ge sitzen bez. stehen; ganz rechts steht Hermes mit Kerykeion. Auf einem Kantharos aus Nola (abg. *Rochette* pl. 40. *Panofka, Antiquités du Musée Pourtalès* pl. 7) will *Panofka, Rhein. Mus.* 2 (1828), 453 den Orestes erkennen, der von Hermes und Ares, als dem Stifter des Areiopages, der Dike zugeführt wird, während Athene das Rad der Nemesis anhält, um die Freisprechung ihres Schützlings zu erreichen (?).

Die attische Sage brachte mit der Anwesenheit des Orestes in Athen auch die Stiftung der Choen in Zusammenhang. Orestes kam unter der Regierung des Demophon (vgl. *Marm. Par.* 25. *Tzetzes Lykophr.* 1374) oder des Pandion, eines Verwandten des Orestes (*Schol. Ar. Equit.* 95), nach Athen, als gerade die Anthesterien (ἑορτὴ Διονύσου Ληναίου, εὐωχία τις δημοτελής) gefeiert wurden. Der König wollte einerseits den Orestes nicht zurückweisen, andererseits, da er von der Blutschuld noch nicht gereinigt war, ihm den Zutritt zu den Tempeln und die Teilnahme an den gemeinsamen Spenden nicht verstatten. Daher liefs er die Tempel schliefsen und jedem Teilnehmer an einem gesonderten Tische einen Krug Wein vorsetzen, so dafs sich Orestes wegen seiner Abgesondertheit nicht beleidigt fühlen konnte, *Phanodemos* bei *Athen.* 10, 437 C. *Eur. Iph. Taur.* 947 ff. *Schol. Arist. Acharn.* 961. *Equit.* 95. *Suid.* Χόες. *Plut. Quaest. Symp.* 2, 10. *K. F. Hermann, Gottesdienstl. Altert.*[2] 58, 10 S. 400 f. *Mommsen, Feste der Stadt Athen* 395 f. 391, 3. 427. — Nach *Welcker, Nachtr. zur äschyl. Tril.* 186. 201 f. ist Orestes hier Vertreter der Bergbewohner, der armen Ziegenhirten und Weinbauern, *Lübbert, Ind. Schol. Bonn. aest.* 1888, 19 will Orestes gar mit Dionysos identifizieren, und ähnlich sieht *Wide, Lak. Kulte* 82 f. (vgl. *Ribbeck, Anfänge und Entwickelung des Dionysoskultus in Attica* 18) in ihm einen attischen Heros oder Gott der Winzer und Hirten, s. dagegen *Zielinski* a. a. O. 169. Eine weitere Erinnerung an Orestes' Anwesenheit in Athen lebt in der Thatsache fort, dafs das attische γένος der Εὐπατρίδαι seinen Stammbaum auf Orestes, den εὐπατρίδης (d. h. den, der gut gegen den Vater ist, der den Vater rächt, vgl. *Soph. El.* 162 und 1081, wo Elektra εὔπατρις genannt wird) zurückführte, *R. Hirzel, Rhein. Mus.* 43, 631 ff. *Toepffer, Att. Geneal.* 176 f. *v. Wilamowitz, Aristoteles u. Athen* 2, 49, 26.

Abweichend von der seit *Aischylos* herkömmlichen Tradition von dem Gericht über Orestes in Athen läfst *Euripides* im *Orestes* (vgl. *H. Steiger, Wie entstand der Orestes des Euripides? Programm Augsburg* 1898) den Muttermörder von dem Volke von Argos abgeurteilt werden, vgl. *Rohde, Psyche* 2[2], 251. Von Oiax (*Or.* 432. *Robert, Bild u. Lied* 184. 240 f. *Seeliger* a. a. O. 26 f.) und Tyndareos (*Or.* 612 f. 915 vgl. oben Sp. 988 Z. 65) aufgestachelt, sieht das Volk zwar von der beabsichtigten Steinigung ab, verurteilt aber den Orestes und die Elektra zum Tode und überläfst es diesen nur, sich selbst den Tod zu geben, *Or.* 50. 438 ff. 946 ff. 1040. 1063 ff. (etwas anders *Hyg. fab.* 119, wo die Mykenaier den von Tyndareos angeklagten Orestes in Erinnerung an Agamemnon nur verbannen, vgl. *Eur. Or.* 431. 441). Auf Rat des Pylades beschliefsen sie sich zuvor an Menelaos, der ihnen seinen Beistand versagt hat, durch Ermordung der Helena (vgl. *Dio Chrysost. or.* 11 p. 207 *Dindorf. Tatian or.* 10) zu rächen und bemächtigen sich durch List der Hermione, der Tochter der Helena und des Menelaos. Als dieser sie mit Gewalt den Händen des Orestes zu entreifsen versucht, erscheint Apollon und verkündet, dafs Helena entrückt sei, Orestes ein Jahr in die Verbannung nach der Parrhasia gehe, dann in Athen sich verantworten und nach seiner Freisprechung die Hermione heiraten und in Argos herrschen solle, *Or.* 1631 ff. Auf die Bedrohung der Hermione durch Orestes und ihre Rettung durch Apollon bezieht *Panofka, Arch. Zeit.* 5 (1853), 14 das *ebenda* 4 (1852) Taf. 37, 1 abgebildete Vasenbild im Museum zu Kassel.

Fahrt nach der taurischen Chersones, Gefangennahme, Erkennung der Geschwister, Entführung des taurischen Bildes.

Der Mythos von der Fahrt des Orestes nach dem taurischen Lande und die damit zusammenhängenden Schicksale des Orestes werden gewöhnlich als eine Erfindung des Euripides betrachtet, *Robert, Arch. Ztg.* 33 (1876), 134. *Archäol. Märchen* 147; vgl. *Bild und Lied* 9. *v. Wilamowitz, Hermes* 18 (1883), 254. *Preller, Sächs. Berichte* 2 (1850), 243. *K. Jul. Vogel, Ueber Scenen Euripid. Tragöd. in griech. Vasengemälden* 1, 36; vgl. 32. *Seeliger* a. a. O. 17. *Schlie* a. a. O. 176. *Overbeck, Heroengallerie* 723. Dagegen vertritt *O. Müller, Eumeniden* 150 die Ansicht, dafs schon Aischylos die taurische Fahrt des Orestes und die Zurück-

holung der Iphigeneia gekannt, sie aber, weil sie nicht zur Ausführung seiner Idee gehörten, ganz aus dem Spiele gelassen habe. Ganz entschieden aber spricht sich für ein höheres Alter dieses Mythos *Zielinski* a. a. O. 165 aus: Neu sei nur das Intriguenspiel bei *Euripides*, schon bei *Herod.* 4, 103 (vgl. auch *Stein* z. d. St. *Seeliger* a. a. O. 17, 1) sei des Orestes Fahrt vorausgesetzt; da Orestes, wie oben (Sp. 976) gezeigt, eine Hypostase des Apollon sei, so sei auch die Sühnfahrt des Orestes eine Spiegelung der Sühnfahrt des Apollon. Die Apollinische Reinigung sei an eine Bedingung, an eine Art Genugthuung geknüpft worden; es handele sich ursprünglich um einen Sühndienst (vgl. Apollons Dienst bei Admetos), ursprünglich habe Orestes um das Bild dienen müssen*). Das Bild sei aber Artemis selbst, die somit aus der Unterwelt zu befreien war; das sei deutlich die zur Hölle niedergefahrene und aus der Hölle zu erlösende Mondgöttin, deren ältestes Vorbild in Nergal (s. d. Art. von *Jeremias* in diesem Lexikon) nachgewiesen sei. Man wird zugeben, daſs die Ausführungen von *Zielinski* sehr beachtenswert sind; zu einem sichern Resultat über das Alter des Mythos reichen sie jedoch meiner Meinung noch nicht aus. Wir betrachten im Folgenden den Mythos, wie er sich auf Grund der erhaltenen litterarischen und künstlerischen Überlieferung ergiebt.

Nach der Dichtung des *Euripides* (*Iph. Taur.* 83 ff. 970 ff.; vgl. *Zielinski* a. a. O. 165, 4) giebt sich nur ein Teil der Erinyen mit dem freisprechenden Erkenntnis der Areopagen zufrieden, der andere Teil setzt die Verfolgung des Orestes fort. Dieser wendet sich wiederum an Apollon und erhält die Weisung, das taurische Bild der Artemis zu holen und nach Athen (bei *Hygin. f.* 120 nach Argos) zu bringen. Dieselbe Erzählung findet sich mit Weglassung Athens bei *Apollod. Frgm. Sabb.* und *Epit. Vat.* 6, 26. *Tzetzes Lyk.* 1374. *Serv.* ad *Verg. Aen.* 2, 116. Der weitere Inhalt der Euripideischen Dichtung ist kurz folgender: Orestes und Pylades sind an der taurischen Küste gelandet und spähen an dem Tempel, eine günstige Gelegenheit zum Raube des Götterbildes zu erlangen; sie beschlieſsen, die Nacht abzuwarten, und verbergen sich unterdessen in einer Höhle am Strande; dort werden sie von Hirten entdeckt, die zuerst Götter in ihnen vermuten, dann aber schaudernd Zeugen eines Wahnsinnanfalls des Orestes werden, in dem sich dieser mit gezücktem Schwerte unter die Herden stürzt; nun kommt es zum Kampfe; der besinnungslos hinsinkende Orestes wird von Pylades geschützt, bis er wieder zu sich kommt und den Kampf wieder mit aufnehmen kann; schlieſslich aber von der Übermacht überwältigt werden sie gefangen und gefesselt vor den König Thoas geführt, der sie unverzüglich zu Iphigeneia, der die Ceremonie vor dem eigentlichen Opfer obliegen, sendet (ebenso *Apollod. Epit. Vat. Frgm. Sabb.* 6, 27. *Tzetz. Lyk.* 1374. *Luc. Tox.* 2. *Ov. Epist. ex Pont.* 3, 2, 70. Iphigeneia, erbittert durch ihr trauriges Schicksal und beunruhigt durch einen beängstigenden Traum, der ihr des geliebten Bruders Tod zu verkünden scheint, empfängt die Gefangenen, läſst ihre Fesseln lösen und fragt nach Heimat und nach Namen. Orestes weigert sich seinen Namen zu nennen, berichtet aber auf Iphigeneias Drängen von seiner Vaterstadt Argos und von Agamemnons Schicksal. Iphigeneia beschlieſst, dem einen der Freunde das Leben zu schenken unter der Bedingung, daſs er Botschaft nach Argos an ihre Vaterstadt trage. Die Freunde einigen sich, daſs Pylades der Bote sein soll, Iphigeneia bringt den Brief, übergiebt ihn dem Pylades und teilt ihm auf seine Frage, was er in Argos melden solle, wenn der Brief im Schiffbruche verloren gehen solle, den Inhalt mit: „Melde dem Orestes, dem Sohne Agamemnons, Iphigeneia, die einst in Aulis geopfert ward, lebt noch und läſst ihm Folgendes sagen.“ So wird die Erkennung (b. *Hygin. f.* 120 *ex signis atque argumentis*) herbeigeführt und durch Austausch von Jugenderinnerungen bestätigt. Wie die Erkennung zwischen Orestes und Elektra verschieden (oben Sp. 966) motiviert worden ist, so hat dichterische Erfindungsgabe auch das Erkennen zwischen Orestes und Iphigeneia auf verschiedene Weise motiviert. Gelobt wird von *Aristoteles* (*Poet.* 16, 17 = *Nauck, Frgm. trag. Graec.*[2] 781) der Tragiker *Polyeidos* (*Welcker, Gr. Trag.* 1160), der die Erkennung der Geschwister *ἐκ συλλογισμοῦ* herbeigeführt hatte: in dem Augenblicke nämlich, da Orestes geopfert werden sollte, trat ihm das Schicksal der (nach seiner Ansicht) gleichfalls geopferten Schwester vor die Seele, und sein Ausruf: „So soll denn auch ich geopfert werden, wie meine Schwester Iphigeneia“, führte die Erkennung herbei. In *Ovids* (*Trist.* 4, 4, 79) Darstellung, nach der die Schwester den Bruder vice sermonis erkennt, kann man vielleicht eine Beziehung auf Polyeidos finden, vgl. *Robert, Arch. Zeit.* 33 (1876), 135, 5. Weit äuſserlicher ist das auf e. unbekannte Quelle zurückgehende Motiv, wonach Orestes im Moment der Opferung von Iphigeneia an seiner allen Pelopiden eigentümlichen elfenbeinernen Schulter erkannt wird, *Nonn. narr. ad Greg. invect.* 1, 7 p. 130. *Westermann, Mythogr.* 387 nr. 75. *Eudocia* 390 p. 391 *Flach.*

Nach der weiteren Erzählung des *Euripides* erzählt nun Orestes seine Schicksale und die ihm von Apollon gestellte Aufgabe. Man beratschlagt, wie man sich des Bildes bemächtigen könne, bis Iphigeneia auf den Ausweg verfällt, dem Thoas zu sagen, der eine der Fremdlinge

*) Diese Ansicht ist mit Rücksicht auf den *Δουλορέστης* des *Pacuvius* schon von *Welcker, Epischer Cyclus* 1178, allerdings ohne Bezugnahme auf das Artemisbild, angedeutet und von *Preller* a. a. O. 244, 9 deutlich ausgesprochen: „*Δουλορέστης* ist der unter dem Banne der Mordsühne flüchtige Orestes, der als solcher, d. h. noch ungesühnt oder doch nicht völlig gesühnt, im Auftrage des pythischen Apollons zu den Tauriern geht, um von dort das Bild der Artemis zu entwenden“ und „die Dienstbarkeit des Orest ist keine andre gewesen, als die in den griechischen Gebräuchen der Mordsühne seit alter Zeit herkömmliche, kraft welcher dem flüchtigen Mörder . . . eine *δουλεία* vorgeschrieben wurde“.

sei als Muttermörder befleckt und könne nicht eher zum Opfer geführt werden, als bis er durch Wasser am Meere gereinigt sei; ebenso müfsten das Götterbild und der andere Gefangene, die durch jenes Berührung befleckt seien, am Meere gereinigt werden; seien sie einmal am Meere und in der Nähe des Schiffes, so müsse Orestes für das Weitere sorgen. Thoas läfst sich täuschen. Am Meere angekommen, läfst Iphigeneia die begleitenden skythischen Wächter zurück, um angeblich die geheimen, die Reinigung bezweckenden Handlungen vorzunehmen. Orestes und Pylades besteigen das Schiff, die mifstrauisch gewordenen Skythen kommen näher, vom Wortwechsel kommt es zum Kampfe, während dessen Orestes unter dem Schutze der Bogenschützen des Schiffes auch die Schwester und das Bild an Bord bringt. Aber der den Pelopiden feindliche Poseidon wirft das Schiff an die Küste zurück, und schon ist Thoas im Begriffe Schiff und Bemannung zu fangen, da erscheint als Retterin Athena, befiehlt dem Thoas die Verfolgung einzustellen und dem Orestes das Bild in einem in Halai (Araphenides) in Attika zu bauenden Tempel zu weihen; bei dem Feste der Artemis solle man der Artemis zu Ehren statt des ihr entgangenen Opfers des Orestes dem Opfermenschen symbolisch die Haut am Halse ritzen, bis Blut fliefse.

Neben der seit *Euripides* herrschenden Tradition gab es aber auch Variationen des Mythos. So soll nach *Luc. Tox.* 2. 3. *Serv.* ad *Verg. Aen.* 2, 116. 6, 136. *Hygin. f.* 261. *Myth. Vat.* 2, 202 Orestes den Thoas im Kampfe um das Bild erschlagen haben, eine Scene, die nach *Luc.* a. a. O. 6 auf der Wand des Oresteions in Tauris dargestellt war und sich wiederholt auch auf Sarkophagreliefen*) findet, so auf den Sarkophagen in München (unten nr. A) und im Nationalmuseum zu Pest (unt. S. 1010). *Vogel, Scenen Euripid. Trag. in griech. Vasengemälden* 37 äufsert die Vermutung, dafs diese Darstellungen unter dem Einflusse des Dramas (vielleicht des *Polyeidos*; s. ob. Sp. 996 Z. 42) entstanden seien. Nach *Prellers* (*Sächs. Ber.* 1850, 255, 43), von *Robert* (*Arch. Zeit.* 33, 135) gebilligter Ansicht ist die Sage von der Tötung des Thoas durch Orestes römischen Ursprungs, da sie fast stets im Zusammenhang mit der Überführung des Artemisbildes nach Aricia (unten Sp. 1001) erzählt wird; *Ribbeck, Röm. Trag.* 53 nimmt diesen Zug speziell für *Naevius* in Anspruch. Ein Fragment (*inc. frgm.* 72 *Ribbeck*): *tela, famuli, tela, propere, tela, sequitur me Thoas* berichtet von der Verfolgung wohl des Orestes durch Thoas; in dem darauf folgenden Kampfe wird Thoas den Tod gefunden haben. Mir scheint, das Rudiment dieser Tradition findet sich schon bei *Euripides* (*Iph. Taur.* 1020 ff.), wo Orestes den Vorschlag macht: *ἆρ' ἂν τύραννον διολέσαι δυναίμεθ' ἄν*; und Iphigeneia antwortet: *δεινὸν τόδ' εἶπας, ξενοφονεῖν ἐπήλυδας.* Nach dem *Chryses* des *Sophokles* und des *Pacuvius* (Inhaltsangabe bei *Hyg. f.* 121) tötet Orestes mit Chryses (s. d. 4) auf Sminthe den verfolgenden Thoas. Das Nähere sowie Litteraturangaben unter Chryses nr. 4. Iphigeneia Sp. 300 Z. 2 ff. Nach *Robert, Arch. Zeit.* 33 (1876), 134, 3 sind Thoas und Iphigeneia erst von *Hygin.* oder dessen Quelle in die Chrysesepisode eingeführt worden; ursprünglich haben die Tragödien des *Sophokles* bez. des *Pacuvius* mit der taurischen Expedition nichts zu thun. Der Inhalt sei vielmehr folgender: Sie werden auf ihren Irrfahrten (auf dem Wege nach Tauris) an die Küste von Sminthe verschlagen, Orestes flüchtet auf den Rat des Pylades vor den Erinyen in den Apollotempel. Chryses, der erfahren hat, dafs der eine der beiden Ankömmlinge der Sohn seines Todfeindes Agamemnon sei, will die Schuld des Vaters an dem Sohne rächen, und nun entwickelt sich vor Chryses jener Wettstreit des Orestes und Pylades; die Lösung erfolgte dadurch, dafs Orestes als Bruder des jüngeren Chryses erkannt wird.

*) *Robert, Arch. Zeit.* 33 (1876), 142 stellt dies in Abrede, da die Tracht gegen eine solche Annahme spreche; dagegen ist wenigstens auf nr. e S. 1010 nach *Ziehen* der Tote „durch die Binde im Haar und Bärtigkeit des Antlitzes bestimmt als Thoas charakterisiert“.

Wohin brachte Orestes das Bild der Artemis?

Wie noch in unseren Tagen eine und dieselbe Reliquie von verschiedenen Seiten beansprucht wird, so glaubten sich auch im Altertum verschiedene Gemeinden im Besitze des echten Bildes der taurischen Artemis zu befinden (vgl. *Paus.* 3, 16, 8. 1, 33, 1), und da eben nur eine die glückliche Besitzerin sein konnte, verfiel man wohl auch auf den naiven Ausweg, wie *Aelius Lampridius* (*vit. Heliogabali* 7): *Et Orestem quidem ferunt non unum simulacrum Dianae nec uno in loco posuisse, sed multa in multis.* Wir geben im Folgenden ein Verzeichnis der Orte, nach denen Orestes das Bild gebracht haben soll, und schliefsen zugleich diejenigen an, die er auf seiner Irrfahrt besucht haben soll, wenn dabei auch des Artemisbildes nicht ausdrücklich Erwähnung geschieht.

1) **Athen.** Nach attischer Sage hatten Orestes und Iphigeneia das taurische Bild in Halai Araphenides (*Mommsen, Feste der Stadt Athen* 456) in dem von ihnen gestifteten Tempel geweiht, *Eur. Iph. Taur.* 1452 ff. *Kallim. in Dian.* (3), 172 f. *Paus.* 1, 33, 1; vgl. 3, 16, 7. 1, 23, 7. *Strabo* 8, 399 und dazu *Mommsen* a. a. O. 456, 2; vgl. aber auch *Löper, Athen. Mitth.* 17, 360 f. *Serv.* ad *Verg. Aen.* 3, 331. *Robert, Arch. Märchen* 144 ff. *Zielinski* a. a. O. 170. 172 f. Eine bildliche Darstellung des Orestes, der, von Artemis geleitet, ihr Idol nach Brauron bringt (?), wollten *Peucker* und *Gerhard* auf einem Vasenbilde erkennen, *Arch. Zeit.* 7 (1849), 110 f. Die Deutung der bekannten Gruppe von Ildefonso (*Hübner, Antike Bildwerke in Madrid* 73) durch *Stephani, Compte rendu* 1873, 15 auf Orestes und Pylades, die das Artemisidol nach ihrer glücklichen Rückkehr durch das erste Opfer in dem neu geweihten Heiligtume zu Brauron (bez. Sparta) weihen, sei nur der Vollständigkeit wegen erwähnt.

2) **Sparta.** Das im sogenannten Limnaion befindliche Bild der Artemis Orthia (s. d.),

an dessen Auffindung sich die Sage von Astrabakos (s. d.) und Alopekos knüpfte, soll von Orestes und seiner Schwester dorthin gebracht worden sein, *Paus.* 3, 16, 7. Nach *Serv.* ad *Verg. Aen.* 2, 116 kam das Bild erst aus Aricia (s. unten nr. 20) nach Sparta. *Paus.* a. a. O. hält den Anspruch Spartas für begründeter als den Athens; vgl. *Robert* a. a. O. 148f. *Zielinski* a. a. O. 166. 170.

3) Argos. *Paus.* 1, 33, 1; vgl. *Hygin. f.* 120. Ὀρεστιάδαι in Argos, *Schol. Kall.* 5, 37 p. 131 *Schneider.*

4) Komana in Kataonien (Kappadokien). Hierher soll Orestes nach *Strabo* 12, 535 (vgl. *Etym. M.* 526, 22. *Cass. Dio.* 36, 13) mit Iphigeneia auf seiner Flucht gekommen sein, sich das während der langen Trauerzeit lang gewachsene Haar abgeschnitten (vgl. *Plut. Quaest. Rom.* 14. *Stephani, Compte rendu* 1863, 272, 3; vgl. oben Sp. 986 die Legende von Megalopolis) und den Dienst der Artemis Tauropolis, die *Strabo* a. a. O. mit der Enyo (s. d.) oder Ma (s. d.) identifiziert, begründet haben; von dem Scheren des Haares (κόμη; hängt hiermit vielleicht der Name des Enkels des Orestes, Κομήτης, zusammen?) sei die Stadt Komana genannt worden. Nach *Prokop, de bell. Pers.* 1, 17 ed. *Bonn.* p. 83; vgl. *de bell. Goth.* 4, 5 p. 480 sollen Orestes und Iphigeneia das Bild der taurischen Artemis zuerst nach dem pontischen, darauf nach dem kappadokischen Komana gebracht, und in dieser Stadt einen Tempel der Artemis und einen zweiten der Iphigeneia gestiftet haben; denn das Orakel hatte dem Orestes erst dann Genesung verheifsen, wenn er dem Bilde der Göttin einen Wohnsitz geben würde, welcher dem früheren ἐν Ταύροις — (und zwar verstanden die Armenier nach *Prokop. bell. Goth.* a. a. O. hierunter nicht die Krim, sondern Akilisene in Grofsarmenien, wohin sie den Tempel der Artemis und das Priestertum der Iphigeneia verlegten) — ähnlich sei; erst das kappadokische Komana habe diese Bedingung erfüllt. Doch ist nach *Strabo* 1 (12, 557) ausdrücklichem Zeugnis der kappadokische Kultus älter als der im pontischen Komana; die Sache verhält sich also gerade umgekehrt als *Prokop. bell. Goth.* a. a. O. berichtet, vgl. *Müller, Dorier* 1, 385, 5. *Georg Hoffmann, Abhandl. für die Kunde des Morgenlandes* 7 [1880], 3, 134f. *Th. Reinach, Mithridate Eupator* 242f. *Drexler* s. v. Ma. An diese Sage erinnert in historischer Zeit noch das Geschlecht der Ὀρεστιάδαι in Komana, *C. I. G.* 3, 4769, vgl. *Reinach* a. a. O. 243, 2. *Robert, Arch. Märchen* 148. *Zielinski* a. a. O. 173 Anm. 1 a. E. und die von diesem aus *Damascius, Vit. Isid.* 69 (= *Photius* p. 340, 18 ed. *Bekker*) angeführte Stelle: Ἄνθουσαν (Frau aus Aigai in Kilikien) τὸ ἀνέκαθεν ἀπὸ τῶν ἐν τῇ Καππαδοκίᾳ κατοικισθέντων ἐπὶ τὸν Κομανὸν τὸ ὄρος Ὀρεστιαδῶν, καὶ ἀνάγειν τὸ γένος εἰς Πέλοπα.

5) Komana in Pontos s. nr. 1; vgl. *Paus.* 3, 16, 8.

6) Kastabala in Kataonien. Auch hierhin soll Orestes mit dem Bilde der Artemis, die διὰ τὸ πέραθεν κομισθῆναι den Beinamen Περασία erhalten habe, gekommen sein, *Strabo* 12, 537; vgl. *Steph. Byz.* s. v. Καστάβαλα. *E. Meyer, Gesch. d. Altert.* 1, 298. 302. *Th. Reinach, Mithridate Eupator* 243.

7) Gebirge Amanos zwischen Syrien und Kilikien. Nach *Tzetz. Lyk.* 1374 wurden Orestes und Iphigeneia auf ihrer Meerfahrt an die Küste in der Gegend von Seleukia und Antiocheia verschlagen und gelangten in das Gebirge Melantion, das ἀπὸ τοῦ πανθῆναι τὸν Ὀρέστην ἐκεῖ τῆς μανίας den Namen Ἀμανόν (Ἀμανός) erhielt, *Tzetz.* a. a. O. *Steph. Byz.* und *Suidas* s. v. Ἄμανον. *Schol. Oppian. Cyneg.* 3, 315.

8) Lydien (Gegend nicht näher bestimmt): ἀμφισβητοῦσι . . τὸ ἄγαλμα εἶναι παρά σφισιν . . . Λυδῶν οἷς ἐστιν Ἀρτέμιδος ἱερὸν Ἀναιτιδος, *Paus.* 3, 16, 8.

9) Patmos: der vom Muttermord gereinigte Orestes weiht das Bild der Ἄρτεμις Σκυθίη, *Kaibel, Epigr.* 872.

10) Sminthe (nach *Ribbeck, Röm. Trag.* 250 = Tenedos) *Hyg. f.* 121; vgl. aber auch oben Sp. 998 Z. 14ff.

11) Rhodos. Leider ist bei *Apollod. frgm. Sabbait.* 6, 27 (vgl. *R. Wagner, Die Sabbait. Apollodorfrgm.* 36 = *Rhein. Mus.* 46, 411) die Überlieferung nicht lückenlos: ἔνιοι δὲ αὐτὸν κατὰ χειμῶνα προσενεχθῆναι τῇ νήσῳ Ῥόδῳ λέγουσιν ⟨καὶ τὸ ξόανον μεῖναι αὐτοῦ καὶ ergänzt *Bücheler*⟩ αὐτὸν καὶ κατὰ χρησμὸν ἐν τείχει καθοσιωθῆναι.

12) Laodikeia (wohl ἐπὶ Λύκῳ): *Ael. Lampridius, vit. Heliogabal.* 7; vgl. aber auch *Paus.* 3, 16, 8.

13) Oreste (Orestias, *Tzetz. Chil.* 8, 954, das spätere Adrianopolis in Thrakien) soll von Orestes gegründet worden sein, nachdem er sich infolge eines Orakelspruches im Hebrosflusse gereinigt hatte, *Ael. Lampridius* a. a. O.

14) Argos Orestikon im Lande der epeirotischen Orestai, Gründung des Orestes, als er nach dem Muttermorde floh, *Strabo* 7, 326. *Eust.* ad *Dionys. Per.* 680; vgl. aber auch d. Art. Orestes nr. 2.

15) Oreste (auf Euboia), *Bursian, Geographie von Griechenland* 2, 438, 1.

16) Rhegium. Bei den sieben Flüssen Rhegiums vom Blute der Mutter gereinigt, errichtet Orestes dem Apollon einen Tempel und läfst an einem Baume ein Schwert zurück, *Varro* und *Cato* bei *Probus, Prooem. in Verg. Buc.* 2 p. 348 *Lion.* *O. Müller, Eumeniden* 149. *Holm, Gesch. Siciliens* 1, 55. 354. *Zielinski* a. a. O. 166 Anm. 2 zu 165. Nicht zugänglich war mir *Schneidewin, Diana Phacelitis et Orestes apud Rheginos et Siculos.* Vgl. Sp. 1001, 5ff.

17) Kaulonia (?). Ein Aufenthalt des Orestes bez. seine Entsühnung in Kaulonia wäre anzunehmen, wenn die vielgedeutete Figur auf Didrachmen dieser Stadt (abg. *E. Curtius, Gesamm. Abhandl.* 2 Taf. 2, 5. *Head, Hist. num.* 78 Fig. 52), die auf dem ausgestreckten Arme Apollons dahineilt, wirklich Orestes wäre, „das Sinnbild des schuldbeladenen, sühnungsbedürftigen Menschen", *Curtius* a. a. O. 2, 121. 1, 41. *O. Müller, Handb. d. Arch. d. Kunst*[2] 516, 7. *Denkm. d. alt. Kunst* 1, 14, 72.

18) Tarent (?), vielleicht nach der Notiz

bei (*Aristot.*,) *Mir. ausc.* 106 (114) ἐν Τάραντι ... Ἀγαμεμνονίδαις ... θυσίον ἐπιτελεῖν ἐν ἄλλῃ ἡμέρᾳ ἰδίᾳ, ἐν ᾗ νόμιμον εἶναι ταῖς γυναιξὶ μὴ γεύσασθαι τῶν ἐκείνοις θυομένων.

19) **Tyndaris** (fälschlich iuxta Syracusas, *Probus* a. a. O.): *Hypothes. Theokr.* περὶ τοῦ ποῦ καὶ πῶς εὑρέθη τὰ βουκολικά. Stiftung des Heiligtumes der Diana Φακελῖτις (so genannt, weil Orestes *Dianae simulacrum fasce lignorum tectum [absconditum] de Taurica extulerat*; vgl. d. Art. Lygodesma) in der Nähe von Mylä, *Serv. Prooem. ad Verg. Bucol.* 2 p. 95 *Lion* = 3 p. 1 *Thilo-Hagen*; vgl. *Serv. ad Verg. Aen.* 2, 116. *Holm* a. a. O. u. Sp. 1000, 47 ff.

20) **Aricia**: Stiftung des Bildes und des mit Menschenopfern (Σκυθικὸν ἔθος, *Strabo* 5, 239) verbundenen Kultus der Artemis, *Serv. ad Verg. Aen.* 2, 116. 6, 136. *Solin* 2, 11 p. 34 *Mommsen*. *Ov. Metam.* 15, 488 ff.; vgl. 14, 331. *Lucan.* 3, 86. 6, 74. *Stat. Theb.* 3, 1, 56; vgl. ob. Sp. 999 Z. 5 und das archaische in Aricia gefundene Relief, Orestes den Aigisthos tötend, oben Sp. 979 Z. 51 ff.

Bildwerke zum Orestes-Iphigeneia-Mythos.

Litteratur: *Overbeck, Heroengallerie* 724 ff. *Preller, Sächs. Berichte* 2 (1850), 239 ff. *Robert, Arch. Zeit.* 13 (1876), 133 ff. *K. J. Vogel, Scenen Euripid. Tragödien in griech. Vasengemälden* 1, 37 ff. Leider konnte ich *Robert, Die antik. Sarkophagrel.* nicht einsehen. Die Frage der Abhängigkeit sämtlicher Sarkophagreliefs von der Dichtung des *Euripides* verneinen *Welcker, Griech. Trag.* 3, 1166. *Overbeck* a. a. O. 725. *Baumeister, Denkmäler* 757, während *Preller* a. a. O. 249 und besonders *Robert* a. a. O. 137. 142 f. alle auf unsern Mythos bezüglichen Darstellungen, die sich auf Sarkophagen finden, auf die euripideische Tragödie zurückführen und die Abweichungen als durch die Gesetze der bildenden Kunst notwendig gefordert erklären. Um im Folgenden Wiederholungen zu vermeiden, stelle ich nach dem Vorgang von *Robert* a. a. O. 137 die Sarkophage, auf denen mehrere Scenen sich in zusammenfassender Darstellung finden, voran.

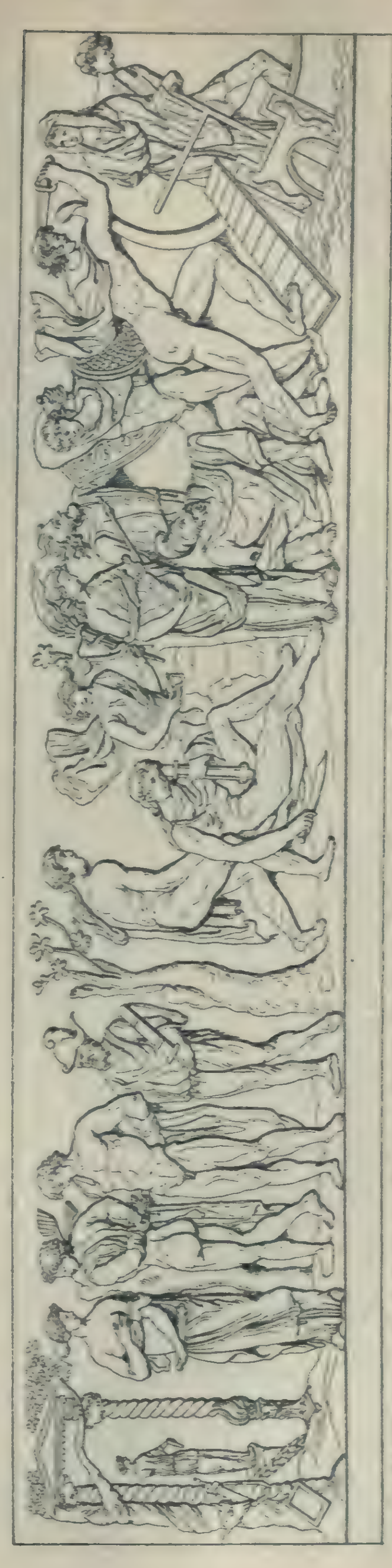
A. Sarkophag in München (Glyptothek nr. 22), abg. *Winckelmann, Alte Denkm.* übers. von *Brunn* 2 Taf. 149 (in zwei Teilen). *Overbeck* a. a. O. Taf. 30, 1 (und darnach unsere Abbildung nr. 6) S. 724 nr. 71. *Weißer-Merz* 24, 20. *Baumeister, Denkmäler* nr. 809 S. 758. Die linke Seite auch bei *Daremberg-Saglio, Dictionnaire des ant.* s. v. Iphigeneia p. 572.

B. Sarkophagdeckel im Lateran (*Benndorf-Schöne* 415 S. 286. *Helbig, Führer* u. s. w. 1, 677 S. 528. *Preller* a. a. O. 262), abg. *Sächs. Ber.* a. a. O. Taf. 8 (oben).

C. Sarkophagfragment aus der Villa Borghese, jetzt im Louvre (*Descr.* 219. *Overbeck* a. a. O. 726 nr. 78), abg. *Bouillon, Musée des ant.* 3 pl. 23 bis. *Clarac, Basreliefs* pl. 199.

D. Sarkophag aus Palazzo Grimani in Venedig, jetzt in Weimar (*Overbeck* a. a. O. 726 nr. 77. *Preller* a. a. O. 248 ff.), abg. *Sächs. Ber.* a. a. O. Taf. 7 A.

E. Sarkophag aus Ostia, jetzt in Berlin



6) Iphigeneiasarkophag in München, anwesend: Iphigeneia (3 mal), Pylades (3 mal), Orestes (4 mal), Skythe (2 mal), Erinys, Thoas (1 mal) (nach *Overbeck, Heroengall.* Taf. 30, 1).

(*Gerhard, Berl. ant. Bildw.* 1, 101 f. *Overbeck* a. a. O. 729 nr. 78), abg. *Arch. Zeit.* 1844 Taf. 23. *Overbeck* Taf. 30, 3. *Weifser-Merz* Taf. 24, 15.

F. Sarkophag aus Palazzo Grimani in Venedig, jetzt in Weimar (*Overbeck* a. a. O. 731 nr. 81. *Preller* a. a. O. 248 ff.), abg. *Overbeck* Taf. 30, 2. *Weifser-Merz* Taf. 24, 18. *Sächs. Ber.* a. a. O. Taf. 7 B. *Baumeister* a. a. O. nr. 810 S. 759. *Roscher, Lexikon* s. v. Iphigeneia S. 303.

In chronologischer Folge ergeben sich folgende Darstellungen:

1) Orestes, nach seinem rasenden Angriff auf die Herden, im Wahne die Erinyen vor sich zu haben, wird nach *Eur. Iph. Taur.* 310 ff. von Pylades gestützt; zu Boden sinkend hält er in der erschlafften Rechten das gezückte Schwert, in der L. die Scheide, rechts eine Erinys: a) A. — b) C. — c) Fragment im Museo Chiaramonti nr. 688. *Zoega* b. *Welcker, Griech. Trag.* 3, 1169. *Robert* a. a. O. 138 C. — d) Relief im Lateran, früher im Palazzo Rondanini (*Benndorf-Schöne* 469 S. 331. *Overbeck* a. a. O. 726 nr. 72), abg. *Winckelmann* a. a. O. 2 Taf. 150: es fehlt das Schwert und die Scheide in der Hand des Orestes, und die Gruppe ist nach der andern Seite gekehrt. — *Helbig, Führer* u. s. w. 1, 682 S. 532 vertritt die Ansicht, dafs diese Komposition für die Darstellung eines Niobiden, welcher einen verwundeten Bruder mit den Armen auffängt, erfunden und erst später auf Orestes und Pylades übertragen worden sei. Dasselbe Motiv, nur dafs an Stelle des Pylades eine Frau getreten ist, kehrt auf der unten Sp. 1005 Z. 46 beschriebenen Schale aus Orvieto wieder. Nicht ganz sicher sind folgende drei Darstellungen: — e) D. — f) E. — g) Fragment im Palazzo Mattei (*Overbeck* a. a. O. 730, 79. *Matz-Duhn, Ant. Bildw. in Rom* 2, 3371 S. 463), abg. *Inghirami, Gall. om.* 157. *Winckelmann* a. a. O. 130: Orestes sitzt in tiefster Niedergeschlagenheit mit verhülltem Haupte auf einem Felsblock, ihm gegenüber steht gleichfalls mit dem Ausdruck der Trauer, das Haupt in die rechte Hand gestützt, Pylades; anwesend sind aufserdem noch zwei bezw. auf f) vier Skythen. Während *Welcker, Gr. Trag.* 3, 1170 u. *Overbeck* a. a. O. 727 eine den Darstellungen a—d völlig entsprechende Scene, die Krankheit oder den Wahnsinnsanfall des Orestes, *Preller* a. a. O. 250 einen etwas späteren Moment, die Ermattung des Orestes und die infolge derselben eingetretene Gefangenschaft erkennen wollten, gelangt *Robert* a. a. O. 139 f. zu einem anderen Resultate: aus dem Umstande, dafs beide Jünglinge ungefesselt sind und dafs 'Orestes nicht dasitzt wie ein von Wahnsinn Ergriffener oder wie einer, der sich von einem Anfall eben erholt hat, sondern wie einer, der alle Hoffnung aufgegeben hat und den Tod erwartet', schliefst er, dafs nach *Eur. Iph. Taur.* 636 ff. der Moment dargestellt ist, wo Iphigeneia sich entfernt hat, nachdem sie den Befehl gegeben, die Gefangenen *δεσμῶν ἄτερ* (v. 638) zu bewachen, und Orestes in Resignation den Tod erwartet, während Pylades traurig erklärt, dafs das Leben ohne den Freund für ihn keinen Wert mehr besitze. Es läfst sich nicht leugnen, dafs die Erklärung *Roberts* viel Ansprechendes hat, aber zwingend ist sie nicht. Die Trauer der Freunde — wenn man wirklich nicht den Wahnsinn des Orestes annehmen will — kann lediglich der Gefangenschaft und ihrer vereitelten Hoffnung gelten, und der Umstand, dafs sie ungefesselt sind, wird einfach durch ihre bewaffneten Wächter erklärt und ist lange nicht so auffallend, wie wenn sie z. B. auf D in der Briefscene Schwerter tragen. Dieselbe Gruppe wie e—g, nur dafs die Freunde von einem bewaffneten Krieger bewacht werden, kehrt wieder — h) auf einem Cameo Blacas, früher Cheroffini, *Winckelmann* a. a. O. Taf. 129. *Overbeck* a. a. O. 730 nr. 80 Taf. 30, 5. *Weifser-Merz* 24. 17. — i) auf einem Kameo in Würzburg, *Urlichs, Würzburger Antiken* 2 S. 6 nr. 42. Auf einer etruskischen Aschenkiste ist vielleicht ein Moment dargestellt, wo Pylades in Gegenwart Iphigeneias das von den Erinyen gepeinigte Gemüt des Orestes, der auf einer niedrigen Erhöhung sitzt, durch Saitenspiel zu beruhigen sucht, *Brunn, I rilievi delle urne etrusche* tav. 85, 3 p. 109 f. *Schlie, Die Darstell. des troisch. Sagenkreises auf etrusk. Aschenkisten* 174 nr. 3. 176.

2) Erste Begegnung der Geschwister: a) Amphora aus Ruvo in Neapel (*Heydemann* 3223 S. 517 f. *Robert* a. a. O. 137. *Vogel* a. a. O. 37 ff.), abg. *Monum. inediti* 2, 43. *Overbeck* a. a. O. Taf. 30, 4: Orestes (ΟΡΕΣΤΑΣ) sitzt traurig auf einem Altar, auf den er sich, wohl um Schutz vor den Erinyen (die allerdings nicht dargestellt sind) zu suchen, geflüchtet hat; l. vom Altar im Reisekostüm Pylades (ΠΥΛΑΔΗΣ), r. Iphigeneia (ΙΦΙΓΕΝΕΙΑ) mit erhobener R. dem unerkannten Bruder wohl das seiner wartende Geschick verkündend; hinter ihr eine Tempeldienerin; im Hintergrund der Tempel der taurischen Artemis, und l. davon Artemis und Apollon. — b) Iphigeneia schaut mitleidig mit gefalteten Händen auf die gefesselten, von einem Skythen bewachten Jünglinge; zwischen Iphigeneia und den Freunden auf hoher Basis das Artemisidol, dahinter ein Baum, an welchem ein Menschenkopf hängt zur Andeutung der blutigen Opfer, F. — c) Fragment eines Sarkophages aus Brigetio: in der Mitte Altar mit brennendem Feuer; l. davon gefesselt Orestes und Pylades, r. Iphigeneia, *Schön u. Weifshäupl, Arch. epigr. Mitth. aus Oesterr.* 10 (1886), 116. — d) das Bild, auf das sich das Epigramm *Anth. Planud.* 4, 128 bezieht: *μαίνεται Ἰφιγένεια· πάλιν δέ μιν εἶδος Ὀρέστου ἐς γλυκερὴν ἀνάγει μνῆστιν ὁμαιμοσύνης· τῆς δὲ χολωομένης καὶ ἀδελφεὸν εἰσορόωσης οἴκτῳ καὶ μανίῃ βλέμμα συνεξάγεται.* Nicht ohne Wahrscheinlichkeit haben *Jahn, Annali* 1848, 206. *Helbig, Annali* 1865, 337 f. *Overbeck* a. a. O. 735; vgl. *Robert* a. a. O. 146 ff. dieses Epigramm auf die Iphigeneia des Timomachos bezogen, über die wir allerdings nur die kurze Notiz bei *Plinius* 35, 136 besitzen: Timomachi aeque laudantur Orestes, Iphigenia in Tauris. — e) Amphora im Museum S. Angelo zu Neapel (*Heydemann* nr. 24. *Arch. Zeit.* 5/6 [1848], 222, 18. *Overbeck* a. a. O. 732 nr. 82

und nr. 83 (denn nr. 82 ist mit nr. 83 identisch), abg. *Rochette, Mon. inéd.* pl. 41: Die nackten Freunde werden mit auf den Rücken gefesselten Händen der l. sitzenden Iphigeneia vorgeführt. — f) Friesbild aus Herculaneum (*Helbig* 1334 S. 296 mit weiteren Litteraturangaben; abg. *Overbeck* a. a. O. Taf. 30, 9. *Weifser-Merz* Taf. 24, 19): dieselbe Komposition wie auf b: Orestes und Pylades werden gefesselt von einem Skythen an eine Säule gebunden; ihnen gegenüber steht sinnend mit mitleidigem Blick Iphigeneia, hinter ihr zwei Opferdienerinnen, in der Mitte auf einem Tisch das Artemisbild. — g) Pompejanisches Wandgemälde (abg. *Arch. Zeit.* 33 [1876] Taf. 13. *Robert* a. a. O. 133f. 146), dessen linke Seite leider zerstört ist: Iphigeneia tritt aus dem Tempel heraus, um an den gefesselt vor dem Tempel stehenden Freunden (erhalten ist nur die linke Körperhälfte des Orestes) die Vorweihen zum Opfer zu vollziehen; l. von Iphigeneia eine Opferdienerin mit Schwert und Hydria, hinter ihr drei bekränzte griechische Dienerinnen. — Auch auf Gemmen (*Robert* a. a. O. 146 Taf. 13. *Furtwängler, Beschreibung d. geschnitt. Steine im Antiquar. zu Berlin* 792. 793 Taf. 10, 792) ist die Begegnung der Geschwister dargestellt: Iphigeneia steht die R. erhebend oder sinnend an das Kinn legend oder auch in gewöhnlicher Haltung im Gespräch mit den gefesselten Jünglingen. Ob die von *Overbeck* a. a. O. 734 nr. 85. 86 Taf. 30, 10. 11 auf den Orestesmythos bezogenen zwei antiken Glaspasten hierher gehören, lasse ich mit *Robert* a. a. O. 137, 9 unentschieden. Letzterer erkennt a. a. O. 136 auch noch auf der Vase im Louvre (unt. Sp. 1009) die Unterredung der Iphigeneia und der Gefangenen vor dem Götterbild im Tempel. Die sonst als Vorführung der Gefangenen vor Iphigeneia bezeichneten Darstellungen geben wohl richtiger den Moment wieder, wo die wiederum gefesselten Freunde zum Meere geführt und daselbst zugleich mit dem Götterbilde entsühnt und zum Opfer vorbereitet werden sollen. Nach der Beschreibung im *Arch. Anz.* 10 (1895), 133 soll auf dem Boden einer Schale aus Orvieto (abg. a. a. O. Fig. 69) folgende 'neue und überaus schöne Komposition' enthalten sein: der rasende Orestes ist in die Kniee gesunken, in der L. die Schwertscheide; er wird unter den Achseln von einer hinter ihm stehenden Frau (wohl Iphigeneia) gestützt. An ihm vorbei eilt die ihn verfolgende Erinys weiter, geflügelt, in der R. das Schwert, in der L. die Scheide. Ich kann in der Frau nicht Iphigeneia erblicken; ich lege weniger Gewicht darauf, dafs eine derartige Situation, der wahnsinnige Orestes in den Armen Iphigeneias, litterarisch nicht bezeugt ist, auch nicht darauf, dafs die Abwesenheit des Pylades zum mindedesten auffällig ist; aber die Darstellung entspricht so genau der bei *Eur. Or.* 255ff. geschilderten Scene, dafs ich sie unbedenklich direkt auf *Euripides* zurückführe: Orestes glaubt in einem neuen Wahnsinnsanfall die Erinyen von neuem auf sich losstürmen zu sehen und springt von seinem Lager auf, aber Elektra stützt ihn mit den Worten: *οὔτοι μεθήσω· χεῖρα δ' ἐμπλέξασ' ἐμὴν σχήσω σε πηδᾶν δυστυχῆ πηδήματα.* Man lese nur die ganze Stelle im *Euripides*, um sofort die Richtigkeit dieser Deutung zu erkennen. Dafs unsere Darstellung den Orestes mit der Schwertscheide zeigt, während er bei *Euripides* den ihm von Apollo geschenkten Bogen verlangt bezw. trägt, hat sie mit den gesamten anderen Darstellungen gemein, vgl. ob. Sp. 978 Z. 54.

3) Übergabe des Briefes und Erkennung der Geschwister: a) apulische Amphora (abg. *Monum. inediti* 4, 51. *Arch. Zeit.* 7 [1849] Taf. 12. *Overbeck* a. a. O. Taf. 30, 7. *Baumeister, Denkmäler* 808 S. 757. *Roscher, Lexikon* s. v. Iphigeneia Sp. 301f.): Iphigeneia übergiebt einem mit Chlamys und Schuhen bekleideten Jüngling, dessen Haupt mit dem Pilos bedeckt ist und der in der L. zwei Lanzen trägt, den Brief, während ein zweiter lorbeerbekränzter Jüngling, gleichfalls in Chlamys und zwei Lanzen tragend, links im Vordergrunde aufmerksam dem Vorgang zusieht. In dem Jünglinge, der im Begriffe ist, den Brief entgegenzunehmen, erkennen den Pylades *Gerhard, Arch. Zeit.* a. a. O. 122. *Jahn, Annali* 20, 208. *Vogel* a. a. O. 44. *Robert* a. a. O. 136, während *Welcker, Philol.* 1, 347, 3. *Alte Denkm.* 5, 483. *Overbeck* a. a. O. 737. *Reifferscheid, Annali* 34, 120. *Brunn, Troische Miscellen, Sitzungsber. d. k. bayr. Akad. d. Wiss.* 1887, 269 den Empfänger des Briefes Orestes nennen, hauptsächlich deshalb, weil — b) auf einer Vase, früher im Besitze des Kunsthändlers Barone in Neapel (abg. *Bull. arch. ital.* 1 tav. 7) Iphigeneia mit dem Briefe und nur ein Jüngling dargestellt ist, dieser aber Orestes sein müsse, weil ohne diesen die Wiedererkennung nicht denkbar sei. *Robert* und *Vogel* a. a. O. erkennen eine aus Gedankenlosigkeit oder Raummangel hervorgegangene Verkürzung oder Unvollständigkeit der Darstellung und deuten auf b den Jüngling als Pylades. — c) Petersburger Vase (abg. *Monum. inediti* 6, 66), *Stephani, Eremitage* 1 420 S. 206ff. *Compte rendu* 1863, 159. *Reifferscheid, Annali* 34, 116ff. Iphigeneia (ohne Brief) im Gespräch mit einem Jüngling in Chlamys, Schuhen und Reisehut, der unter die l. Achsel einen Reisestock stemmt; l. weiter zurück ein zweiter Jüngling mit denselben Attributen wie der erste, nur ohne Reisestock, das Haupt traurig auf den Arm gestützt; in dem Fehlen des Briefes sieht *Vogel* a. a. O. 46 eine Nachlässigkeit des Vasenmalers, *Reifferscheid* a. a. O. will in der dargestellten Scene die Erkennung selbst schon sehen. Auf den Sarkophagen weicht die Darstellung von der Dichtung des *Euripides* insofern ab, als Iphigeneia den Freunden den Brief vorliest, die erstaunt auf sie zueilen; es sind folgende Darstellungen: d) B. — e) D. — f) E. — g) F. — h) Fragment aus Palazzo Giustiniani (abg. *Gal. Giust.* 2 tav. 132. *Michaelis, Das corsin. Silbergefäfs* Taf. 2, 2; vgl. *Overbeck* a. a. O. 720, 64. *Matz-Duhn, Ant. Bildwerke in Rom.* 2, 3368 S. 461. — i) Querseite von A. *Overbeck* a. a. O. 725. — k) Fragment im Museo Chiaramonti nr. 614 (Orestes und Pylades fehlen), *Robert* a. a. O. 138 e Anm. 13. — Ähnliche

Darstellungen finden sich auf etruskischen Aschenkisten: l) *Brunn, I rilievi delle urne etrusche* tav. 84, 2 p. 107. *Schlie, Darstell. d. troisch. Sagenkreises auf etr. Aschenkisten* 174, 2: Iphigeneia hält den Brief und blickt traurig auf die Jünglinge. — m) *Brunn* a. a. O. tav. 84, 1 p. 106. *Schlie* a. a. O. 173, 1: einer der Jünglinge (nach *Schlie* a. a. O. 176. *Robert* a. a. O. 137, 9 Pylades) hat den Brief bereits in Empfang genommen. Sehr fraglich ist es, ob die von *Overbeck* a. a. O. nr. 90. 91 Taf. 30, 14. 13 = *Weifser-Merz* Taf. 68, 27. 24, 6 hierher bezogenen Wandgemälde aus Herculaneum bezw. Pompeji mit unserem Mythos in Zusammenhang stehen; vgl. *Stephani, Compte rendu* 1863, 182. *Helbig, Wandgemälde Campaniens* 1157 S. 239f.

4) Iphigeneia mit den Gefangenen auf dem Gang zum Meere. Iphigeneia geht nach dem Tempel, um das Artemisbild zur Entsühnung zu holen, gefolgt von den gefesselten, von einem bezw. zwei Skythen bewachten Freunden: — a) A. — b) Fragment in Villa Albani (*Overbeck* a. a. O. 726, 74), abg. *Zoega, Bassirilievi* tav. 56. *Lübker, Reallexikon* s. v. Orestes. *Roscher, Lexikon* s. v. Iphigeneia Bd. 2 Sp. 301/2. — c) Relieffragment im Palazzo Grimani: erhalten ist nur der gefesselte Orestes, hinter ihm ein Skythe, *Dütschke, Ant. Bildw. in Oberitalien* 5, 375. *Heydemann, Mittheil. aus d. Antikensamml. in Ober- u. Mittelitalien* 18, 4. Abbreviaturen dieser Scene finden sich auf zwei geschnittenen Steinen: Orestes und Pylades bezw. Orestes allein wird mit auf den Rücken gebundenen Händen von einem Barbaren nach l. geführt, *Furtwängler* a. a. O. Taf. 10, 791. 50, 6894. Der Florentiner Kameo (abg. *Arch. Zeit.* 7 [1849] Taf. 7, 2. *Overbeck* Taf. 30, 6) giebt einen nicht näher zu bestimmenden Moment vor der Wanderung zum Meere: Iphigeneia mit dem Idol im Arm sitzt vor einer Tempelhalle im Gespräch mit einem der Freunde, der hinter ihr steht, während der andere ihr gegenüber auf einem Felsen sitzt; aufserdem ist noch eine Opferdienerin zugegen. Einen etwas späteren Moment, Iphigeneia mit dem



7) Pompejanisches Wandgemälde; anwesend Orestes, Pylades, Iphigeneia, Thoas, zwei skythische Wächter (nach *Mon. dell' Inst.* 8 tav. 22).

Götterbilde im Arme, gefolgt von den gefesselten und bewachten Freunden, von Thoas zur Sühnung des Bildes entlassen bezw. mit ihm noch im Gespräch, geben folgende Darstellungen: — d) B. — e) D. — f) E. — g) Iphigeneia mit einer Tempeldienerin in der Mitte stehend sucht den r. sitzenden Thoas zu überreden, die Wanderung zum Meere zu gestatten; l. sitzt Orestes auf einem Altar (?), das Haupt auf die l. Hand gestützt, neben ihm Pylades, Wandgemälde aus Pompeji aus einem Hause östlich der reg. VI. ins. 11, *Röm. Mitth.* 11 (1896) S. 67 nr. 141. — h) Das schöne pompeianische Wandgemälde (*Helbig* 1333 S. 295f. vgl. *Annali* 1865, 330ff.; abg. *Monum. inediti* 8, 22 und danach unsere Abbildung nr. 7) stellt nach *Robert* a. a. O. den Moment dar, wo Iphigeneia, deren Kopf leider nicht mehr erhalten ist, mit dem Artemisidol aus dem Tempel tritt, um den Thoas zu überreden, den Gang nach dem Meere zugleich mit den (bereits erkannten) Freunden zu gestatten: 'die Situation ist so scharf zugespitzt, daſs wir den sorgenvollen Blick des Pylades, den traurig niedergeschlagenen des Orestes wohl begreifen können'. — i u. k) Repliken von h, *Helbig* 1334. 1335 S. 296; vgl. auch *Robert* a. a. O. 144, 23. — l) Vase im Louvre (vgl. ob. Sp. 1005 Z. 36, abg. *Laborde, Vases Lamberg* 1 p. 15. *Annali* 20 tav. d'agg. L. *Overbeck* 30, 8) stellt nach *Overbeck* a. a. O. 741f. *Vogel* a. a. O. 37, 1b die durch Iphigeneia, Orestes und Pylades gemeinsam (abweichend von *Eur. Iph. Taur.* 1035ff.) unternommene Entführung des Artemisidols dar. — m) Amphora aus Capua: Iphigeneia entfernt sich mit dem Bild im Arme, heimlich mit Orestes und Pylades aus dem Tempel; r. oben von diesem ein abgeschlagener Menschenkopf (*Helbig, Bulletino* 1868, 138f. *Vogel* a. a. O. 37, 1c. — n) Pompeianisches Wandgemälde (abg. *Arch. Zeit.* 7 [1849] Taf. 7, 1. *Gerhard* a. a. O. 69f. *Overbeck* a. a. O. 742 nr. 93 Taf. 30, 12): Iphigeneia mit dem Palladion (statt des Artemisidols) auf dem Gang zum Meere zwischen den Freunden, von denen der eine Speer und Schwert, der andere Speer und eine Patera trägt.

5) Kampf und Einschiffung: Orestes im Kampfe gegen zwei Skythen, von denen einer verwundet am Boden liegt; neben dem Verwundeten und auf ihn herabschauend Iphigeneia mit dem Götterbild (nach *Robert* a. a. O. 142f. gehört Iphigeneia ursprünglich gar nicht in diese Scene, sondern ist nur aus rein künstlerischem Grunde hier eingefügt): a) A. — b) C. — c) B: Iphigeneia fehlt. Die sich rechts daran schlieſsende Scene zeigt einen Jüngling (wohl auch Orestes) mit gezücktem Schwerte über die Landungsbrücke in das Schiff stürmend; Iphigeneia ist verschieden dargestellt: auf B sitzt sie mit dem Götterbild in der Hand bereits im Schiff; hinter ihr einer der Gefährten des Orestes, während sie auf A ohne Götterbild (vgl. unten nr. e. g) im Schiffe steht, wie es scheint, fast gegen ihren Willen von dem Gefährten hineingeführt. Etwas anders ist die Einschiffung auf den folgenden Darstellungen: Iphigeneia steigt mit dem Idol eilends über die Landungsbrücke in das Schiff, unterstützt von Pylades; Orestes am Lande stehend deckt mit gezücktem Schwerte die Flucht; zu seinen Füſsen liegt ein getöteter Skythe: — d) F. — e) Sarkophagrelief im Nationalmuseum zu Pest, *Arch. epigr. Mitth. aus Oesterr.* 13 (1890) S. 52 Fig. 5. *Ziehen* a. a. O. 51f. (das Idol fehlt, wie oben in c und unten in g). — f) Sarkophagfragment aus Stuhlweiſsenburg, *Arch. epigr. Mitth.* 1 (1877), 165 (über das Idol ist nichts erwähnt). — g) Sarkophagrelief im Museo Archeologico zu Venedig, *Overbeck* a. a. O. 726, 76. *Dütschke, Ant. Bildw. in Oberitalien* 5 nr. 293 (nur Iphigeneia ohne Idol und Pylades im Schiff). — h) Fragment in Marseille, dieselbe Darstellung wie in g, nur daſs hier Iphigeneia das Idol trägt, *Overbeck* a. a. O. 726 nr. 75, abg. *Millin, Voyage dans les départements du midi de la France* Atlas pl. 71, 5; vgl. tome 4 p. 36f. Noch etwas anders ist die Darstellung — i) auf einem späten Relief aus der Gegend von Aachen, jetzt in Bonn, abg. *Jahrbücher des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinl.* 1 (1842) Taf. III. IV Fig. 3. *Urlichs, ebend.* 65. *Overbeck* a. a. O. 744, 95: Iphigeneia mit dem keineswegs altertümlichen Idol eilt zwischen Orestes und Pylades, die beide die Schwerter gezückt haben, dahin; l. ein Altar mit brennender Opferflamme, ganz r. das Hinterteil eines Schiffes.

Herrschaft. Ehe. Mord des Neoptolemos. Tod. Kultus.

Für das alte Epos ist die Herrschaft des Orestes über Argos bez. Mykenai anzunehmen, und zwar direkt nach seiner Rache an Aigisthos, eine Tradition, der *Vell. Pat.* 1, 1, 3 folgt, nach dem Orest siebzig Jahre lang von der Göttin Gunst getragen herrscht. Mykenai nennen als seinen Herrschersitz *Paus.* 8, 5, 4. *Apollod. Epit. Vat.* 6, 28 p. 226 *Wagner*. Nach *Hyg. f.* 122 hatte sich Aletes, der Sohn des Aigisthos, auf die Nachricht vom angeblichen Tode des Orestes der Herrschaft in Mykenai bemächtigt, ward aber von diesem erschlagen; als Orestes auch die Erigone, die bald als seine Anklägerin (ob. Sp. 989), bald als seine Gattin (unt. Sp. 1013) erscheint, töten wollte, ward sie von Artemis entrückt. *Hygin* a. a. O. verbindet mit dieser Erzählung die s. v. Elektra Sp. 1238, 12ff. behandelte Sage. Diese Wiedererkennung der Elektra, der Iphigeneia und des Orestes in Delphoi will *Stephani, Compte rendu* 1863, 182 nr. 37. 38 auf den oben (Sp. 1007) erwähnten Wandgemälden erkennen. Argos nennen *Eur. Or.* 1660. *Hellanikos* im *Schol. Eur. Or.* 1648. *Paus.* 2, 18, 6; letzter fügt hinzu, daſs Orestes nach dem Tode des Kylarabes, der kinderlos gestorben war, 'παροικῶν ἐγγὺς αὐτῷ' (also wohl in Mykenai), sich der Herrschaft von Argos bemächtigt und auch den gröſsten Teil Arkadiens für sich gewonnen habe. Nach einer von *Pausanias* (8, 5, 1) selbst nicht für wahrscheinlich gehaltenen Sage soll Orestes König der Achaier gewesen sein, als Hyllos (s. d.) in die Peloponnes einfiel. Das Bestreben Spartas, seine Hegemonie über die Peloponnes auch schon aus der Heroenzeit herzuleiten, ein Bestreben, das, wie wir oben

gesehen haben, den Sitz von Agamemnons Herrschaft nach dem spartanischen Amyklai verlegt hatte, nahm auch den Orestes für sich in Anspruch, den *Pindar* (*Pyth.* 11, 24) geradezu *Λάκων Ὀρέστας* nennt. Nach *Paus.* 2, 18, 6 (vgl. 3, 16, 7) übertrugen ihm die Lakedaimonier freiwillig die Herrschaft, da sie ihn als Enkel des Tyndareos den Bastarden des Menelaos, Megapenthes und Nikostratos, vorzogen; den rechtlichen Anspruch fand man in der Ehe des Orestes mit Hermione, der Tochter des Menelaos, vgl. *Seeliger* a. a. O. 28f. *Homer* (*Od.* 44 ff. vgl. *Quint. Smyrn.* 6, 86 ff. 7, 213 ff.) kennt nur die Ehe der Hermione mit Neoptolemos, dem Menelaos sie vor Troia versprochen hatte. Die lakonische Sage von der Verbindung Orestes-Hermione-Neoptolemos ist verschieden überliefert, bald hat Neoptolemos, bald Orestes ein älteres Anrecht auf Hermione, bald ist es Menelaos, bald Tyndareos, der diese dem Orestes verspricht. Mir erscheint diejenige Form der Sage als die ältere, die den Neoptolemos als ursprünglichen Verlobten der Hermione erscheinen läſst, da sie der *Homerischen* Sage näher steht. Sie findet sich bei *Apollod. Epit.* 5, 14 p. 218: Hermione, die beim Raube der Helena neun Jahre (*ebend.* 3, 3 p. 188) alt war, ist dem Neoptolemos vor Troia (also von Menelaos, wie bei *Homer*) versprochen worden, aber Orestes hat sie unterdessen geheiratet; während des Wahnsinnes des Orestes aber raubt Nepotolemos ihm die Gattin und wird zur Strafe dafür von Orestes in Delphoi getötet. Ein älteres Anrecht des Neoptolemos läſst sich wohl auch aus *Eur. Or.* 1654 ff. schlieſsen, wo Apollon dem Orestes verkündet: *Ὀρέστα, . . . γῆμαι πέπρωταί σ' Ἑρμιόνην· ὃς δ' οἴεται Νεοπτόλεμος γαμεῖν νιν, οὐ γαμεῖ ποτε.* Nach *Hyg. f.* 123 ist Hermione gleichfalls von Menelaos dem Neoptolemos versprochen, aber später (von wem, ist nicht gesagt) dem Orestes zur Gattin gegeben worden, Neoptolemos kommt darauf nach Sparta, und Menelaos nimmt dem Orestes die Hermione und giebt sie dem Neoptolemos. Dagegen hat Menelaos nach *Eur. Andr.* 966 ff. (vgl. *Serv.* ad *Verg. Aen.* 3, 297. 330) seine Tochter vor dem trojanischen Kriege mit Orestes verlobt, vor Troja aber sie dem Neoptolemos versprochen; vergebens bittet Orestes nach Beendigung des Krieges den Neoptolemos, auf Hermione zu verzichten, er wird höhnisch abgewiesen. Später, als Neoptolemos nach Delphoi gegangen ist, das Orakel zu befragen, kommt Orestes nach Phthia und führt die Hermione mit sich nach Sparta. Noch eine andere Form der Sage berichtet, wohl um den Menelaos vor dem Vorwurf der Wortbrüchigkeit in Schutz zu nehmen, daſs er vor Troia dem Neoptolemos die Hermione versprochen, unterdessen aber Tyndareos sie mit Orestes verlobt oder sogar vermählt habe, und daſs Neoptolemos auf des Menelaos Versprechen pochend sich gewaltsam in ihren Besitz gesetzt habe, *Sophokles* im *Schol. Hom. Od.* 4, 4 und bei *Eust.* ad *Hom. Od.* 1479, 10 ff. *Philokles* im *Schol. Eur. Andr.* 32. *Ovid. Her.* 8, 31 ff. *Serv.* ad *Verg. Aen.* 3, 330. Aus Rache hierfür tötet Orestes entweder selbst den Neoptolemos in Delphoi (*Apollod. Epit* 5, 14. *Tzetz. Lyk.* 1374. *Hyg. f.* 123. *Serv.* ad *Verg. Aen.* 3, 330. 11, 264. *Vell. Pat.* 1, 1, 3. *Dictys* 6, 13. *Schol. Ovid. Ibis* 303. 384. 527. *Eusebius Chronik.* 2, 54 = *Synkell.* 322, 7; über die Worte der *versio Armenia ebend.: Pyrrhus ab Oreste occiditur in Adis in templo Apollinis* s. *Petermann Praefatio* 55) oder in Phthia *Verg. Aen.* 3, 332) oder er veranlaſst wenigstens seinen Tod (*Eur. Andr.* 995 ff. 1090 ff. 1109 f. 1242; vgl. *Serv.* ad *Verg. Aen.* 3, 297. *Justin.* 17, 3, 7. *Liban. narrat.* 8 p. 1101 *Mythogr. Westermann* 378, 51. *Tzetz. Chil.* 3, 309). Die Ermordung des Neoptolemos ist dargestellt auf der s. v. Neoptolemos in diesem Lexikon Sp. 175/176 abgebildeten Amphora aus Ruvo, deren Darstellung *K. J. Vogel* a. a. O. 28 ff. auf *Euripides* zurückführt. Auch auf etruskischen Aschenkisten (*Overbeck* Taf. 30, 15 S. 746 f. *Dütschke, Antike Bildwerke in Oberitalien* 5 nr. 410. 418. 424) ist trotz *Ribbecks* (*Röm. Tragödie* 270) Zweifel die Ermordung des Neoptolemos durch Orestes zu erkennen, höchst wahrscheinlich auch auf der Townleyschen Ciste von Praeneste, wenn auch die Deutung der Nebenfiguren nicht sicher ist, *Gerhard, Etrusk. Spiegel* 1, 55 ff. *Ribbeck* a. a. O. 269. *Jahn, Arch. Zeit.* 1849, 116. *Walters, Catal. of the bronzes Brit. Mus.* 743 p. 131, woselbst weitere Litteraturangaben. Sehr zweifelhaft ist die Interpretation des Reversgemäldes des oben Sp. 994 erwähnten nolanischen Kantharos, der nach *Panofka* a. a. O. darstellt: „Orest, bärtig und schlangenumwunden, ein Schwert in der Rechten, auf dem Altar des durch einen Lorbeerbaum bezeichneten Apollo, l. neben dem Altar wird der zu Boden gesunkene von Orestes ermordete Pyrrhos durch . . . Thanatos . . . fortgetragen. R. neben dem Lorbeerbaum scheint ein bärtiger Mann, wohl die Personifikation von Delphoi, den Mörder Orestes mit einem Steinwurf zu bedrohen."

Nach *Ptolem. Heph.* 3 p. 187, 21 f. soll Orestes auch den Bruder des Neoptolemos, mit Namen Oneiros, unwissentlich getötet haben, indem er mit ihm in Phokis *περὶ σκηνοπαγίας* (gemeint ist wohl ein Streit ähnlich dem, in den Polyneikes und Tydeus im Vorhofe des Adrastos gerieten) kämpfte, und *Demetrios von Ilion* (bei *Eust. Hom. Od.* 1696. *Eudocia* 699 p. 504 *Flach*; vgl. *Hercher, Jahrb. f. Philol.* Suppl. 1, 289) berichtet weiter, daſs Orestes, als er seinen Irrtum erkannte, dem Oneiros bei Daulis ein Grabmal errichtet, dort das Schwert, mit dem er ihn erschlagen, geweiht habe und nach Leuke gegangen sei, um den Achilleus, des Oneiros Vater, zu versöhnen.

Mit Hermione zeugte Orestes den Tisamenos — (*Τισαμενὸν φερωνύμως οὕτω κληθέντα παρὰ τὴν μετὰ μένους τίσιν, ἐπεὶ ὁ πατὴρ Ὀρέστης ἐτίσατο τοὺς φονέας τοῦ Ἀγαμέμνονος*, *Eust.* ad *Hom. Od.* 1749, 16 ff.; vgl. *Bekker, Anecd.* 868, 27. *O. Müller, Prolegomena* 275. *Eumeniden* 174. *v. Wilamowitz, Orestie* 2, 25, 1. Daſs Tisamenos ursprünglich ein Beiname des Orestes selbst war, bezeugt *Anecd. Oxon.* 2,

321, 8) — *Paus.* 2, 18, 6. 3, 1, 5. 7, 1, 7. *Apollod. Epit.* 6, 28 p. 226. *Tzetz. Lyk.* 1374. *Sophokles* im *Schol. Od.* und bei *Eust.* a. a. O. *Demon* im *Schol. Eur. Rhes.* 251. *Strabo* 8, 383. *Apollod.* 2, 8, 2. 3, 5. *Schol. Eur. Or.* 1654. *Vell. Pat.* 1, 2, 1. *Eusebius. Chronik.* 1, 180. 181 *Schöne. Hygin. f.* 124. *Polyb.* 2, 41, 4. 4, 1, 5. Als Sohn des Orestes und der Hermione wird noch Orestes (s. d. nr. 2) genannt. Mit Erigone, der Tochter des Aigisthos, zeugte Orestes den Penthilos, *Kinaithon* bei *Paus.* 2, 18, 6. *Strabo* 13 p. 582. — *Tzetz. Lyk.* 1374; vgl. *Apollod. Epit.* 6, 28 p. 226. *Eusebius, Chronik. Vell. Pat.* aa. aa. OO. Nach der apokryphen Sage bei *Servius* (ad *Verg. Aen.* 11, 268; vgl. oben Sp. 955, 66 ff.) heiratete Orestes, ein Sohn des Menelaos und der Helena, die Iphigeneia.

Kurz vor dem Tode des Orestes brach in Hellas Pest und Unfruchtbarkeit aus, und Orestes erhielt das Orakel, das Übel werde schwinden, wenn Jemand aus Agamemnons Geschlecht die im troischen Kriege zerstörten Städte wieder aufbauen und in ihnen den Kult der zürnenden Götter wieder herstellen würde; daher bereitete Orestes die Aussendung von Kolonieen nach Aiolien vor, starb aber darüber, und erst seine Nachkommen führten sie aus, *Demon* im *Schol. Eur. Rhes.* 251. *Strabo* 9, 401. 13, 582; vgl. *Paus.* 3, 2, 1. *Plut. Sept. sap. conv.* 20. Nach *Hellanikos* im *Schol. Pind. Nem.* 11, 43; vgl. *Tzetz.* ad *Lyk.* 1374. *Schol. Dionys. Per.* 820. *Etym. M.* 37, 23 hat Orestes selbst die Kolonieen ausgeführt, und im Zusammenhang damit steht wohl auch die Notiz bei *Steph. Byz.* s. v. *Πέρινθος ἀπὸ Περίνθου Ἐπιδαυρίου τοῦ μετὰ Ὀρέστου στρατευσαμένου.*

Nach *Vell. Pat.* 1, 1, 3 starb Orestes nach 70jähriger Regierung im Alter von 90 Jahren, wo, ist nicht gesagt; doch geben die meisten anderen Quellen Arkadien an. Schon oben ist die merkwürdige Version des *Euripides* (*Or.* 1644 ff.; vgl. *Paus.* 8, 34, 4) erwähnt, nach der Orestes vor seiner Verantwortung auf dem Areopag ein Jahr in der Parrhasia als Verbannter gelebt und dem Orte *Ὀρέστειον* (*Pherekydes* im *Schol. Eur. Or.* 1645; vgl. 1646) den Namen gegeben haben soll, eine Version, für die wohl *Stesichoros* die Quelle ist. In der *Elektra* (v. 1274) dagegen wird dem Orestes nach seiner Freisprechung die Gegend am Lykaion als Wohnsitz zugewiesen. Nach *Paus.* 8, 5, 4 soll Orestes unter der Regierung des Aipytos (s. d. nr. 1) auf Veranlassung des delphischen Orakels in Arkadien eingewandert sein, und dort (*Strabo* 13 p. 582) starb er im Alter von 70 Jahren infolge eines Schlangenbisses. *Asklepiades* im *Schol. Eur. Or.* 1645. *Apollod. Epit. Vat.* 6, 28 p. 226. *Tzetz. Lyk.* 1374. *Steph. Byz.* s. v. *Ὀρέσται*. *Schol. Ov. Ibis.* 527. Sein Grab war in Tegea oder an der Strafse von Tegea nach Thyrea (*Paus.* 8, 54, 4), von wo im sechsten Jahrhundert die Lakedaimonier auf Geheifs des delphischen Orakels seine Gebeine durch einen gewissen Lichas nach Sparta überführten, *Herod.* 1, 67 f. *Paus.* 3, 3, 5 f. 11, 10. *Diodor.* 9, 36. *Schol. Aristid.* p. 563 *Dindorf. Gellius* 3, 10, 11. *Solin.* 1, 90 p. 22 *Mommsen. Curtius, Peloponnes* 1, 273, 30. *Schwedler, De rebus Tegeat.* (*Leipziger Studien* 9 [1887]) 320 f. *Zielinski* a. a. O. 166 f. Neben seinem Grabe, das in Sparta an der Agora bei dem Heiligtum der Moiren war, befand sich ein Standbild des Königs Polydoros, *Paus.* 3, 11, 10. *Curtius* a. a. O. 2, 229. Nach römischer Sage war Orestes in Aricia gestorben und begraben und seine Gebeine später nach Rom gebracht und vor dem Tempel des Saturnus beigesetzt worden, *Serv.* ad *Verg. Aen.* 2, 116. *Max. Mayer* oben unter Kronos Bd. 2 Sp. 1534 Anm. *O. Müller, Eumeniden* 172. Dafs Orestes in Sparta Heroenkult genofs, geht aus der Erzählung bei *Herod.* a. a. O. ohne weiteres hervor, da die Lakedaimonier ja seine Gebeine nach Sparta überführten, um sich seiner wirksamen Hilfe (vgl. *Aesch. Eum.* 757 *Kirchh.*) zu versichern, wie umgekehrt die *Herodoteische* Erzählung beweist, das ein Kult des Orestes in Tegea nicht existierte, vgl. *Zielinski* a. a. O. 166, 2. Bei den Skythen hatte Orestes gemeinschaftlich mit Pylades einen Tempel, das *Ὀρέστειον* (*Luc. Tox.* 6), und beide Freunde genossen unter dem Namen *Κόρακοι* (= *φίλιοι δαίμονες*) göttliche Ehren, *Luc.* a. a. O. 7, 1 ff. Über den Kult in Tarent vgl. Sp. 1000. Die viel gedeutete (*Schömann, Opuscula* 4, 174. *Kock* zu *Arist. Av.* 712; vgl. *Schenkl, Wiener Studien* 21 [1889], 104) Stelle vom *ἥρως Ὀρέστης*, der bei Nacht in Athen Bürger überfiel (*Arist. av.* 1491. 712. *Acharn.* 1166) erklärt *Zielinski* a. a. O. 174 dadurch, dafs fromme Leute die nächtlichen Überfälle von Bürgern auf den Zorn des Heros Orestes zurückgeführt hätten, der, da er ja durch das brauronische Bild einen Anspruch auf einen Kult hatte, nach einem solchen verlangt und den Athenern wegen ihrer Nachlässigkeit gegrollt habe. — Nachtrag zu Sp. 958 Z. 25 ff. Vgl. auch *Olivieri, Il mito di Oreste nel poema di Agia di Trezene. Riv. di Filol.* 25, 570.

2) Sohn des Orestes und der Hermione, nach welchem das molossische Volk der *Ὀρέσται* (*Prellwitz* bei *Bezzenberger, Beiträge* 14, 302) benannt sein soll, *Theagenes* bei *Steph. Byz.* s. v. *Ὀρέσται*. *Solinus* 9, 4 f. p. 63 *Mommsen.* S. aber auch oben Sp. 1000 nr. 14.

3) Grieche, von Hektor getötet, *Hom., Il.* 5, 705. *Dümmler* bei *Studniczka, Kyrene* 197.

4) Troer, von Polypoites erlegt, *Hom., Il.* 12, 139. 193.

5) Sohn des Acheloos und der Aiolostochter Perimede, *Apollod.* 1, 7, 3. Vgl. auch d. Art. Orista.

6) ein Satyr, *Nonn. Dionys.* 14, 106. [Höfer.]

Orestheus (*Ὀρεσθεύς*), 1) Sohn des Lykaon, Gründer und Heros Eponymos der arkadischen Stadt Oresthasion, die später nach Orestes, dem Sohne des Agamemnon *Ὀρέστειον* benannt wurde, *Paus.* 8, 3, 1. 2. *Steph. Byz.* s. v. *Ὀρεσθάσιον*; vgl. d. A. Lykaon Bd. 2 Sp. 2170, 38. 43 f. *Seeliger, Die Überlieferung d. griech. Heldensage bei Stesichoros* (Progr. Meifsen 1886). 28. — 2) Sohn des Deukalion, Bruder des Pronoos und Marathonios, *Hekataios* im *Schol. Thuk.* 1, 3. Orestheus war König in Aitolien; seine

Hündin (der Hundsstern, *Rhein. Mus.* 23, 335 f.) gebar ihm einst ein Stammende, das Orestheus vergraben liefs; aus diesem Holz erwuchs ein traubenreicher Weinstock, darnach benannte Orestheus seinen Sohn Phytios (s. d.), dessen Sohn wiederum Oineus war, *Hekataios* bei *Athen.* 2, 35 b.; vgl. *Paus.* 10, 38, 1; nach letzterer Stelle leiteten die ozolischen Lokrer ihren Namen von den ὄζοι, den Schöfslingen jenes Rebenstockes her, vgl. *Murr, Die Pflanzenwelt in d. griech. Mythol.* 134. *Usener, Götternamen* 257. *Weniger* oben s. v. Lokros Bd. 2 Sp. 2141, 31 ff. [Höfer.]

Organe (Ὀργάνη), Beiname der Athena auf einer Inschrift aus Delos: *Corr. hell.* 6, 351. *v. Wilamowitz, Homerische Untersuchungen* 89, 2. — *Hauvette-Besnault* a. a. O. 353 glaubt, dafs der Kult der Athena Organe (= Ergane) nicht durch die Athener, sondern durch die Ionier aus Kleinasien nach Delos gebracht sei; vgl. Bd. 1 Sp. 681 Z. 48 ff. Über die der Athena Ergane geweihten Inschriften s. *Michaelis, Pausanias descript. arc. Athen.* p. 60; vgl. ἐργοπόνου Παλλάδος *C. I. A.* 3, 1330. Über die Frage eines Tempels der Ergane auf der Akropolis s. *Ulrichs, Reisen u. Forsch.* 2, 148. *Robert* im *Hermes* 22, 135. *Doerpfeld, Athen. Mitt.* 12, 55. 14, 304 ff.; vgl. *Berl. philol. Wochenschrift* 1889, 331. *Reinach* in *Revue archéol.* 14 (1889), 97. 15 (1890), 259; vgl. auch *K. Wernicke, Athen. Mitt.* 12, 185 ff. Darstellung der Athene Ergane s. *Heydemann, Mittheilungen aus d. Antikensamml. in Ober- u. Mittelitalien* 68 f. nr. 7. [Höfer.]

Orgas (Ὀργάς), 1) Beiname der Athene, *Hesych.* und *Phavorin.* s. v. Ὀργάδ' Ἀθηνᾶν· ὀργᾶν λέγουσι τὸ ἐπί τι παρασκευάζεσθαι καὶ ὁρμᾶν; vgl. *ebend.* ὀράγδαιναν· ὁρμητικήν. Der Name scheint auf Athene als Kriegsgöttin zu deuten; nach *Lobeck, Path.* 443 ist Ὀργάς identisch mit Ὀργάνη (s. d.). — 2) Flufsgott s. Obrimas. [Höfer.]

Orge? (Ὀργή?), nach dem *Schol. V. z. Il.* 1, 584 eine der Töchter des Oineus (s. d.) und Schwestern des Meleagros (Ὀργὴ καὶ Δηϊάνειρα καὶ Πολυξὼ καὶ Αὐτονόη), Gemahlin des Andraimon, sonst Gorge genannt (vgl. Gorge 2 u. d. Art. Meleagros Bd. 2 Sp. 2606 f.), daher a. a. O. wohl Γόργη zu lesen ist. [Roscher.]

Orgilos (Ὀργίλος), Beiname des Dionysos in dem aus lauter alphabetisch geordneten Epitheta des Gottes bestehenden ὕμνος εἰς Διόνυσον *Anthol. Pal.* 9, 524 v. 16 = *Anon. hy. in Bacch.* v. 16 *Abel:* ὀργίλον, ὀβριμόθυμον, ὀρέσκοον, οὐρεσίφοιτον (vgl. *Bruchmann, Epith. deor.* p. 90). Man hat dafür Ὄργιον (s. Ὄργιος) schreiben wollen, doch giebt auch ὀργίλος einen guten Sinn, da Dionysos oft als ein zorniger, eifriger Gott auftritt, s. Bd. 1 Sp. 1052 ff. und das Epitheton βαρύμηνις *Orph. hy.* 45, 5. Vgl. Orgios. [Roscher.]

Orgios (Ὄργιος), Beiname des Dionysos b. *Orph. hy.* 52, 5: ὄργιον ἄρρητον, τριφυές, κρύφιον Διὸς ἔρνος. Das Epitheton hängt wohl mit den Orgien (ὄργια) des Gottes zusammen (ὄργιον = heilige Handlung: *Curtius, Grdz. d. gr. Etym.*[5] S. 181, doch ist auch Zusammenhang mit εἴργω [ὄργια = μυστήρια: *schol. Ap. Rh.* 1, 920] oder mit ὀργή [*Curtius* a. a. O. 184 f.] denkbar). Vgl. Orgilos. [Roscher.]

Orgos (Ὀργός), wie es scheint, eine mythische Person, nach welcher ein Ort in Phrygien Ὀργοῦ εὐναστήριον benannt wird. Vgl. *Nonn. Dion.* 13, 516 f. οἵ τε Κελαινὰς | εὐρυχόρους ἐνέμοντο καὶ εὐναστήριον Ὀργοῦ. [Roscher.]

Oribakchos (Ὀρίβακχος oder Ὀρόβακχος), selbständig gewordener Beiname des Dionysos bei *Opp. Cyneg.* 1, 24 u. *Schol.* Vgl. die gleichartigen Epitheta ὀρείδρομος, ὀρειφοίτης, ὀρειμανής u. s. w. bei *Bruchmann, Epith. deor.* 90. Vgl. auch *Hesych.* s. v. ὀροβάκχη· βοτάνη τις κ. τ. λ. u. d. Art. Oreioi theoi. [Roscher.]

Oriens. Ein Gott dieses Namens ist uns hauptsächlich von römischen Kaisermünzen bekannt. Zuerst erscheint auf Münzen Hadrians der Name Oriens als Beischrift einer männlichen Büste, deren Kopf mit dem Strahlenkranz geschmückt ist (*Cohen, Méd. imp.*[2] Adrien 1003—1006; ebenso Numérien 40). Später lautet der Name auf den sehr zahlreichen Münzen fast stets Oriens Aug. oder Oriens Augg. (Oriens Aug.: Gordien le Pieux 167. Gallien 683—705. Régalien 4. Postume 212. 213. Victorin père 77. Tétricus père 86. 87. Tétricus fils 31. 32. Claude II 185—191. Aurélien 138—160. Probus 386—391. 392: ORIENS AVGVSTI. Carin 59. 60. Dioclétien 349—352. Carausius 180—186. Allectus 26—29. Constance I Chlore 209. Galère Maximien 154. — Oriens Augg.: Valérien père 132—144. Gallien 706—713. Salonin 48. Valérien jeune 4—6. Tétricus père 88. Numérien 33—40. Carin 61. Dioclétien 353. 354. Maximien Hercule 422. 423. Constance I Chlore 210. 211. Galère Maximien 155—159. 160: ORIENS AVGVSTOR. Maximin II Daza 136); nur auf einer Münze des Saloninus (Salonin 37) und auf einer des Postumus (Postume 211) kehrt der Name ohne Zusatz wieder. Die weitaus überwiegende Mehrzahl der Bilder dieser Münzen sondert sich hinsichtlich der Darstellungsweise des Gottes in zwei Gruppen: die eine zeigt Oriens, dessen Haupt stets der Strahlenkranz schmückt, die Rechte erhebend und in der Linken eine Kugel haltend, und zwar entweder stehend (Gordien le Pieux 167. Valérien père 140. 141. Gallien 688—695. 706—709. Salonin 38. Valérien jeune 4. 5. Tétricus fils 31. Claude II 185—187. Aurélien 138. 139. Probus 386. 392. Numérien 33—36. Carin 59. Dioclétien 351—353. Carausius 183—185. Allectus 26. 27. Galère Maximien 156. 157) oder dahinschreitend (Tétricus père 87. 88. Carausius 181. 182); die andere stellt den Gott die Rechte erhebend und in der Linken ein flagellum haltend dar, ebenfalls entweder stehend (Valérien père 132—139. Gallien 683—687. 710—712. Régalien 4. Aurélien 157. Dioclétien 354. Maximien Hercule 422. Constance I Chlore 209—211. Galère Maximien 155) oder dahinschreitend (Valérien père 142—144. Gallien 697—702. Valérien jeune 6. Postume 212. Victorin père 77. Tétricus père 86. Tétricus fils 32. Claude II 189—191. Numérien 37—39. Carin 60. 61. Dioclétien 349. 350. Carausius 180. Galère Maximien

154). **Daneben finden sich vereinzelte abweichende** Darstellungen: Oriens dahinschreitend, die Rechte erhebend, in der Linken flagellum und Palmenzweig haltend (Gallien 696); Oriens dahinschreitend, die Rechte erhebend, die Linke in den Mantel hüllend (Gallien 703. 713); Oriens dahinschreitend, Zweig und Bogen haltend (Aurélien 159); Oriens dahinschreitend, tropaeum und Kugel mit Halbmond haltend (Aurélien 160); Oriens stehend, flagellum und Bogen haltend (Probus 387); Oriens stehend, die Rechte erhebend, in der Linken Kugel und Lanze haltend (Galère Maximien 160); Oriens stehend, die Rechte erhebend, in der Linken Kugel mit flagellum haltend (Allectus 29. Maximin II Daza 136). Einigemale erscheint Oriens auf der quadriga (Gallien 704. Postume 211. Probus 390. 391), einmal stehend dem Kaiser einen Kranz reichend (Gallien 705). Auf den Münzen des Aurelianus und einiger seiner Nachfolger sehen wir zu Füfsen des Oriens häufig einen Gefangenen, auf den er zuweilen den Fufs setzt, öfters auch zwei Gefangene (Aurélien 140—156. 158—160. Probus 387—389. Maximien Hercule 423. Carausius 186. Allectus 28. 29. Galère Maximien 158. 159). Der Strahlenkranz, den die Büste auf den Münzen Hadrians trägt und der das stehende Attribut des Gottes auf allen übrigen Münzen ist, läfst keinen Zweifel darüber, dafs Oriens kein anderer ist als Sol Oriens, den die Kaiser im Zusammenhange mit ihren Unternehmungen im Orient verehren. Die Annahme, dafs schon eine Münze des M. Antonius vom Jahre 43 v. Chr. (*Cohen, Méd. cons.* S. 89 Claudia 17 mit Taf. 12 Claudia 10. *Ders., Méd. imp.* 1² S. 44 Marc Antoine 73 [m. Abb.]. *E. Babelon, Descript. hist. d. monn. de la rép. rom.* 1 S. 164 Antonia 19 [m. Abb.]) das Bild des Oriens zeige (*Borghesi, Decad. num.* XII Oss. 8. *C. Cavedoni* in *Ann. d. inst.* 22 [1850] S. 164 f. *Ders.* in *Revue numism.* N. S. 7 [1857] S. 349), hat *A. v. Sallet* (*Zeitschr. f. Numism.* 4 [1877] S. 136 f.; vgl. auch *Babelon* a. a. O. S. 165) zurückgewiesen und gezeigt, dafs die männliche Figur mit Flügeln, Strahlenkranz, Bogen, Köcher, caduceus, Füllhorn, Kugel, Adler und Schild auf jener Münze vielmehr ein signum pantheum vorstellt. Auf Inschriften scheint Oriens sehr selten vorzukommen, vgl. *C. I. L.* 6, 556 (Altar = *Orelli* 1931) *Orienti* | *Fructus · Ponti* | *cum · Myrone · [f·]* | *sub · M · Aemilio* | *Chrysantho* | *mag · anni · primi* ('sc. sodalicii cuiusdam Soli invicto dicati'). [R. Peter.]

Orientalis (Silvanus). Aus den Schriften der römischen Feldmesser erfahren wir, dafs jede possessio drei Silvani hatte: *domesticus, agrestis, orientalis* (*Gromatici* ed. *Lachmann* p. 302). Der letztere ist der eigentliche Grenzsilvan, der *tutor finium*, wie ihn *Horaz Epod.* 2, 22 nennt; ihm wurde auf der Grenze verschiedener aneinanderstofsender Gemarkungen ein eigener Hain geweiht. *Bonner Jahrb.* 83 p. 83. *B. Carter, de deorum Romanor. cognominibus* (Lips. 1898) p. 50. [M. Ihm].

Orikios (Ὠρίκιος), Beiname des Apollon von der ihm heiligen Stadt Orikos, *Nikand. Ther.* 516 und *Schol.* [Höfer.]

Orion.

1. Name und ursprüngliche Bedeutung.

Der Name lautet gewöhnlich Ὠρίων, Ὠρίων, lat. Orion (mit schwankender Quantität des O und i). Daneben kommen die Formen Ὠᾰρίων, Ŏărĭon vor (*Pind. frg.* 72, 73; *Nem.* 2, 12; *Isthm.* 4, 49; *Korinna frg.* 2; *Kallim. h. Dian.* 365; *Nik. ther.* 15; *Schol. Eurip. Hec.* 1103; *Catull.* 66, 94). Aufserdem gab es noch andere, wie es scheint, volkstümliche Bezeichnungen des Sternbilds, nämlich bei den Griechen τὸ ἀλεκτροπόδιον „Hahnenfufs" (vgl. *Ideler, Unters. üb. Sternnamen* 220) und ἡ σκεπαρνέα (?), ein Name, der wohl auf der Ähnlichkeit des Sternbilds mit einer Doppelaxt beruht (*Et. Gud.* 581, 1). Die Römer nannten den Orion auch *iugulae* (*Plaut. Amph.* 275), wofür später der Sg. *iugula* vorkommt (*Varr. l. l.* 7, 50; *Paul. ex Fest.* 104, 4). Von *Ideler, Unters.* S. 222 wurde *iugula* als Plural von *iugulum* aufgefafst und zunächst auf die beiden Sterne unterm Kopf des Orion bezogen, die nach *Varr.* a. a. O. *humeri* genannt wurden; von andern (nach *Buttmann* bei *Ideler* a. a. O. S. 334) wird es als eine Bezeichnung mehrerer nebeneinanderstehender Sterne (von **iugulus = iunctus*) aufgefafst. Bei *Manil.* 5, 175 sind *iugulae* die sonst *aselli* genannten beiden Sterne im Krebs.

Den Namen Orion leiteten die Alten verschieden ab. Es gab sogar eine aus einer seltsamen Etymologie entstandene Sage (wovon nachher), die den Namen mit οὐρεῖν, im Sinne von *semen emittere*, zusammenbrachte. Zu Gunsten dieser Etymologie ist sogar die Namensform Οὐρίων zurecht gemacht worden, die gewifs nirgends wirklich üblich gewesen ist (vgl. *Preller, Gr. Myth.* 1⁴, 449, A. 2). Aufserdem finden sich Ableitungen von ὤρα (mit ionischer Psilosis, also = ὥρα, das der Bedeutung nach mit εὐμορφία gleichgestellt wurde), von ὤρα = φροντίς, von ὀαρίζειν, sodafs Ὠαρίων soviel als ὁμιλητής bedeuten würde (vgl. Μίνως — Διὸς μεγάλου ὀαριστής *Od.* 19, 179), *Eustath.* S. 1156, 6; 1535, 45. Von ὥρα im Sinne von καιρός wird das Wort abgeleitet bei *Cramer, Anecd. Graec. Oxon.* 2, 425, 8.

So wenig wie diese Erklärungen befriedigen die modernen. *Buttmann, Abh. d. Berl. Akad.* 1826, S. 56 ff. stellte Ὠρίων, Ὠαρίων mit Ἄρης zusammen, wobei aber einerseits wohl angenommen werden müfste, dafs *O* in Ὀαρίων ursprünglichem Ϝ entsprach, und andererseits, dafs Ἄρης urspr. mit Ϝ anlautete. (Gegen diese Etymologie sprach sich auch *Lobeck, Elem.* 2, 108 aus; dagegen billigte sie *K. O. Müller, Kl. d. Schr.* 2, 133). *Benfey, Wurzell.* 1, 329 erklärt das Wort als eine Zusammensetzung aus *o* (α) copulativum und *vari* (= Wasser), *Pott, K. Z.* 6, 259 ff. leitet es von *vari* selbst ab, *Sonne* ib. 10, 173 Anm. erklärt Ὠρίων als den „hangenden, schwebenden", „zunächst in Bezug auf dessen Spätuntergang, welcher die Phantasie am lebendigsten anregte"; *Savelsberg* ib. 19, 8 ff. konstruiert eine ursprüngliche Form ϜωσαρίϜων, abgeleitet von Ϝόσαρος = Ϝέσαρ ἔαρ skr. *vas(anta)* = *ver*. *Menrad*, der die meisten der eben genannten Etymologieen

zusammenstellt (*de contract. et syniz. usu Homer. Diss.* S. 13, A. 2), scheint die Ableitung von dem homerischen Wort ὄαρ, zusammengezogen ὦρ (Genossin, bes. Ehegenossin) für angemessen zu halten. *Nauck, Mél. Gréco-Rom.* 3, 226, A. 25 erneut die alte Etymologie von ὀαρίζειν (s. oben), ohne auf seine Vorgänger Bezug zu nehmen. Ursprung des Namens und Sternbilds aus dem Orient nahm *Uhlemann, Grundzüge der Astron.* 34 ff. an. Die Zusammenstellung von Ὠρίων mit dem ägyptischen Gotte Ὧρος, Ὥρος, welche *Fick, Personennamen* S. 90, 222 (der ersten Auflage) vorbrachte, ist in der 2. Auflage aufgegeben. Neuerdings hat *Lewy* sogar das Hebräische zur Ableitung des Namens herangezogen (*Jahrb. f. Philol.* 1892, 184 f.; vgl. dens., *Die semitischen Fremdwörter im Griech.* 1895, S. 244).

Alle diese Erklärungsversuche sind natürlich hypothetisch, und es würde uns viel zu weit führen, näher auf sie einzugehen. Auch ist eine sichere Entscheidung schon deswegen unmöglich, weil sie aufs engste mit der Auffassung von Orions mythologischem Charakter zusammenhängt. Aber wie wir nicht eine bestimmte Ableitung des Namens als die allein richtige nachweisen können, so müssen wir auch darauf verzichten, Orions ursprüngliches Wesen in seiner einfachsten Grundbedeutung mit Sicherheit feststellen zu wollen. Der Name bezeichnet schon da, wo er in der Litteratur zum erstenmal auftaucht, zwei verschiedene Begriffe; wie wir sehen werden, ist Orion bei *Homer* zwar Sternbild, aber auch Held von Sagen, die sich gar nicht auf jenes beziehen. Da wir doch wohl voraussetzen müssen, dafs diese Zweiheit nicht von Anfang an bestand, so erhebt sich die Frage: war Orion zuerst nur Sternbild oder war er vielmehr ursprünglich eine rein mythische Person? Im ersten Falle würde man jedenfalls schliefsen müssen, dafs das Sternenwesen oder der Sternengeist schon früh zu einem irdischen Helden herabsank und in den Kreis der griechischen Mythologie eintrat. Im anderen Falle ergäbe sich die Annahme, dafs Orion ursprünglich einen bedeutenden Platz im Glauben des Volkes einnahm und darnach auch am Himmel als Sternbild sichtbar zu sein schien.

Eine sichere Lösung dieses Dilemma ist für uns, wie ich glaube, unmöglich. Bekanntlich ist der Versuch gemacht worden, eine Einheit zwischen Sternbild und Sagengestalt dadurch herzustellen, dafs möglichst viele Sagen von Eigentümlichkeiten des Sternbildes abgeleitet wurden. Wenn dieser Versuch gelungen wäre, so würde er die Meinung empfehlen, dafs Orion ursprünglich nur Sternbild war. Bei unbefangener Betrachtung zeigt sich aber, dafs dies Verfahren nicht ohne Gewaltsamkeit durchgeführt werden kann. Daraus folgt aber noch nicht, dafs die gegenteilige Meinung, Orion sei zuerst ein rein mythisches Wesen gewesen, richtig ist. Denn der Fall ist wohl denkbar, dafs Orion urspr. Sternbild war, dann aber derart in die Sagenwelt eintrat, dafs er als mythische Person eine vom Sternbild vielfach unabhängige Entwickelung durchgemacht hat. Dennoch hat diese Meinung, — dafs Orion zuerst im Glauben des Volkes lebte, ehe es ihn am Himmel sah — manches für sich. So hält es selbst *K. O. Müller*, der sich doch bemühte, möglichst viele Orionsagen vom Sternbild abzuleiten (in einem gehaltvollen Aufsatz im *Rhein. Mus.* 2, 1834, 1 ff., abgedruckt *Kl. d. Schr.* 2, 113 ff., wonach ich hier zitiere; vgl. auch *Preller* 1[4], 448 ff.), für nötig anzuerkennen, dafs der Name und die Vorstellung von dem Riesen Orion nicht zuerst am Himmel ihren Platz hatte. „Eine solche Person mufs gewifs schon in der Phantasie vorhanden gewesen sein, ehe sie das Auge am Himmel erblicken kann.“ Er meint daher, Orion könne ein alter Gott der Böoter gewesen sein. Vgl. hierzu jetzt *Thiele, Antike Himmelsbilder* S. 2. *Bethe, Rhein. Mus.* 55, 431 ff.

Am besten läfst man also die vorhin aufgeworfene Frage zunächst auf sich beruhen und versucht es, da Orion unzweifelhaft in der Sage zum Teil von dem Sternbild ganz unabhängig ist, diese mythologisch-mythographische Entwickelung möglichst übersichtlich darzustellen (vgl. meine Diss. *Über die Sternsagen der Griechen* 1, 1897). Auszugehen haben wir dabei von einer genauen Betrachtung der Homerstellen, die sich auf Orion beziehen.

2. Orion bei Homer.

Wie schon bemerkt wurde, ist bei *Homer* streng zu scheiden zwischen dem Sternbild und dem Sagenhelden Orion. Nur auf das Sternbild beziehen sich folgende Stellen: *Il.* 18, 486 σθένος Ὠρίωνος und 488 (= *Od.* 5, 274), ἄρκτος — ἥ τ' αὐτοῦ στρέφεται καί τ' Ὠρίωνα δοκεύει. Obgleich aber der Dichter nur das Sternbild meint, so belebt er es sich doch und denkt es sich als riesenstarken Helden und Jäger (zum Ausdruck σθένος Ὠρίωνος, vgl. meine Diss. S. 2, A. 1; auch *Hesiod* gebraucht ihn, *op.* 598, 615, 619; Ὠρίων kommt aufserdem v. 609 vor), knüpft also Vorstellungen an das Sternbild, denen Eigenschaften des irdischen Helden wohl entsprechen. Aber man darf deswegen durchaus nicht meinen, dafs dem Dichter etwa dieser irdische Orion mit dem himmlischen identisch sei: die wenigen, wenn auch merkwürdigen, auf den Sagenhelden bezüglichen Stellen machen eine solche Annahme unmöglich. Ich bemerke gleich hier, dafs ich die zahlreichen Erwähnungen des Sternbildes in der übrigen griechischen und römischen Litteratur gänzlich übergehe, da sie für den mythischen Orion bedeutungslos sind. Dazu gehören auch Stellen, wie die bei *Preller* 1[4], 449, A. 3 und 451, A. 1 angeführten; die Bezeichnungen *nimbosus, tristis* u. s. w. und die Beschreibungen der Gestalt beziehen sich durchaus nur auf das Sternbild. Und selbst wenn dieses in der Dichtung schlimme Witterung mit sich bringen soll, so geht daraus noch nicht hervor, dafs man wirklich daran glaubte (vgl. meine Diss. S. 7, A. 2). Es ist also ein doppelter Irrtum *Prellers*, jene Vorstellung vom Sternbild auf den Orion der Sage übertragen zu wollen.

Dieser zweite, vom Sternbild vollkommen zu trennende mythische Orion lebte in der Vorstellung des Dichters, und also wohl auch seines Volkes, als ein gewaltiger Jäger und Riese. Zwar berichtet *Homer* wenig von seinem Leben, nennt auch weder seine Eltern noch seine Heimat. Doch dürfen wir annehmen, dafs die Thätigkeit, die der Held in der Unterwelt ausübt (*Od.* 11, 572 ff.), nur eine Fortsetzung dessen ist, was er auf Erden gethan: ohne Unterlafs macht er Jagd auf wilde Tiere (θῆρας), die er vor sich hertreibt und tötet mit der ehernen Keule, der ewig unzerbrechlichen, also mit einer Waffe, wie sie dem Menschen der Vorzeit, dem gewaltigen Riesen (πελώριος v. 572) zukommt. Wenn Orion hier mit einer Keule bewaffnet ist, so folgt daraus keineswegs, dafs *Homer* auch das Sternbild sich mit einer Keule versehen dachte. Vgl. *Thiele* a. a. O. S. 2 Anm. 3.

Wie durch seine Jagdtüchtigkeit, so übertrifft Orion auch durch seine Schönheit und durch seine riesige Gröfse alle Menschen, selbst die Aloaden Otos und Ephialtes, die als ἐννέωροι schon neun Ellen breit und neun Klafter grofs waren (*Od.* 11, 310; vgl. *Dio Chrysost.* 29, 297; mit den Aloaden hat Orion überhaupt manche Ähnlichkeit, worauf ich hier nicht näher eingehen kann). Und wenn es bei *Homer* auch nicht ausdrücklich gesagt wird, so ist doch wohl Orions Schönheit die Ursache, dafs Eos ihn liebt und entrafft zu seliger Gemeinschaft (*Od.* 5, 121 ff.). Aber nicht lange durfte sie sich seines Besitzes erfreuen; denn sie erregte durch ihr Glück den Neid der Götter, und Artemis sandte ihm in Ortygia mit ihren sanften Geschossen einen frühen Tod (vgl. meine Diss. S. 2, A. 4).*)

Als ein Beispiel der Mifsgunst der höheren Götter gegen die niederen erzählt Kalypso dem Hermes Orions Entrückung und Ende. Uns ist diese Erzählung in ihrem ersten Teile merkwürdig als ein Beispiel der griechischen Entrückungssagen (vgl. *Rohde, Psyche* 1[2], 75), das in seinem Ursprung noch erkennbar zu sein scheint.

Bekanntlich ist der Orion wie die meisten griechischen Sternbilder einen Teil des Jahres hindurch unsichtbar. Bei seiner Gröfse ist er auch nicht gleich vollständig zu sehen, sondern geht allmählich auf. Der erste Aufgang im Sommer, Frühaufgang genannt, fällt in die Zeit vor dem Anbruch des Tages und vor dem Erscheinen der Morgenröte. Nach und nach fällt sein Aufgang in eine immer frühere Stunde der Nacht, bis er zu Anfang des Winters abends auf- und morgens untergeht, also die ganze Nacht hindurch am Himmel steht. Wie bekannt, ist auch diese Zeit seines ersten Untergangs am Morgen, d. h. seines Frühuntergangs, für den griechischen Kalender wichtig gewesen. — Es ist also nur eine verhältnismäfsig kurze Zeit im Jahre, wo es dem Beschauer des Himmels am frühen Morgen so erscheinen kann, als ob die Morgenröte dem Orion gleichsam auf dem Fufse folge und alsbald den Glanz des Sternbildes verdunkle. Diese Wahrnehmung scheint bei den Griechen den Glauben erweckt zu haben, als raube Eos den Orion; und da sie sich ja beide als Personen dachten, so entwickelte sich leicht jene vorhin erwähnte Sage von der Liebe des Eos zu Orion und von seiner Entrückung. Vgl. *K. O. Müller* a. a. O. S. 117 f.

Wenn diese Entrückungssage so entstanden ist, so geht daraus hervor, dafs die lebhafte Phantasie der Griechen in weit zurückliegender Urzeit an Stelle des Sternbildes einen Jüngling zu erblicken vermochte, der, wie vorausgesetzt werden darf, durch hohe Schönheit ausgezeichnet war. Andere Züge, wie sie die sonstige Überlieferung dem Orion beilegt, dürfen in diese Sage nicht übertragen werden, da sie ihre Einfachheit und Klarheit zerstören würden. Wir müssen vielmehr suchen, die älteste Vorstellung, welche die Griechen von dem Sternbild hatten, möglichst genau in uns wiederzuerwecken. Deswegen mufs hier alles, was uns von Orion als einem gewaltigen Jäger und Riesen sonst überliefert wird, beiseite gelassen werden und in unserer Phantasie in den Hintergrund treten. Dann wird man auch empfinden, dafs die meisten Orionsagen nicht gut zu dieser ältesten Vorstellung von dem Sternbild passen und also vermutlich aus einem ganz anderen Vorstellungskreise erwachsen sind.

Dabei darf jedoch eins nicht übersehen werden: in der Form, in der uns die Entrückungssage bei *Homer* überliefert ist, bezieht sie sich nicht mehr auf das Sternbild. Dem Dichter ist es ein mythischer Vorgang, der sich wie andere auf Erden abspielt. Orion ist ihm vom Sternengeist zum irdischen Helden herabgesunken. Dies müfste angenommen werden, selbst wenn *Homer* die Sage rein für sich erzählte. Es ergiebt sich aber noch deutlicher daraus, dafs er sie im Zusammenhang mit dem Tode des Orion durch die Pfeile der Artemis berichtet. Denn sehr richtig machte schon *K. O. Müller* a. a. O. S. 118 darauf aufmerksam, dafs eine astronomische Deutung der Tötung durch Artemis in dem Zusammenhang, in dem sie nun einmal steht, unmöglich ist. Man kann offenbar nicht Orions Tod durch Artemis auf die Verdunkelung des Sternbildes durch das wachsende Licht des Mondes deuten, wenn jenes schon durch die Morgenröte seines Glanzes beraubt worden ist.

Allerdings scheint der Neid der Götter als Begründung von Orions Tod mit freier, poetischer Verwendung dieses bekannten Motivs in die homerische Sagenform gelangt zu sein. Dagegen könnte die Version von Orions Tod wohl auf echter, mythischer Überlieferung beruhen. Denn schwerlich ist es ein Zufall, dafs gerade Artemis, abweichend von homerischer Gewohnheit (vgl. meine Diss. S. 2, A. 4), den Helden tötet. Es wäre z. B. denkbar, dafs

*) Von einer Verfolgung der Eos durch Orion ist in der Überlieferung nirgends die Rede. Daher kann auch die Auffassung des Bildes auf einer unteritalischen Vase (*Ann. d. Inst.* 1878, *tav. d'agg.* G., vorher gedeutet auf die Sage von Endymion und Selene) bei *Preller* 1[4], 450, A. 1: *Apollon zeigt der Artemis den die Eos verfolgenden Orion*, unmöglich richtig sein.

diese Version zwar nicht auf astronomischen Beziehungen, wohl aber auf einem feindlichen Gegensatz zwischen dem mythischen Orion, dem gewaltigen Riesen und Jäger, der vielleicht ursprünglich ein Gott war, und der Göttin Artemis beruht. Nur reichen unsere Mittel leider nicht aus, um den etwa dahinter verborgenen Zusammenhängen auf die Spur zu kommen. Denn wenn auch „Ortygia" als die Stätte, wo Orion seinen Tod findet, genannt wird, so hilft uns das nicht weiter (vgl. *Rohde, Psyche* 1[2], 83, A. 1); und die späteren Versionen, welche Orions Tod durch die Pfeile der Artemis näher zu begründen suchen, geben selbst dann keinen Aufschlufs, wenn man sie nicht als das, was sie doch wohl wirklich sind, als weitere Ausführungen der homerischen Darstellung betrachtet.

Es bleibt noch eine kurze Betrachtung der homerischen Schilderung von Orion in der Unterwelt übrig (*Od.* 11, 572 ff.). Nach alter Sage hat Eos den Geliebten entrückt; aber sie macht ihn nicht, wie es in anderen Mythen geschieht, unsterblich; bald tötet ihn Artemis, und von dem gewaltigen Jäger lebt nur noch sein Schatten im Hades fort. Der Dichter der Nekyia giebt nun bekanntlich eine Schilderung von Orions Dasein im Hades und zeichnet ihn dadurch — mit wenigen anderen — vor allen übrigen Sterblichen aus; nach seiner Darstellung setzt Orions Schatten die Thätigkeit, die er auf Erden geübt hat, fort; er treibt die wilden Tiere, die er selbst (*αὐτός* v. 574, d. h. „er" bei Lebzeiten, im Gegensatz zu seinem Schatten) einst tötete, auf der Asphodeloswiese vor sich her, bewaffnet mit der ehernen Keule.

1) Orion in der Unterwelt, anwesend Sisyphos, Tityos, Danaiden (nach *Wörmann, Die antiken Odysseelandschaften vom esquilin. Hügel zu Rom* Taf. VII).

Das hierneben abgebildete Wandgemälde vom Esquilin (s. Abb. 1) ist doch wohl trotz kleiner Verschiedenheiten in Erinnerung an die Nekyia entstanden; jedenfalls sehe ich keinen Grund zu zweifeln, dafs der oben sichtbare, mit der Keule bewaffnete Jäger Orion ist. Die Beischrift ist so entstellt, dafs sie nicht berücksichtigt werden kann; *Helbig* b. *Wörmann* S. 14, A. 44 glaubte allerdings den Namen Aktaion lesen zu können; doch ist das jedenfalls zweifelhaft und sachlich schwer denkbar.

Aus welchem Grunde der Dichter der Nekyia gerade den Orion einer solchen Auszeichnung gewürdigt hat, ist nicht mehr ersichtlich. Man wird ja allerdings anzunehmen geneigt sein, dafs schon die Volkssage den Orion als so gewaltigen Jäger darstellte, dafs sie ihn seine Lebensthätigkeit auch nach dem Tode fortsetzen liefs. Aber worauf diese Volksvorstellung im letzten Grunde beruht, mufs dahingestellt bleiben. Denn die Deutung von Orions Jagen in der Unterwelt auf die Zeit, wo das Sternbild am Himmel nicht sichtbar ist (*K. O. Müller* a. a. O. S. 130, eine Ansicht, die schon vorher von *Schaubach, Gesch. d. Astron.* S. 22 A. zurückgewiesen war), ist schon deswegen unannehmbar, weil Orion ja für alle Zeit, nicht blofs für die kurze Dauer der Unsichtbarkeit des Sternbildes, in den Hades gebannt ist. Wie sollte denn jemand, der das Sternbild vor Augen oder im Sinne hatte, auf den Gedanken kommen, Orion jage in der Unterwelt, wo doch das Sternbild immer wieder zum Vorschein kam! (Man

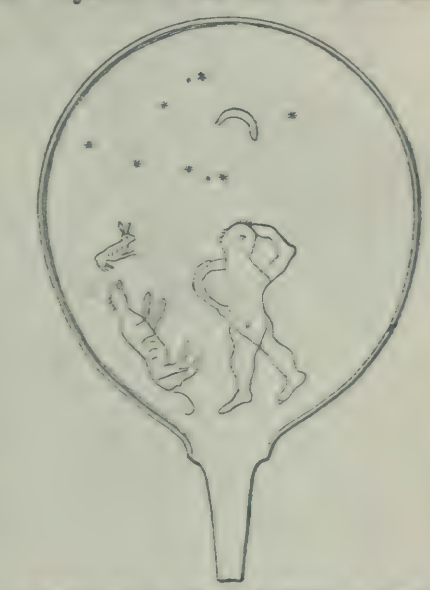
bedenke auch, daſs nach homerischer Vorstellung die Sternbilder, wenn sie untergehen, in den Okeanos hinabsinken). Orion ist vielmehr auch hier eine rein mythische Gestalt, und die Stelle der Nekyia liefert sogar den zwingenden Beweis, daſs Orion ganz unabhängig von dem Sternbild vor allem als gewaltiger, riesenstarker Jäger in der Volksvorstellung lebte. Hierfür, glaube ich, kann man sich allerdings auch auf die zahlreichen, später 10 auftauchenden Sagen aus verschiedenen, ganz bestimmetn Gegenden Griechenlands berufen.

Aber nicht bloſs die Schilderung in der Unterwelt, sondern überhaupt die Vorstellung von ihm als einem gewaltigen Jäger darf nach meiner Meinung nicht vom Sternbild abgeleitet werden; sondern man sah wohl umgekehrt in diesem nur darum einen Jäger, weil er in der Sage als solcher hervortrat. Zwingend wäre eine solche Ableitung auch dann nicht, 20 wenn die Griechen sich wirklich die regelmäſsige Bewegung des Himmels unter dem Bilde einer ungeheuren Jagd mit Orion als Jäger und den Sternen als Jagdtieren vorgestellt hätten. In solcher Allgemeinheit hat aber diese Vorstellung, wie es scheint, nie bestanden; meines Wissens kommt eine entsprechende Schilderung weder in der Litteratur noch in der (bildenden) Kunst vor. Es sind immer nur einige wenige Sternbilder, die 30 mit Orion zum Bilde einer Jagd vereinigt worden sind.

Was zunächst den Homer angeht, so ist bei ihm Orion offenbar nicht bloſs auf Erden ein gewaltiger Jäger (*Od.* 11, 572 ff.), sondern auch mit dem Sternbild wird diese Vorstellung verknüpft. Daher heiſst es *Il.* 18, 488 = *Od.* 5, 276 ἄρκτος — αὐτοῦ στρέφεται καί τ' Ὠρίωνα δοκεύει: die Bärin scheint dem Dichter ängstlich nach dem gewaltigen Jäger 40 hinzuspähen, „als fürchte sie, daſs er plötzlich auf sie losgehen werde" (*K. O. Müller* a. a. O. S. 121). Auch der Hund fehlte dem Jäger nicht; denn der seit *Hesiod* Sirius genannte Stern heiſst bei *Homer, Il.* 22, 29 der Hund des Orion. Dieser Name ist dem Dichter, wie es scheint, noch gar nicht recht geläufig; wenigstens spricht er noch an zwei anderen Stellen (*Il.* 5, 4 f., 11, 61 ff.) von dem Stern, ohne seinen Namen zu nennen. Es scheint, 50 daſs er einfach deswegen zum Hund des Orion gemacht wurde, weil er sich in der Nähe des Sternbildes befindet, das man sich als einen gewaltigen Jäger zu denken gewohnt war (vgl. *Suchier, Orion der Jäger. Progr. Hanau* 1859, S. 15 und meine Diss. S. 5 f.). Es ist eine ganz unbegründete Annahme, daſs der Sirius erst Hund geheiſsen habe und darnach zum Hund des Orion gemacht worden sei (*K. O. Müller, Proleg.* 144; *Kl. Schr.* 2, 122 u. a.). Auf Grund 60 der Homerstelle müssen wir vielmehr das Gegenteil annehmen, daſs der Stern erst Hund des Orion hieſs und daſs die kürzere und allgemeinere Bezeichnung erst später üblich wurde.

Bei *Homer* findet sich weiter keine Andeutung, ob und wie er sich das Bild der Jagd weiter ausgemalt hat. Für die Frage, ob diese Vorstellung vom Sternhimmel abzuleiten ist, ist das auch nicht von Belang. In jedem Falle tritt aber Orion in der Volkssage so bedeutsam als Jäger hervor (man denke an die Stelle der *Nekyia*), daſs es mir viel wahrscheinlicher ist, Orion sei zuerst im Mythus ein Jäger gewesen und man habe nur in Anlehnung an diesen seinen mythischen Charakter auch im Sternbild einen Jäger zu sehen geglaubt.

Auch wenn in nachhomerischer Zeit einmal von einer Jagd am Himmel die Rede ist, beschränkt sich diese auf ganz wenige Sternbilder: nur Orion, der Hund und der Hase scheinen unter dem Namen κυνηγία zusammengefaſst worden zu sein (*Erat. cat.* 34, S. 172 *Rob.* Λαγωός· οὗτός ἐστιν ὁ ἐν τῇ καλουμένῃ κυνηγίᾳ ὑποτεθείς). Man pflegt ja namentlich auch die Plejaden in das Bild der himmlischen



2) Orion, Hund und Hase (nach *Monum. d. Inst.* 6 tav. 24, 5).

Jagd hineinzuziehen, indem man voraussetzt, daſs sie schon ursprünglich als ein Zug wilder Tauben gedacht worden seien (*Buttmann* a. a. O. S. 31; *K. O. Müller* S. 121; *Preller* 1[4], 450; *Thiele* a. a. O. S. 3; *Bethe* a. a. O. S. 429 f.). In Wirklichkeit ist das aber nur eine unbegründete Annahme (vgl. meine Diss. S. 4. 9). Die πέλειαι, die bei Homer dem Vater Zeus Ambrosia bringen und von denen immer eine von den zusammenschlagenden Plankten hinweggerafft wird (*Od.* 12, 61 ff.), können dem Dichter unmöglich mit den Πληιάδες identisch gewesen sein, wenn sie auch später, als die Namensform Πελειάδες die übliche geworden war, identifiziert worden sind (s. die Sage der Moiro b. *Ath.* 11, 491 b). Dazu kommt, daſs Orion zwar die Plejaden verfolgt, daſs sie aber in diesem Falle durchaus nicht als Tauben, sondern als Jungfrauen gedacht sind (vgl. den Art. *Plejaden*). Die Plejaden müssen also aus dem Bild der himm-

lischen Jagd ausgeschieden werden. Auf einem etruskischen Spiegel (s. Abb. 2 nach *Mon. d. Inst.* 6, *tav.* 24, 5; vgl. *Gerhard, Etr. Spiegel* 4, S. 22, Taf. 243, A 3) sind aufser einer Gruppe, die wohl mit Recht auf Orion mit Hund und Hase gedeutet worden ist, noch acht Sterne, zwischen denen der Halbmond sichtbar ist, gezeichnet. Diese Sterne, von denen sieben enger zusammenzugehören scheinen, hat man als die Plejaden aufgefafst, den achten Stern als ihre Mutter Pleione. Aber abgesehen davon, dafs die Zeichnung keineswegs der Gestalt des Sternbildes der Plejaden ähnlich ist (eher den Hyaden), ist es auch eine ganz willkürliche Annahme, dafs Pleione am Himmel als Stern sichtbar gewesen sei; aus keiner Stelle der Litteratur kann auf einen Katasterismus der Pleione geschlossen werden. Und selbst wenn diese Auffassung richtig wäre, könnte man aus der Spiegelzeichnung nicht ersehen, dafs die Plejaden als Tauben aufgefafst worden seien, die vor dem „wilden Jäger" fliehen. Wenn also Sterne und Mond vielleicht nur deswegen eingezeichnet sind, um ein Bild des nächtlichen Himmels zu geben, so ist doch die übrige Gruppe merkwürdig als ein urkundliches Zeugnis für eine engere Verbindung der drei Sternbilder Orion, Hund und Hase, auf welche sich auch nach litterarischen Zeugnissen, wie oben bemerkt, das Bild der Jagd beschränkt zu haben scheint.



3) Orion im cod. Voss. 79 (nach *Thiele, Antike Himmelsbilder* S. 120).

Die anderen bildlichen Darstellungen des Sternbildes, die den Orion ebenfalls sämtlich als Jäger auffassen, sollen hier gleich angefügt werden. Jedoch möge die Bemerkung vorangehen, dafs schon bei *Euripides* (*Ion* 1147 ff.) neben anderen Sternbildern der „ξιφήρης" Orion vorkommt als Figur, die zum Schmuck der in Ions Zelt angebrachten Gewebe verwendet war, und *Anakreont.* 3 (*Gell.* 19, 9) wird ein mit Sternbildern geschmückter Silberbecher geschildert, darunter befindet sich auch der *στυγνὸς* Orion. Über die Deutung einer Gestalt mit Exomis und Keule auf dem pergamenischen Gigantenfries als Orion vgl. *Thiele* a. a. O. S. 74 ff.*)

Auf dem Globus des Atlas Farnese ist Orion ein „nach links kauernder bartloser Mann, bekleidet mit der Exomis, Schwert an der linken Seite, der linke erhobene Arm ist in ein Fell (Mantel?) gewickelt, der Kopf ist zurückgewendet mit nach oben gerichtetem Blick, der rechte Arm schwingt hochausholend ein dünnes *λαγωβόλον*". Unter seinen Füfsen befindet sich, nach links laufend, der Hase. *Thiele* a. a. O. S. 30 u. Taf. 4; vgl. S. 39.

Von Interesse sind aufserdem die Darstellungen in frühmittelalterlichen Bilderhandschriften der Aratea des Germanicus (vgl. *Thiele, Antike Himmelsbilder*, S. 76 ff.). Am wichtigsten ist unter diesen der *cod. Vossianus* 79, der wohl aus dem 9. Jahrh. stammt, wahrscheinlich aber auf eine antike Vorlage des 4. Jahrhunderts zurückgeht (*Thiele* S. 78 f., 88 f.). Darin befindet sich auf fol. 58v die nebenstehende Abbildung des Orion (Abb. 3 nach *Thiele* S. 120). Die Darstellung in Rückansicht, sowie der Hase zwischen den Füfsen des Orion läfst nach *Thiele* auf einen Globustypus schliefsen. Zu dem Hasenjäger — was Orion natürlich zunächst nur in astrothetischen Darstellungen werden konnte — pafst auch allein das Pedum, das an die Stelle der Keule getreten ist. Bemerkenswert ist aufserdem, dafs Orion das Schwert am Gürtel an der linken Seite trägt. Eine ganz ähnliche Haltung zeigt Orion in einer Illustration zu *Nikanders Alexipharmaka* im *cod. Parisinus*; nur trägt er hier kein Schwert, vgl. *Thiele* S. 120 f. Die übrigen Oriondarstellungen in Bilderhandschriften übergehe ich; vgl. *Thiele* S. 147, 152, 153, 154, 158.

3. Böotische Sagen von Orion.

Homer nennt noch keine bestimmte Gegend als Orions Heimat, ebensowenig wie er etwas von seinen Eltern weifs. Vielleicht dachte er sich ihn, wie andere Riesen, erdgeboren. Später wird Orion auch wirklich als Sohn der Erde, *γηγενής*, bezeichnet (*Apd.* 1, 4, 3). Hier liegt nicht etwa eine Be-

*) Nach einer recht unsicheren Vermutung von *Bethe* a. a. O. S. 422 f. hätte schon dem Dichter von Σ 485 ff und dann dem *Euripides* ein Himmelsbild mit eingezeichneten Figuren, u. a. des Orion, vorgelegen.

ziehung auf die böotische Geburtssage vor, zumal da diese die Entstehung Orions aus der Erde ganz eigenartig begründet, durchaus verschieden von der Vorstellung, die sonst für die Geburt der „Erdensöhne" vorauszusetzen ist.

Wenn also in der ältesten Zeit Orions Geburt nicht an einem bestimmten Ort lokalisiert worden ist, so tritt er doch andererseits als Held gewisser landschaftlicher Sagen hervor, die zum Teil gewifs alt sind. Eine besonders bedeutsame Stellung hatte er in Böotien. Dort scheint ihm ein Heroenkult gewidmet worden zu sein, was wohl daraus hervorgeht, dafs in Tanagra sein Grab gezeigt wurde (*Paus.* 9, 20, 3; vgl. *Rohde, Psyche* 1², 159 ff.). Aufserdem erzählten die Böoter mancherlei Sagen von ihm, seiner Gattin und seinen Kindern. Merkwürdig und altertümlich ist namentlich die böotische Sage von Orions Geburt. Aufser einer seltsamen Etymologie des Namens enthält sie eine Begründung für die Riesenstärke Orions, die erklärt wird durch seine Entstehung aus dem in einer Stierhaut geborgenen Samen dreier Götter.

Schon *Pindar*, der nach *Strab.* 9, 404 (*frg.* 73 *Bgk.,* vgl. *Eustath.* S. 246, 46) jedenfalls Hyria als Orions Geburtsort annahm und dessen Eponym Hyrieus mit ihm in Verbindung brachte, scheint sie vollständig gekannt zu haben, da *Strabo* a. a. O. doch wohl auf sie anspielt.*)

Dagegen ist es zweifelhaft, ob *Lykophron* mit den Worten *ῥαίσει τριπάτρῳ φασγάνῳ Κανδάονος* (v. 328) auf die böotische Orionsage anspielt. In den *Scholien* werden zwei Erklärungen der Stelle geboten; nach der einen wäre Kandaon wohl als Beiname des Ares aufzufassen; und das ist auch sonst der Fall, *Tzetz. Lyk.* 938, 1410 (*Κανδάων* und *Κανδαῖος*). Nach der anderen Auffassung aber — und ihr mufs wohl die Lesart *τριπατρου* zu Grunde gelegen haben — ist *Κανδάων* ein böotischer Beiname für Orion; und mit dem Beiwort *τριπάτρου* würde also *Lykophron* auf die böotische Geburtssage anspielen. Nun besteht unzweifelhaft die Möglichkeit, dafs der Scholiast, bezw. seine Quelle, das sonst dem Ares zugehörige *Κανδάων* nur deswegen auf Orion bezog — geleitet durch das Beiwort *τριπάτρου***) —, um eine passend erscheinende Erklärung der genannten *Lykophron*-Stelle zu liefern. Denn wie das Schwert des Orion in diesen Zusammenhang hineinpassen soll, ist nicht einzusehen. Vgl. den Kommentar von *Holzinger* zu *Lyk.* v. 324 ff.*)

In ihrem ganzen Umfang ist uns die böotische Geburtssage erst durch einen sonst unbekannten *Aristomachus* überliefert (*Erat. cat.* 32, S. 164 f. *Rob.;* vgl. m. Diss. S. 30, A. 1) und hat da folgenden Inhalt.

Zu Hyrieus in Böotien kamen einst Zeus, Poseidon und Hermes und wurden gastfreundlich von ihm aufgenommen. Zum Dank dafür sagten sie ihm die Erfüllung eines Wunsches zu. Da er kinderlos war, bat er um einen Sohn. Aus dem Samen der drei Götter, den sie in einer Stierhaut geborgen in die Erde vergraben liefsen, wurde nach zehn Monaten Urion geboren, sogenannt *διὰ τὸ οὐρῆσαι ὥσπερ τοὺς θεούς*, später aber *κατ' εὐφημισμὸν* Orion geheifsen. Vgl. *Schol. Il.* 18, 486; *Schol. Od.* 5, 121 = *Cosm.* S. 128 f. (abgedruckt b. *Maafs, Anal. Erat.* S. 6), *Eustath.* S. 1535, 42, *Schol. Nik. ther.* 15 (hier werden statt der oben genannten drei Götter Zeus, Apollon und Poseidon erwähnt, ebenso b. *Tzetz. Lyk.* 328, wo Klonia als Mutter des Orion vorkommt, vgl. *Apd.* 3, 10, 1). *Nigid. frg.* 96 *Swob. Ovid fast.* 5, 493 ff. (aus den „Katast."), *Nonn. D.* 13, 96 ff., *Et. M.* 823, 57, *Serv. Aen.* 1, 535 (hier heifst Orions Vater irrtümlich Oinopion; unter den Göttern wird neben und statt Neptun auch Mars genannt). *Schol. Stat. Theb.* 3, 27 *Kohlm.*, 7, 256; *Hyg. f.* 195.

Über Ursprung und Bedeutung dieser Sage**) ist das Nötige vorhin schon kurz gesagt worden; hier mögen noch einige Bemerkungen folgen über die Örtlichkeit, wo sie lokalisiert war. Am natürlichsten erscheint die Annahme, dafs Orions Geburt in der Form, wie sie in der vorhin wiedergegebenen Sage erzählt wird, an Hyria geknüpft war (vgl. *Pind.* bei *Strab.* 9, 404)***); darauf führt wenigstens der Name von Orions sterblichem Vater Hyrieus. Eine ursprüngliche Identität dieses Hyrieus — etwa deswegen, weil die böotische Namensform Urieus gelautet haben müfste — mit Urion-Orion wurde mehrfach angenommen (*Buttmann* a. a. O. S. 59; vgl. *K. O. Müller* a. a. O. S. 133, A. 59 und 60; *Orchom.* S. 93, A. 1; *Preller* 1, 449, A. 2, 453, A. 5), ist aber weder notwendig vorauszusetzen, noch ergiebt sie für die Betrachtung der Orionsagen etwas wesentlich Neues. Auch ist ja „Urion" schwerlich die in Böotien übliche Namensform gewesen, sondern wurde nur in der vorliegenden Fabel gebraucht, um den gewöhnlichen Namen Orion etymo-

*) Nach *Hyg. p. a.* 2, 34 scheint es, als ob *Pindar* (*frg.* 73 *Bgk.*) die Geburt Orions nach Chios verlegt habe. Das wäre eine ganz eigenartige Überlieferung. Denn Chios wird sonst nirgends als Orions Geburtsort bezeichnet. Auch steht die Angabe *Hygins* offenbar im Gegensatz zu der *Strabo*-Stelle und darf nicht mit ihr vereinigt werden (*Bergk P. L. G.* 1, 390 f., *Robert*, *Erat. cat. rel.* S. 232, A. 25, *Preller* 1, 449, A. 5). Das Zitat bei *Hygin* gehört nach meiner Meinung zu den vielen ungenauen, die sich gerade bei diesem Schriftsteller finden, und mag daraus entstanden sein, dafs *Pindar* thatsächlich die chiische Orionsage einmal erwähnt hat (*frg.* 72 *Bgk.*).

**) Bei *Nonn. D.* 13, 99 ist *τριπάτωρ* allerdings ein Beiwort für Orion.

*) *Holzinger* (zu v. 328) erwähnt die Beziehung von *Κανδάων* auf Orion überhaupt nicht. Er fafst den Namen als einen Beinamen des Hephästos auf. — Übrigens hat *Buttmann, Abh. d. Berl. Akad.* 1826, S. 58 die oben berührte gleichzeitige Verwendung des Namens *Κανδάων* für Orion und für Ares zur Stütze seiner Auffassung des Orion verwendet, was natürlich nicht angeht.

**) Eine seltsame astronomische Deutung der Sage bei *Buttmann* a. a. O. S. 62 f. wird zurückgewiesen von *K. O. Müller* a. a. O. S. 133. — *Urina* anders gedeutet bei *Isid. orig.* 3, 70; vgl. *Ideler, Unters. üb. Sternnamen* 219.

***) Hier möge auch bemerkt werden, dafs nach *Plut. d. exil.* 9 die in der Nähe von Naxos gelegene kleine Insel Hyria Orions Wohnort gewesen sein soll. Allerdings läfst sich mit dieser Angabe nicht viel anfangen.

logisch abzuleiten. Ja, für „Orion" kommt bei böotischen Autoren wie *Pindar* (*frg.* 72, 73; *Nem.* 2, 12; *Isthm.* 4, 49) und *Korinna* (*frg.* 2) die Form Ὠαρίων vor, die auch später wiederholt gebraucht wird (*Kallim. h. Dian.* 266; *Nik. ther.* 15; *Catull.* 66, 94).

Anderwärts wird Tanagra als Orions Heimat genannt (*Schol. Nik. ther.* 15 οἱ δὲ πλείους Ταναγραῖον εἶναί φασι τὸν Ὠρίωνα. *Schol. Il.* 18, 486; *Palaeph. d. incr.* 5; *Arsen.* S. 490 *W.*, vgl. *Euphorion* im *Schol. Od.* 5, 121, *Meineke, Anal. Alex.* 134). In der That wurde dort das μνῆμα Orions gezeigt, und die Tanagräer mögen ihn als ihren einheimischen Heros betrachtet haben; ob sie aber auch die Geburtssage in der vorhin besprochenen Form auf Tanagra bezogen, ist damit noch nicht gesagt. Leicht mag die Tanagräerin *Korinna* (vgl. *frg.* 3 *Bgk.*) den Anlafs gegeben haben zur Verbreitung der z. B. von *Euphorion* aufgenommenen Meinung, Tanagra sei Orions wirkliche Heimat.

Wenn Theben als Orions Geburtsort angegeben wird (*Aristomachus* b. *Erat.* 32), so kann das ein Versehen sein; im anderen Falle ist es schwerlich durch die Annahme einer Änderung der staatlichen Zugehörigkeit von Hyria (*K. O. Müller, Orchom.* 210), sondern eher daraus zu erklären, dafs Hyrieus vielleicht als böotischer König galt und deswegen in Theben ansässig gemacht wurde.

Mag nun Orion in Hyria oder in Tanagra oder auch in Theben geboren sein, jedenfalls war er den Böotern ein in ihrem Lande einheimischer Heros. Davon geben auch noch andere Sagen und Sagenzüge Kunde, deren Schauplatz Böotien ist. Was seine Thätigkeit betrifft, so dachte man sie sich wohl so, dafs Orion als gewaltiger Jäger das Land durchstreift und es von wilden Tieren säubert.

In diesen Zusammenhang möge die Sage von der Verfolgung der Pleione und ihrer Töchter, der Plejaden, durch Orion eingereiht werden, so jedoch, dafs wir nur ganz kurz auf den Gegenstand eingehen. Die Sage ist entstanden aus der Gruppierung der Sternbilder und aus der Deutung des Frühuntergangs der Plejaden auf ihre Flucht vor Orion, wie sie sich bei *Hesiod op.* 619 f. findet (vgl. meine Diss. S. 10, 18 f.). Dasselbe Bild einer Flucht und Verfolgung wird von *Pindar* öfters wiederholt; er spricht einmal von Πελειάδες, in deren Nähe Orion aufgehe (*Nem.* 2, 16), aber auch von der Πλειάς, die er verfolge, womit er wohl die ganze Sterngruppe meint, ohne sich eine einzelne Person oder sonst ein lebendes Wesen darunter vorzustellen (vgl. *Aristarch* im *Schol.* z. d. St.). Hier bezieht sich der Dichter also auf das Sternbild. Dagegen scheint er in einem in demselben *Scholion* erhaltenen Fragment (τρεχέτω δὲ μετὰ Πληιόναν, ἅμα δ' αὐτῷ κύων, *frg.* 74 *Bgk.*) auf eine Sage anzuspielen, die wir aus dem genannten *Scholion*, aus *Schol. Ap. Rh.* 3, 225 und *Et. M.* 675, 34 (vgl. meine Diss. S. 18, A. 1) kennen. Mit unbedeutenden Änderungen wurde die Sage auch in die „*Katasterismen*" aufgenommen (*Schol. Il.* 18, 486 — vgl. *Robert, Erat. cat. rel.* S. 42 — *Schol. Arat.* 254, *Hyg.* 2, 21; vgl. m. Diss. S. 18, A. 2).

Als Pleione mit ihren Töchtern durch Böotien zog, begegnete ihr Orion und wollte sich an ihr vergreifen. Da sie vor ihm die Flucht ergriffen, verfolgte er sie. Fünf Jahre lang liefen sie ununterbrochen; endlich versetzte Zeus wegen ihres unglücklichen Geschickes die Plejaden auf der Flucht vor Orion unter die Sterne.

Aus dieser Sage ist für uns hier das eine wichtig, dafs Orion darin als Jäger Böotien durchwandernd gedacht ist. Wir dürfen diese Vorstellung wohl für die Zeit *Pindars* als bekannt voraussetzen. Dasselbe würde dann auch für *Korinna* gelten. Auch sie hatte den Orion in ihren Gedichten mehrfach erwähnt; auf ihn beziehen sich *frg.* 2 und 3 *Bgk.* Diese enthalten zwar keine lokalen Andeutungen; doch darf man annehmen, dafs sie darin den Orion als böotischen Landesgenossen verherrlichte (vgl. *frg.* 7; vielleicht hat sie, wie oben bemerkt, die Ansicht vertreten, dafs Tanagra Orions Heimat war). Er ist ihr ein siegreicher, aber auch ein frommer Held, der viele Gegenden durchwanderte und von wilden Tieren säuberte. Nicht recht verständlich sind die Worte χώραν δ' ἀπ' ἑοῦς πᾶσαν ὠνούμηνεν (*frg.* 2), da wir keinen Landschaftsnamen kennen, der mit Orion in Verbindung gebracht werden könnte (lediglich der Name der euböischen Stadt Oreos wurde von Orion abgeleitet, *Strab.* 10, 446). Ob *Korinna* sonst einmal von Orion gehandelt habe, wissen wir nicht; und meines Erachtens ist es ganz nutzlos, eine hypothetische Version der *Korinna* aus anderen Berichten zusammenzustellen (*Maafs, Bull. d. Inst.* 1882, 158 f.). Insbesondere liefert *frg.* 7 (*Ant. Lib.* 25) durchaus keinen Anhalt für die Annahme, *Korinna* habe die Orionsage, namentlich seinen Tod und den Katasterismus, genauer erzählt.

Der böotischen Sage gehört wohl auch Side, Orions Gemahlin, an; denn warum sie den Inseln zugewiesen werden soll, ist nicht ersichtlich (vgl. *Preller* 1, 453, A. 3). Diese soll von Hera in den Hades hinabgestofsen worden sein, da sie es wagte, an Schönheit mit ihr zu wetteifern (*Pherekydes* b. *Apd.* 1, 4, 3). Side wird als Personifikation des Granatbaumes aufzufassen sein (vgl. *K. O. Müller* a. a. O. S. 128); σίδη war nämlich das böotische Wort für ῥοιά Granate, und eine Gegend in Böotien hiefs wegen ihres Granatenreichtums Sidai (*Agatharch.* bei *Ath.* 14, 650 f., vgl. *Preller* 1, 453, A. 3; eine andere Side ist Tochter des Danaos, *Paus.* 3, 22, 11). Eine spätere Sage behandelte die Verwandlung der Side in einen Granatbaum, *Rohde, Griech. Rom.* 420, A. 1. Ihre Entrückung in das Reich des Hades hängt offenbar zusammen mit dem Glauben, dafs, wer in der Unterwelt von der Granate gegessen, dem Tode unwiderruflich verfallen sei, *Hom. h. Cer.* 372, 412. Bemerkenswert ist die Ähnlichkeit ihres Schicksals mit dem Orions bei *Homer*: auch diesem bringt ja seine aufserordentliche Schönheit Verderben.

Sicher nach Böotien, und zwar nach Orcho-

menos, gehört die Sage von Orions Töchtern Metioche und Menippe, denen unter dem Namen *Κορωνίδες παρθένοι* daselbst ein Kult dargebracht wurde. Die Sage von ihrer Verwandlung in Kometen war von *Korinna* (in ihren *ἑτεροῖα*, *frg.* 7 *Bgk.*) und *Nikander* (in den *ἑτεροιούμενα*, *frg.* 57 *Schn.*, b. *Ant. Lib.* 25, vgl. *Ovid met.* 13, 691 ff.) erzählt worden; sie kann hier übergangen werden (vgl. den Artikel *Koronides* und meine Diss. S. 15, A. 1)*). Wenn Side, wie anzunehmen ist, nach Böotien gehört, so könnte man geneigt sein, sie als die Mutter der beiden Koroniden, deren Name bei *Ant. Lib.* nicht genannt wird, vorauszusetzen.

Sonst werden noch Menodike (*Hyg. fab.* 14, S. 41, 16 B.) und Mekionike (*Tzetz. chil.* 2, 614) als Töchter Orions genannt (vgl. m. Diss. S. 31, A. 2); doch ist ihre Heimat unbekannt. Sicherer kann Dryas, der Enkel — oder Sohn — Orions, nach Böotien gewiesen werden, *Stat. Theb.* 7, 256 f. und *Schol.*; *Schol.* 9, 843; vgl. *Stat. Theb.* 9, 842 f.

Aus den bisher besprochenen böotischen Sagen ergiebt sich nicht unmittelbar, dafs Orion ein alter Gott der Böoter war (*K. O. Müller* a. a. O. S. 132, vgl. *Orchom.*² 93). Aber jedenfalls hat er doch einen hervorragenden Platz in ihrer Mythologie eingenommen. Er war ein gewaltiger Kriegsheld und ein Wohlthäter des Landes, das er von wilden Tieren befreite. In sehr altertümlicher und roher Weise begründete man die übermenschliche Vorstellung, die man von seiner Riesenkraft hatte. Aus der Existenz eines Grabes in Tanagra darf auf einen Kult geschlossen werden, der ihm gewidmet wurde; Ursprung und Bedeutung dieses Kults bleiben ungewifs. Naturgemäfs wurde er mit einem lokalen Heros genealogisch verbunden und andere Sagengestalten an ihn selbst angeknüpft.

So dunkel also das Wesen Orions in der Hauptsache bleibt, so kann man doch sagen, sein Bild trägt sehr wenig Züge, die sich aus dem Anblick des Sternbildes ergeben. Die Betrachtung des böotischen Orion kann vielmehr die Annahme empfehlen (vgl. *K. O. Müller* a. a. O. S. 132), dafs er nicht zuerst am Himmel seinen Platz hatte, sondern ursprünglich nur im Glauben des Volkes lebendig war.

4. Orionsagen von den Inseln.

Auf dem griechischen Festland tritt Orion sonst wenig in lokalen Mythen hervor: in „Achaia" soll er gestorben sein nach *Hesych.* s. *Πανστήρια* (b. *Preller* 1, 452, A. 5 wird statt *τῆς Ἀχαίας — τῆς Χίου* vorgeschlagen; dagegen spricht, dafs, abgesehen von *Arat*, wovon nachher, — nirgends Orions Tod nach Chios verlegt wird). Vereinzelt steht auch die Überlieferung des *Telesarch* (*frg.* 1, *F. H. G.* 4, 508), Asklepios habe versucht, den Orion wiederzuerwecken; hier fehlt überhaupt eine Ortsangabe, *Telesarch* erzählte es in seinem *Ἀργολικόν*.

Zahlreicher und zum Teil recht sinnvoll sind die Sagen, die von den Bewohnern griechischer Inseln über Orion erzählt wurden. Wie die böotische Sage seine Geburt darstellte, haben wir oben gesehen; ganz unabhängig davon entstand eine andere Tradition von der Abstammung Orions, die vermutlich auf einen genealogischen Dichter zurückgeht. Anders als in Böotien wird hier Orion mit dem Meere und dem Meergotte in Beziehung gesetzt und eine Sterbliche als seine Mutter genannt: er ist darnach der Sohn des Poseidon und der Euryale, der Tochter des Minos, und besafs von seinem Vater als Geschenk die Gabe, das Meer durchwandern zu können, *Hesiod frg.* 17 *Rz.* aus *Erat. cat.* 32 (wahrscheinlich aus der hesiodischen „Astronomie"), *Pherekydes frg.* 3 bei *Apd.* 1, 4, 3 (vgl. *Heyne z. d. St.*). Offenbar hängen die beiden Teile dieser Überlieferung eng mit einander zusammen und stammen aus derselben Quelle, gleichviel welcher Art diese war. Die nahe Beziehung, die hier zwischen Orion und dem Meere besteht, macht es wahrscheinlich, dafs die Sage auf einer Insel oder in einem Küstenland entstanden ist, und da Orions Mutter Euryale die Tochter des Minos ist, so dürfen wir annehmen, dafs wenigstens in dieser Tradition Kreta Orions Heimat ist, dieselbe Insel, auf der er auch nach einer anderen Sage verweilt hat (s. unten).*)

Merkwürdig ist die Überlieferung, Orion habe die wunderbare Fähigkeit besessen, das Meer durchwandern zu können, eine Gabe, die von sich aus natürlich nur ein Gott besitzen kann, die also Orion notwendig von dem Meergott, der zugleich sein Vater ist, erhalten haben mufs. Es ist fraglich, wie sich die Alten diese Fähigkeit ursprünglich vorstellten; denn in der Überlieferung bestehen darüber zwei verschiedene Auffassungen. Bei *Erat. cat.* 32 ist wohl ein Hinschreiten auf der Meeresoberfläche angenommen; daher kann bei *Hyg.* 2, 34 der über die Ähren hinlaufende Iphiklos mit Orion verglichen werden, und in dieser Beziehung hat auch *Studniczka, Kyrene* 108 Recht, den Orion mit Euphemos, der auf dem Meere hinschritt (*Ap. Rh.* 1, 179 ff.; *Schol. Pind. Pyth.* 4, 61), zu vergleichen. Jedoch ist bei diesen beiden mehr an die Schnelligkeit des Laufes gedacht, was bei Orion doch nicht zutrifft.**) Vgl. noch *Hom. Il.* 13, 23 ff.; *Cic. Tusc.* 2, 27, 67. Nach der anderen Auffassung durchschreitet Orion wirklich das Meer und ragt also nur mit dem Kopf daraus hervor; vielleicht bestand dann Poseidons Gabe darin, dafs das Meer immer hinreichend weit zurücktrat? Dies ist wohl bei *Apd.* gemeint; auch bei *Erat.* 32 hätte es einen guten Sinn, wenn man annimmt, Orion trage den Kedalion deswegen auf seinen

*) Auch sonst in diesen genealogischen Zusammenhang Personifikationen von Sternen eingereiht werden; vgl. darüber *Roscher. Selene u. Verw.* S. 143 Anm. 616.

*) Es liegt gar kein Grund vor, das überlieferte *Μίνωος* (bei *Erat.* 32) in *Μινύου* zu ändern (*K. O. Müller, Orchom.* 93, A. 5) und dadurch den Orion zu einem Böoter zu machen, zumal sich so doch keine Übereinstimmung mit der böotischen Geburtssage ergiebt.

**) Daher ist der über das Meer eilende Jüngling auf einem etruskischen Spiegel (*Gerhard* 4, S. 21 Taf 289, 2) schwerlich Orion, eher Euphemos.

Schultern, weil er das Meer durchschreitet. Mir scheint jedoch, dafs die zweite Auffassung das Wunderbare abschwächt; sie ist also vielleicht aus der ersten hervorgegangen. In späteren Versionen wird der Vorgang mehr und mehr rationalistisch gewendet: nach *Istros* (*frg.* 37 *M.* bei *Hyg.* 2, 34) schwimmt Orion im Meer, und nur sein Kopf ragt daraus hervor; bei *Vergil Än.* 10, 763 ff. (vgl. *Serv.*) wandert Orion zwar durch das Meer, aber er ragt allein vermöge seiner Riesengröfse über das Wasser hervor.

Allem Anscheine nach geht diese Tradition, dafs Orion die Fähigkeit besessen habe, durch das Meer zu wandern, auf alte Zeit zurück; und wenn *Hesiod* und *Pherekydes* dafür zitiert werden, so liegt kein Grund vor, an der Richtigkeit der Zitate zu zweifeln. Nur haben wir bei *Hesiod* die Freiheit, an jedes der unter seinem Namen gehenden Gedichte zu denken, das den Umständen nach passend erscheint. Wie oben schon bemerkt, stammt *frg.* 17 (*Erat. cat.* 32) wahrscheinlich aus der hesiodischen *„Astronomie"* und ist auch von den Herausgebern des *Hesiod* gewöhnlich diesem Gedichte zugewiesen worden. Darin stand nun jene Überlieferung nicht isoliert, sondern es schlofs sich daran 1) die chiische Orionsage und 2) Orions Tod durch den Skorpion in Kreta und sein Katasterismus. Die Tradition, dafs Orion das Meer durchwandern konnte, war also für den Urheber der hesiodischen Version und ganz ähnlich für *Pherekydes* (bei *Apd.* 1, 4, 3), der auch mehrere Einzelsagen kombiniert, notwendige Voraussetzung, um den Orion von einer Insel nach der anderen gelangen zu lassen. Wenn aber auch so allein eine Verbindung mehrerer Einzelsagen von Orion möglich war, so braucht jene Tradition doch nicht um eben dieses Zweckes willen erfunden zu sein, sondern es kommt ihr eine selbständige Geltung zu.

Es ist merkwürdig, dafs sie auch für eine andere Orionsage, als deren Quelle *Hesiod* angegeben wird (*frg.* 18 aus *Diod.* 4, 85), vorausgesetzt werden mufs; denn auch da wandert Orion durch das Meer von einer Insel zur andern. Jedoch genügt das keineswegs, um die beiden auf *Hesiod* zurückgehenden Orionsagen kombinieren zu dürfen (*Robert,* S. 328, A. 2). Denn nach *frg.* 18 wandert Orion von Sizilien nach Euböa und erlangt die Unsterblichkeit durch Versetzung unter die Sterne (vgl. meine Diss. S. 15); von Orions Tod ist hier gar keine Rede, und nach dem Zusammenhang mufs man annehmen, dafs sein Katasterismus in Euböa erfolgt. Denn es ist nicht einzusehen, warum sonst seine Wanderung nach Euböa und sein Aufenthalt daselbst überhaupt erwähnt zu werden brauchte. Nach *frg.* 17 dagegen wandert Orion aus seiner Heimat (Kreta?) zuerst nach Chios, später nach Kreta und stirbt da durch den Bifs des Skorpions, mit dem er zusammen unter die Sterne versetzt wird. Das läfst sich nach meiner Meinung mit der Darstellung in *frg.* 18 nicht vereinigen, und wenn *frg.* 17 der „Astronomie" zugewiesen wird, so mufs *frg.* 18 aus einem anderen hesiodischen Gedicht entnommen sein.

Im einzelnen wird in *frg.* 18 (*Diod.* 4, 85) von Orion überliefert, er habe in der Gegend von Messana das Vorgebirge Peloris (vgl. *πελώριος Od.* 11, 572) aufgeschüttet und dem Poseidon — der also wohl hier sein Vater ist — einen Tempel gebaut. Nach anderen (bei *Diod.* a. a. O., vgl. meine Diss. S. 33, A. 1) baute er dem König Zanklos den Hafen Akte in derselben Gegend.

Offenbar sind das Züge in Orions Wesen, die an den Meergott Poseidon selbst, den Erderschütterer, erinnern. Daher sei hier auf die merkwürdige Überlieferung hingewiesen, dafs der Böoter Dryas als Schildzeichen einen Dreizack getragen habe, um anzudeuten, dafs er Orions Enkel sei (*Schol. Stat. Theb.* 7, 355). Doch stimmt das, was in Sizilien von Orion überliefert wurde, insofern auch mit dem allgemeinen Wesen des Orion überein, indem er ja hier wiederum als der Riese von gewaltiger Kraft charakterisiert ist, wie schon in der ältesten homerischen Überlieferung. Aber Orion war nicht blofs in der Sage der Bewohner von Messana gefeiert, sondern sie scheinen ihm auch einen Kult als Heros gewidmet zu haben, wie man aus dem Ausdruck *Diodors* (*τιμώμενον διαφερόντως*, vgl. *Rohde, Psyche* 1², 99, A. 1) wird schliefsen dürfen.

Nicht fern von Messana lag Rhegion; in dessen Nähe befand sich ein Hafen, der in *Äschylos' Glaukos Pontios* (*frg.* 33 *N.*, vgl. *Meineke, Philologus* 1858, 510) unter dem Namen *Ξιφήρους λιμήν* erwähnt wurde, eine Bezeichnung, die bei *Hesych.* s. v. auf Orion gedeutet wird. In dieser Gegend hatte also Orion eine ähnliche Bedeutung wie in Messana.

Auch in der Sage von Euböa nimmt Orion eine eigenartige Stellung ein. Nach *Hesiod frg.* 18 wanderte er nämlich von Sizilien — durch das Meer — nach Euböa und wohnte dort; er wurde später unter die Sterne gezählt zu ewigem Gedächtnis: *διὰ δὲ τὴν δόξαν ἐν τοῖς κατ' οὐρανὸν ἄστροις καταριθμηθέντα τυχεῖν ἀθανάτου μνήμης* sagt *Diodor* und meint damit wohl nur die Benennung des Sternbildes nach dem berühmten Helden. Die echte Überlieferung enthielt aber wahrscheinlich eine persönliche Entrückung Orions an den Himmel und damit zusammenfallend seine Erhebung zur Unsterblichkeit (vgl. m. Diss. S. 15).

Dieser Glaube an die Entrückung Orions darf als ein Bestandteil der euböischen Sage gelten. Wenigstens war nach dem Zusammenhang bei *Diodor* Euböa der Schauplatz des Katasterimus. Um aber zu verstehen, warum diese Entrückung Orions in Euböa an die Überlieferung der Messenier angeknüpft worden ist, erinnere man sich, dafs zwischen Euböa und Messana (und ebenso zwischen Euböa und Rhegion) Stammverwandtschaft bestand. Messana war, wenn auch zum Teil nicht direkt, von euböischen Chalkidiern besiedelt (*Thuc.* 5, 6; *Strab.* 6, 268; *Scymn.* 276, 283. Rhegion: *Strab.* 6, 257, 260; *Diod.* 6, 40). Vielleicht enthielt also schon die messenische Sage die Rückwanderung Orions von Sizilien nach Euböa und den

Katasterismus, indem die Messenier ihre eigene Heimatinsel auch als das Vaterland ihres Heros betrachteten und ihn deswegen wieder nach Euböa zurückkehren ließen.

In Euböa lag auch die Stadt Oreos (früher Histiäa), wo Orion erzogen worden sein soll; der Name der Stadt wird davon abgeleitet bei *Strab.* 10, 446. Doch wird diese Angabe nicht als zwingender Beweis dafür, daß Orion der euböischen Sage angehört, gelten dürfen.

Wenn wir jetzt zu *Hesiod frg.* 17 (*Erat. cat.* 32, wahrscheinlich aus der *„Astronomie"*) zurückkehren, so ist schon bemerkt, daß sich hier an die Tradition von Orions Abstammung und von seiner Gabe, das Meer durchwandern zu können, zunächst die chiische Orionsage anschließt. Wenn wir aber auf diese eingehen, so wollen wir sie in einer einfacheren Form wiedergeben, als sie in der hesiodischen *„Astronomie"* enthalten gewesen zu sein scheint, nämlich in der des *Pherekydes* (b. *Apd.* 1, 4, 3). Bei ihm geht die Angabe über Orions Abstammung und die Erzählung von seiner Gemahlin Side voraus; daran schließt sich die Wanderung nach Chios. Es bleibt ungewiß, von wo aus Orion dahin gelangte, ob aus Kreta, wohin Orions Genealogie weist, oder aus Böotien, wohin Side zu gehören scheint. Die chiische Sage selbst lautet bei *Pherekydes* folgendermaßen.

In Chios warb Orion um Merope, die Tochter des Königs Oinopion. Aber dieser machte ihn trunken, blendete ihn im Schlaf und warf ihn an die Meeresküste. Da ging Orion in eine Schmiede (vgl. meine Diss. S. 34, A. 2), raubte einen Knaben, den er sich auf die Schultern setzte, und ließ sich von ihm nach dem Aufgang der Sonne führen. Dort wurde er, als die Strahlen des Helios seine Augen trafen, wieder sehend und eilte alsbald nach Chios zurück, um sich an Oinopion zu rächen. Aber diesen rettete Poseidon in ein künstlich gebautes, unterirdisches Gemach (vgl. m. Diss. S. 34 und A. 3).

Die Version der hesiodischen *„Astronomie"*, die in die unter Eratosthenes' Namen gehenden *„Katasterismen"* übergegangen zu sein scheint (*Erat. cat.* 32, S. 162 f. *Rob.*, vgl. *Schol. Nik. ther.* 15, *Schol. Stat. Theb.* 3, 27)*), weicht mehrfach von der des *Pherekydes* ab. Während bei diesem Orion von Oinopion trunken gemacht und dann geblendet wird — offenbar weil er ihm als Freier seiner Tochter nicht willkommen ist — vergeht sich nach den *„Katast."* Orion in der Trunkenheit an Merope und wird dafür aus Rache von Oinopion geblendet. Auch *Pindar,* der kurz auf die Sage anspielte (*frg.* 72 *Bgk.*), unterscheidet sich darin von *Pherekydes*, daß Orion sich in der Trunkenheit vergeht, allerdings nicht an Oinopions Tochter, sondern an seiner Gattin. Die ***Katasterismen*** enthalten dann außer einer kleinen Verschiedenheit am Schlusse — Oinopion wird nicht wie bei *Pherekydes* von Poseidon, sondern von seinen Bürgern gerettet — einen größeren Zusatz: Orion, von Oinopion geblendet und vertrieben, wandert durch das Meer nach Lemnos und trifft dort mit Hephaistos zusammen. Der Gott, mitleidig gegen den Blinden, giebt ihm einen seiner Diener, Kedalion, als Begleiter mit. Dieser führt ihn zum Aufgang der Sonne u. s. w.

Bei *Pherekydes* war nur von einer Schmiede die Rede, aus der Orion einen Knaben mit fort nimmt. Die Erweiterung der Sage durch Orions Wanderung nach Lemnos beruht also wohl auf dem Gedanken, daß auch hier sich eine Art Schmiede befindet, nämlich die des Hephaistos; einer von dessen Gehilfen ist aber auch Kedalion, der also hier nach Lemnos gehört (vgl. d. Art. Kedalion und meine Diss. S. 34, A. 5).

Diese durch Orions Wanderung nach Lemnos und Zufügung des Kedalion erweiterte Sagenform lag höchst wahrscheinlich dem *Sophokles* vor. Denn sehr annehmbar ist die Meinung, daß der Gegenstand seines Satyrdramas *„Kedalion"* der Orionsage entnommen sei (*frg.* 305—310 *N.*, vgl. *K. O. Müller* a. a. O. S. 123, A. 26; *Welcker, Nachtr.* 314 f.; *Preller* 1, 449, A. 5). Schon aus dem Titel ergäbe sich dann der Schluß, daß *Sophokles* die erweiterte Sagenform herangezogen hat. Man wird aber in der Vermutung noch weiter gehen und annehmen dürfen (vgl. *K. O. Müller*, S. 127; m. Diss. S. 35), daß die Erzählung bei *Serv. Än.* 10, 763, welche durchaus den entsprechenden Charakter hat, auf das sophokleische Satyrdrama zurückgeht, obgleich Kedalion an der genannten Stelle nicht erwähnt ist. Nach *Serv.* a. a. O. sendet *Dionysos* dem Oinopion die Satyrn zu Hilfe; diese schläfern den Orion ein, und Oinopion blendet ihn dann. Diese Erweiterung der Sage könnte also sehr wohl dem *Sophokles* zugewiesen werden (den möglicherweise sein chiischer Gastfreund Ion mit dem Märchen seiner Heimat bekannt gemacht hat); sie war darum leicht vorzunehmen, weil Dionysos nach der Sage der Vater Oinopions war (*Schol. Ap. Rh.* 3, 997; *Paus.* 7, 4, 6). Ich möchte auch hier (vgl. m. Diss. S. 35; *Preller* 1, 623) auf die große Ähnlichkeit hinweisen, die zwischen der Blendung Orions durch Oinopion und der des Polyphem durch Odysseus besteht; außerdem ist beides Gegenstand eines Satyrspiels geworden, im *Kedalion* des *Sophokles* und in *Euripides' Kyklops* (s. auch d. Art. Kyklopen Bd. 2 Sp. 1685).

Schließlich ist noch bei ***Parthenius**, erot.* 20 eine Version der chiischen Sage erhalten, deren Quelle wir leider nicht erfahren. Diese Darstellung entspricht im ganzen der des *Pherekydes,* da die Wanderung nach Lemnos (sowie auch Orions Heilung durch Helios) fehlt. In Einzelheiten bietet sie Besonderes: Orion wird Sohn des Hyrieus genannt, scheint demnach aus Böotien nach Chios gekommen zu sein; außerdem wird uns Oinopions Gattin, die Nymphe Helike, genannt, und seine Tochter heißt hier Hairo (vgl. m. Diss. S. 35, A. 1 u. d. Art. Mairo). Oinopions Abneigung gegen

*) Bei den lateinischen Mythographen wird Oinopion irrtümlich zum Vater Orions gemacht, und gelegentlich (*Schol. Stat. Theb.* 3, 27 *Kohlm.*, *Schol. Germ. G.* S. 163, 16) heißt dann der chiische König Vinolentus, was wohl eine Übersetzung von Oinopion sein soll.

den Freier seiner Tochter wird genauer dadurch begründet, dafs Orion den Bewohnern der Insel viel Vieh raubte, um reiche Brautgeschenke geben zu können. Vgl. auch noch *Tzetz. chil.* 3, 226.

Eine bildliche Darstellung, welche sich auf die chiische Sage bezieht, wird bei *Lucian, de dom.* 28 beschrieben: Der blinde Orion trägt den Kedalion, der ihm den Weg „nach dem Lichte" zeigt; die Sonne erscheint und heilt die Blindheit; Hephästos sieht von Lemnos her zu. Der Gegenstand ist, wie ersichtlich, der erweiterten chiischen Sage (Version der *Katast.*) entnommen. Wenn übrigens wirklich die genannten Personen alle auf einem solchen Gemälde angebracht waren, so waren darauf offenbar mehrere zeitlich hintereinander liegende Ereignisse vereinigt.

Wesentlich verschieden von allen bisher genannten Darstellungen ist die des *Arat ph.* 636 ff., von dessen Version daher besser nachher zu reden ist. Nur soviel sei hier erwähnt, dafs Orion bei ihm als Jagdgenosse der Artemis in Chios umherschweift und alles Wild auf der Insel dem Oinopion zu Liebe erlegt. Wie bei *Homer* ist er bewaffnet mit der Keule (vgl. dagegen *ph.* 588 ξίφεός γε μὲν ἶφι πεποιθώς: Worte, die der damals üblichen Vorstellung von dem Sternbild entsprechen mögen). Bei *Arat* kommt also auch die Eigenschaft Orions als eines gewaltigen Jägers zum Ausdruck, die sonst in der chiischen Sage mehr zurücktritt. Nur *Parthenius* a. a. O. erzählt auch, dafs Orion die Insel durchstreift habe, um die wilden Tiere zu erlegen und dadurch Oinopions Gunst zu gewinnen.

Im allgemeinen also scheint die chiische Überlieferung von Orion wenig mit der übrigen Orionsage in Verbindung zu stehen. Offenbar ist ja auch Orion in Chios nicht einheimischer Heros, wie etwa Oinopion, dessen Grab man sogar auf der Insel zeigte (*Paus.* 7, 5, 6).*) Es ist also kein Zufall, dafs das, was die Chier von ihm erzählten, uns stets in Zusammenhang mit anderen Einzelsagen und so erzählt wird, dafs Orion anderswoher nach Chios kommt und nach überstandenem Abenteuer wieder anderswohin weiterwandert.

Und doch trägt auch der Orion der chiischen Sage nur Züge, die seinem Wesen, wie es die älteste Überlieferung darstellt, entsprechen. Er ist zwar nicht mehr ganz der Riese Orion, wie *Homer* ihn schilderte: der schönste Sterbliche, den je die Erde trug, von solcher Schönheit, dafs Eos ihn liebt und entrückt. Er ist vielmehr herabgesunken zu einer mehr komischen Gestalt; er ist lüstern und zugleich tölpisch, sodafs es dem Oinopion, dem eigentlichen Helden der Chier, leicht gelingt, ihn zu überlisten. Aber diese Lüsternheit und dieses tölpische Wesen war dem Orion leicht beizulegen, weil es Eigenschaften sind, die gerade manchem Riesen der Sage anhaften. Immerhin wahrt also die chiische Sage den allgemeinen Charakter Orions, indem sie nur solche Züge auf ihn überträgt, die mit dem Wesen eines Riesen vereinbar sind.

Von diesem Standpunkt aus mufs ich denn auch alle Versuche, einzelne Züge der chiischen Sage von dem Sternbild abzuleiten, zurückweisen. Schon in der ältesten Überlieferung ist Orion einerseits Sternbild, andererseits aber eine davon ganz losgelöste Gestalt der Sage; und in der chiischen Sage ist er erst recht weiter nichts als ein Sagenheld ohne jede Beziehung zu dem Sternbild. Es ist ja auch ganz unmöglich, die Sage als Ganzes astronomisch abzuleiten, und dieser Versuch daher auch nur bei einzelnen, aus dem Zusammenhang herausgegriffenen Zügen gemacht worden. So ist z. B. die Blindheit Orions auf die Zeit, wo das Sternbild unsichtbar ist, bezogen worden (*K. O. Müller* a. a. O. S. 126). Der Schwierigkeit, dafs Orion ja doch blind ist und nicht vielmehr unsichtbar, wird dabei keine Bedeutung beigelegt. Als besonders schlagend könnte ja die Parallele erscheinen, dafs ebenso wie das Sternbild, nachdem es eine Zeitlang unsichtbar gewesen, in der Gegend des Sonnenaufgangs wieder erscheint, so auch Orion von der Blindheit geheilt vom Aufgang der Sonne zurückkehrt. Aber die Heilung der Blindheit durch den Sonnengott erklärt sich leicht durch den Glauben, dafs alles Licht der Augen von Helios kommt, worauf *Preller* 1, 433, A. 1; 452 A. 2 selbst hinweist. Die übrigen Seltsamkeiten der Deutung von *Völcker, K. O. Müller, Preller* u. a., welche sich sogar auf Orions Trunkenheit und Oinopions Versteck in dem unterirdischen Gemach erstreckt, übergehe ich hier (vgl. m. Diss. S. 34, A. 3).

5. Orions Tod und Katasterismus.

Ehe wir auf die verschiedenen Versionen vom Ende Orions eingehen, wollen wir uns an die Art erinnern, wie *Homer* seinen Tod erzählt: weil die Götter der Eos den Besitz des schönen Orion mifsgönnen, tötet ihn Artemis in Ortygia mit ihren Pfeilen. Diese Version ist fast nirgends später ohne Änderung übernommen; höchstens für *Korinna* (*frg.* 7 ὅτε Ὠρίωνα ἠφάνισεν ἐξ ἀνθρώπων Ἄρτεμις) können wir sie voraussetzen (über *Nikander* s. u.). Sonst wurde sie von späteren Autoren immer irgendwie erweitert. Namentlich die Begründung von Orions Tod wird mannigfach variiert. Hierfür wurde einmal ein auch sonst nicht seltenes Sagenmotiv, der Zorn einer Gottheit wegen Überhebung eines Sterblichen, herangezogen; so verfuhr *Pherekydes* (b. *Apd.* 1, 4, 3). In seiner Version geht voraus die chiische Sage in der oben wiedergegebenen Form, daran schliefst sich zunächst Orions Entrückung durch Eos; und zwar wird Orion nach Delos entrückt, natürlich

*) Die Behauptung *Dümmlers* b. *Studniczka, Kyrene* 200: Die aus Böotien und Euböa in Chios einwandernden Griechen brachten ihre Götter Oinopion und Orion dahin mit, beruht auf einer Reihe willkürlicher Schufsfolgerungen, auf die hier nicht im einzelnen eingegangen werden kann. Ohne weitere Begründung findet sich ebenda der Satz: Oinopion verhalte sich zu Orion genau so, wie sein Vater Dionysos zum thrakischen Lykurgos; wobei *Dümmler* leider nicht sagt, wie er sich das Verhältnis der beiden letztgenannten denkt.

deswegen, weil man diese Insel mit dem homerischen Ortygia identifizierte. Zugleich wird bei *Pherekydes* eine neue Motivierung für die Liebe der Eos zu Orion zugefügt: Aphrodite, erzürnt darüber, dafs Eos mit Ares sich vermählt habe, bewirkte, dafs sie beständig nach Liebe begehrte.*) Hieran schliefst sich dann folgende Version von Orions Tod: Orion wagte es, Artemis zum Wettkampf im Diskuswerfen**) herauszufordern; zur Strafe dafür erlegte sie ihn mit ihren Pfeilen. Der Streit mit dem Diskus ist gelegentlich zu deuten versucht worden, hat aber schon deswegen keinen tieferen Sinn, weil er nur eine Erweiterung der homerischen Version ist. Vgl. auch m. Diss. S. 37, A. 1.

Auch ein verwandtes Motiv, Gewaltthat eines Sterblichen gegen eine Göttin, wurde benutzt, um Orions Tod zu begründen. Auch dies scheint nur von anderen Sagen herübergenommen zu sein; wenigstens findet sich dasselbe Motiv gerade auch bei anderen Riesen der Sage wieder (vgl. m. Diss. S. 37) und pafst also ganz gut zu Orion. Zuerst begründet so *Arat ph.* 637 f. seinen Tod, indem er erzählt, als Orion zusammen mit Artemis in Chios gejagt habe (vgl. oben), habe er sich an ihr zu vergreifen gewagt. Hierzu bemerkt der Dichter ausdrücklich, dafs dies ältere Überlieferung, also nicht seine eigene Erfindung sei. Wie er dann Orions Tod selbst darstellt, ist nachher zu besprechen, da er einer ganz anderen Version folgt.

Der homerischen Version steht daher diejenige näher, welche bei *Hyg.* 2, 34 auf *Kallimachus* zurückgeführt wird (*frg.* 387): weil Orion sich gegen Artemis verging, durchbohrte sie ihn mit ihren Pfeilen. Vgl. *Hor. carm.* 3, 4, 72; *Serv. Än.* 1, 535; *Cic. Arat.* 668; *Hyg. fab.* 195. Jedoch gehört das Zitat des *Kallimachus* bei *Hyg.* wahrscheinlich zu der Klasse derjenigen, welche entstanden sind durch irrtümliche Übertragung auf eine ganze Sagenversion, während der zitierte Autor von der betreffenden Sage vielleicht nur in ganz kurzen Andeutungen gesprochen hatte. So meinte *Näke* wohl mit Recht, das *Kallimachus*-Zitat bei *Hyg.* beruhe auf der Erwähnung des Orion in *Kallimachus' hymn. in Dian.* 265 f. (anders *Schneider, Callim.* 2. 574 f.; *Robert* S. 231), wo es nur heifst, Orion wagte es, um Artemis zu freien, und das brachte ihm Verderben. (Vgl. *Nonn.* 2, 306; 48, 398). Man wird namentlich gut thun, den Katasterismus, der bei *Hyg.* 2, 34 an die angebliche Version des *Kallimachus* angeschlossen ist, davon abzuziehen. Denn er hängt sehr wenig mit dem Vorangehenden zusammen und ist sehr ungenügend motiviert: ist es doch unwahrscheinlich, dafs Artemis zuerst den Orion im Zorne tötet und darnach durch eine Versetzung unter die Sterne ehrt.

Wir haben vorhin gesehen, dafs schon *Pherekydes* den Tod Orions durch die Pfeile der Artemis nach Delos verlegte. Dies hat dann *Euphorion* (*Schol. Od.* 5, 121; *Apd.* 1, 4, 3; *Meineke, Anal. Alex.* 134) als Schauplatz von Orions Ende übernommen. Er erzählte zunächst — im Anschlufs an *Homer* — Orions Entrückung durch Hemera (die ja bei den Späteren öfter an die Stelle der Eos tritt), giebt jedoch die Schauplätze genauer an: Orion wird aus Tanagra, seiner Heimat (vgl. ob. Sp. 1031), nach Delos entrückt; dort findet er den Tod durch die Pfeile der Artemis. Doch giebt *Euphorion* hierfür ein eigenartiges Motiv: Orion vergeht sich an Upis (oder Opis). Diese war (nach *Herod.* 4, 35; *Paus.* 1, 43, 4; 5, 7, 8) eine der hyperboreischen Jungfrauen, gehörte also der Sage von Delos und dem Kreise der Artemis an (*Rohde* fafst sie als eine ursprünglich Artemis-ähnliche Göttin auf). Offenbar hängt die Einfügung der Upis in die Orionsage durch *Euphorion* mit der Verlegung der Entrückung Orions nach Delos zusammen. Man kann also nicht sagen, Upis sei die „Stellvertreterin" der Artemis (*Crusius* in *Roschers Lex.* Bd. 1, Sp. 2813), nicht einmal in dem Sinne, dafs der Version des *Euphorion* eine andere voraufgegangen sei, in der Artemis die Stelle der Upis eingenommen hätte. Denn es giebt keine solche Version, nach der Orion in Delos sich gegen Artemis vergeht. Ganz zurückzuweisen ist auch der Versuch, die Version des *Euphorion* astronomisch abzuleiten und Upis auf das Sternbild der Jungfrau deuten zu wollen (*K. O. Müller* a. a. O. S. 132, A. 55; vgl. *Crusius* a. a. O.). Eine Beziehung zwischen den beiden Sternbildern besteht überhaupt nicht, geschweige denn eine solche, die in der Sage zum Ausdruck käme. —

Eine auffällige Verkehrung des seit *Homer* überlieferten Verhältnisses zwischen Orion und Artemis in das Gegenteil zeigt die Version des *Istros* (b. *Hyg.* 2, 34, *frg.* 37 *M.* — *F. H. G.* 1, 422). Zwar wissen auch die *„Katasterismen"* nichts von einer solchen Feindschaft als Ursache von Orions Tod; im Gegenteil ehren Leto und Artemis den gewaltigen Jäger durch eine Verstirnung (s. unt. Sp. 1043). Aber darüber ging *Istros* noch hinaus und dichtete, Artemis habe den Orion geliebt und sich mit ihm vermählen wollen (bei *Homer* kann doch wohl von einer Liebe der Artemis zu Orion keine Rede sein, woran *Rapp* in *Roschers Lex.* Bd. 1, Sp. 1267 dachte). Der Tod des Orion wird jetzt herbeigeführt durch eine List des Apollon, der jenes Vorhaben der Artemis vereiteln will. Er tötet aber den Orion nicht selbst, sondern wie bei *Homer* erschiefst ihn Artemis mit ihrem Pfeil, freilich wider ihren Willen: Apollon fordert sie auf, nach dem im Meere schwimmenden Orion, dessen Haupt in der Ferne gleich einem dunklen Punkte sichtbar ist, zu schiefsen, um ihre Geschicklichkeit zu erproben: sie trifft und erkennt zu spät, wen sie getötet; zur Ehrung des Geliebten versetzt sie ihn an den Himmel.*)

*) Die Sage von der Liebe der Eos zu Orion und seiner Entrückung wird noch (aufser von *Euphorion*, wovon nachher) mehrfach von *Nonnus* wiederholt: D. 4, 193; 5, 517; 11, 390; 42, 246.

**) δισκεύειν ist überliefert; doch hat die Vermutung von *Jacobs* διστεύειν manches für sich.

*) Die Ansicht von *Maafs* (*Bull. d. Inst.* 1882, 159), die Version des *Istros* gehe auf *Korinna* zurück, entbehrt jeder Grundlage, vgl. oben Sp. 1033. — Auch kann ich seinem

Es ist auch hier verfehlt, eine astronomische Deutung geben zu wollen: nach *K. O. Müller* a. a. O. S. 129 soll „das im Meere, oder ursprünglicher im Okeanos, hervorragende Haupt des Orion den Untergang des Sternbildes bezeichnen; der Tod ereilt Orion, indem er alsdann völlig hinabsinkt". Zugleich soll sich das im Verhältnis zu den Schultern dunkel erscheinende Haupt des Sternbildes insofern in der Sage wiederfinden, als Orions Haupt am Horizont als ein dunkler Fleck erscheint. Aber Orion ist schon in der homerischen Sage, aus der die eben erwähnte Version hervorwuchs, nicht mehr als Sternbild aufgefafst; und wie kann selbst ein späterer Dichter in derselben Sage den Orion untergehen, d. h. das Sternbild im Meere versinken lassen, wenn er ihn gleich darauf an den Himmel versetzt! Offenbar hängt nämlich der Katasterismus hier sehr eng mit dem Vorausgehenden zusammen. Gerade der Sagenzug, den *K. O. Müller* so astronomisch deuten wollte, — Orions Schwimmen im Meer, — scheint mir vielmehr eine Erinnerung an die allgemeine Orionsage zu sein, wonach der Riese von Poseidon die Gabe erhalten hat, durchs Meer wandern zu können, nur dafs dieser Zug dem Dichter zu wunderbar erschien, um ihn unverändert aufzunehmen (vgl. ob. Sp. 1034 f.). Im ganzen stellt sich also diese Version dar als ein eigenartiger Versuch, Orions Tod durch Artemis mit selbständiger Variierung zu begründen.

Neben der homerischen Version von Orions Tod entstand aber noch eine wesentlich verschiedene, deren Ursprung indessen wohl in ziemlich frühe Zeit zurückreicht. Es ist die Sage von Orions Tod durch den Skorpion. Sie ist eine der wenigen Orionsagen, welche zweifellos astronomischen Beziehungen ihre Entstehung verdanken (vgl. *Robert, Erat. cat. rel.* 239). Man hatte beobachtet, dafs das Sternbild des Skorpion etwa gleichzeitig am Himmel erscheint, wenn Orion aufhört sichtbar zu sein, und umgekehrt. Ganz ähnlich nun wie schon bei *Hesiod* der Frühuntergang der Plejaden als ihre Flucht vor dem nahen Orion aufgefafst worden war, deutete man das Verschwinden Orions als eine Flucht vor dem aufgehenden Skorpion und begründete diese durch die Erdichtung, der Skorpion habe sich auf Erden dem Orion als ein verderblicher Gegner erwiesen. Die so entstandene Sage wird uns aus *Hesiod* (*frg.* 18 *Rz.*, wahrscheinlich aus der hesiodischen *„Astronomie"*; vorangíng die oben besprochene chiische Sage) überliefert bei *Erat. cat.* 32, S. 162 *Rob.*; *Schol. Il.* 18, 486 = *Arsen.* S. 191; *Palaeph. d. incr.* 5. Vgl. *Nigid. frg.* 96; *Ovid fast.* 5, 537 ff.; *Schol. Nik. ther.* 15; *Lucan.* 9, 836 f. und *comm. Bern.* z. d. St. *Serv. Än.* 1, 535, *Schol. Stat. Theb.* 3, 27; 7, 255; *Cosm.* S. 128 f. Die hieraus sich ergebende Version ist die ursprüngliche und lautet folgendermafsen.

Orion jagte einst zusammen mit Artemis und Leto in Kreta und liefs sich dabei im Vertrauen auf seine Riesenstärke zu der Drohung hinreifsen, er werde alle Tiere der Erde erlegen. Hierüber erzürnt, bereitete Gaia ihrem gefährlichen Gegner dadurch den Untergang, dafs sie einen Skorpion aus ihrem Schofs emporsandte, der jenen mit seinem Stachel tötete. Aber zur Verherrlichung seiner Tapferkeit wurde Orion von Artemis an den Himmel versetzt, zugleich mit dem Skorpion, der einen so gewaltigen Riesen gefällt hatte. Und noch am Himmel scheint dieser vor jenem zu fliehen. (Über den Katasterismus vgl. m. Diss. S. 20 f.)

Der Schauplatz dieser Sage ist Kreta*); hier mögen wir uns den Jäger Orion durch Berge und Wälder schweifend vorstellen, ähnlich wie in manchen anderen Gegenden Griechenlands. Orion ist also auch hier als gewaltiger Jäger, zugleich aber auch als Riese gedacht: er prahlt in übermütigem Vertrauen auf seine Riesenstärke, dafs er alles Wild erlegen werde, und fordert dadurch den Unwillen der Gottheit heraus. Eigenartig ist in dieser Sage vor allem die besondere Darstellung von Orions Tod, den hier ein von Gaia emporgesandter Skorpion verursacht. Zu beachten ist aber aufserdem, dafs Orion Jagdgenosse der Artemis (und der Leto) ist. Diese Einzelheit hat die Entstehung einer anderen Version der Sage begünstigt, welche sich der späteren Form der homerischen Orionsage — Orion fällt durch die Pfeile der Artemis, weil er sich an der Göttin vergeht — in der Motivierung von Orions Tod annähert.

Als erster Vertreter dieser Version ist *Arat* zu nennen (*ph.* 637 ff.). Wie wir oben gesehen haben, war ihm die chiische Sage bekannt; er benutzt sie aber nur bruchstückweise, indem er erzählt, Orion habe mit Artemis zusammen in Chios gejagt und die wilden Tiere der Insel dem Oinopion zu Liebe getötet. Während aber die echte chiische Sage hieran die Gewaltthat Orions gegen die Gattin oder Tochter Oinopions, seine Blendung u. s. w. anschliefst, erwähnt *Arat* hiervon gar nichts. Nach ihm vergeht sich Orion vielmehr an Artemis selbst, und diese ist es dann, nicht Gaia wie in den *Katast.*, welche den Skorpion aus einem Hügel der Insel hervorkommen läfst, dafs er den

Vorschlage, einige (unter sich übereinstimmende) pompejanische Wandgemälde (*Helbig*, *Nr.* 253—257, Taf. VI a) auf die Version des *Istros* zu beziehen, nicht beistimmen, besonders deswegen nicht, weil in dieser ebensowenig von einer Liebeserklärung des Orion wie überhaupt von einer Liebe Orions zu der Göttin die Rede ist. Die Deutung der Bilder auf Orion und Artemis rührt übrigens von *Dilthey* her (*Bull. d. Inst.* 1869, 151), der jedoch dabei an die kretische Orionsage dachte. Zu dem, was *Maafs* dagegen vorbringt, ist hinzuzufügen, dafs Orion allerdings in manchen Versionen als in die Göttin verliebt geschildert wird, so zwar, dafs er sich an ihr vergreift und dadurch ihren höchsten Zorn hervorruft. Dieser Scene würde offenbar die Darstellung der Wandgemälde wenig entsprechen.

*) *Nigidius* (*frg.* 96), der im allgemeinen mit den *„Katast."* übereinstimmt, ist in Einzelheiten durch *Arat* (s. unten) beeinflufst; nur deswegen verlegt er den Vorgang nach Chios. — Wahrscheinlich war Kreta in dieser Version die Heimat Orions, wozu seine Abstammung von Poseidon und Euryale, der Tochter des Minos, stimmen würde (vgl. oben). Vgl. auch *Plin. n. h.* 7, 73; ob sich hieraus die Existenz eines Grabes des Orion in Kreta ergiebt (*Preller* 1, 452, A. 4), lasse ich dahingestellt.

Riesen töte. Mit den Worten: „Daher flieht Orion, wenn der Skorpion aufgeht, nach den äufsersten Enden der Erde", schliefst *Arat* seine eigenartige Version; er umgeht also den eigentlichen Katasterismus. Vgl. *Maafs, Aratea* 268; *Erat.* 7, S. 72 *Rob.*; *Erat.* 32, S. 164, 15 *Rob.*; m. Diss. S. 21, A. 2.

Auch *Nikander* (*ther.* 13 ff.) folgt dieser Version; doch erwähnt er Chios nicht als Schauplatz; aus v. 15, wo Orion als Böoter bezeichnet ist, könnte man sogar schliefsen, dafs *Nikander* die Sage von Orions Tod durch den Skorpion nach Böotien verlegte, wohin sie keineswegs ursprünglich gehört. Vielmehr scheint die Sage, die ihrem Wesen nach an keine bestimmte Örtlichkeit gebunden ist, zuerst auf Kreta lokalisiert worden zu sein.

Ganz bestimmt nennt dagegen *Nonnus* (*D.* 4, 337 ff.) Böotien und im besonderen Hyria als den Schauplatz, wo Orion durch den von der erzürnten Artemis gesandten Skorpion den Tod fand.

6. Rückblick.

Es wird unnötig sein, hier nochmals die verschiedenen Gesamtdarstellungen von Orionsagen, wie sie unter dem Namen des *Hesiod*, des *Pherekydes* u. a. uns überliefert sind, aufzuzählen und festzustellen, in welcher Art jedesmal einzelne Sagen miteinander verbunden sind; vgl. hierzu m. Diss. S. 38 f. Dagegen lohnt es sich wohl, einen zusammenfassenden Rückblick auf den Inhalt der bisher besprochenen Einzelsagen zu werfen und das Bild vom Wesen Orions, soweit es sich aus ihnen entwickeln läfst, in übersichtlichen Zügen zu wiederholen.

Von der vorhandenen Überlieferung ausgehend haben wir festgestellt und wollen das hier nochmals ausdrücklich hervorheben, dafs schon in der ältesten uns bekannten Sage Orion das Sternbild und Orion der irdische Held zwei ganz verschiedene Wesen sind. Orion ist dem *Homer* zwar als Sternbild wohlbekannt; aber bei den Sagen, die er von Orion erzählt, denkt er an jenes gar nicht. Natürlich erhebt sich da die Frage: war denn nun Orion zuerst nur Sternbild und was war wohl die älteste Vorstellung, die man von diesem hatte? Oder: war Orion ursprünglich ein an der Erde haftendes, vielleicht göttliches Wesen und wie kam es dann, dafs daraus ein Sternbild wurde? Auf diese Frage habe ich es unterlassen, eine bestimmte Antwort zu geben, weil es unmöglich scheint. Wir können allerdings glauben, dafs in der Sage von Orions Entrückung durch Eos jener ursprünglich als Sternengeist gedacht war. Als eine sehr alte, vielleicht die älteste Vorstellung von dem Sternbild würde sich darnach ergeben die eines durch aufserordentliche Schönheit ausgezeichneten Jünglings: offenbar ein durch seine Einfachheit für die älteste Zeit passendes Bild. (Daher hat für mich die Ableitung des Namens von ὤϱα = ὥϱα im Sinne von „männliche Reife, Schönheit" etwas Bestechendes, wenn nicht die Psilosis im Wege stünde.)

Wenn die homerische Entrückungssage also dafür zu sprechen scheint, dafs Orion zuerst nur Sternbild war, so stehen dieser Annahme doch wieder gewichtige Gründe entgegen. Ich will nicht davon reden, dafs die meisten Orionsagen nicht astronomisch abgeleitet werden können; denn nachdem Orion einmal zum irdischen Helden herabgesunken war, ist es nur ganz natürlich, wenn mancherlei nichtastronomische Sagen von ihm sich entwickelten. Aber mit jener Annahme ist doch z. B. die bedeutsame Stellung, welche Orion in Böotien einnimmt, schwer in Einklang zu bringen. Will man trotzdem an der ursprünglichen Einheit des böotischen Orion mit dem Sternbild festhalten, so mufs man entweder annehmen, dafs die Böoter sich ein wesentlich anderes, vor allem ein inhaltvolleres Bild von dem himmlischen Orion machten, als es in der homerischen Sage vorliegt, oder dafs der zum irdischen Helden gewordene Orion in ihrem religiösen Gedankenkreis allmählich eine gröfsere und tiefere Bedeutung gewann. Wie sich dies im einzelnen entwickelt hat, ist natürlich ganz unmöglich zu wissen. Aber ich bin auch weit entfernt, mich mit Bestimmtheit über die Vorfrage zu entscheiden, ob Orion zuerst Sternbild war oder ursprünglich nur religiös-mythischen Charakter hatte.

Wenn wir nunmehr von dem Sternbild Orion ganz absehen, so fragt sich, welchen Charakter denn die auf den irdischen Helden Orion bezüglichen Sagen ihm beilegen. Unstreitig hat dieser Orion auch eine religiöse Bedeutung, wenigstens in einigen Gegenden Griechenlands wie in Böotien, gehabt. Mehr als dies können wir aber wohl nicht feststellen; wir wissen nicht sicher, ob ihm ursprünglich göttlicher Charakter zukommt, und noch weniger können wir den eigentlichen Kern seiner göttlichen Natur begrifflich erfassen.

Leichter zu erkennen sind die rein mythischen Züge seines Wesens. Dazu rechne ich vor allem seine Eigenschaft als gewaltiger Jäger. Ich glaube gezeigt zu haben, dafs sich diese nicht von dem Sternbild ableiten läfst. Ich mufs auch den Vergleich zurückweisen, der zwischen ihm und dem „wilden Jäger" unserer Sage gemacht worden ist (*W. Grimm* bei *K. O. Müller* a. a. O. S. 121 A. 14; *Suchier, Orion der Jäger,* Progr. Hanau 1859; *Preller* 1, 450). Denn die deutsche Sage hat doch wohl eine religiöse Grundlage; diese kommt namentlich auch in dem vom wilden Jäger unzertrennlichen „wütenden Heere" zum Ausdruck, wovon ja bei Orion gar keine Rede ist. — Von dem Jäger Orion erzählten die Bewohner mancher Landschaften und Inseln Griechenlands; sie stellten sich vor, dafs er unermüdlich das Land durchzogen und das Wild erlegt habe. Nur wenig spielt dabei der Gedanke herein, dafs Orion dadurch — ähnlich einem Herakles oder Theseus — ein Wohlthäter des Landes geworden sei.

Zugleich galt er aber auch als Riese von gewaltiger Kraft. Ähnlich dem Meergotte Poseidon, der in einer Version sein Vater ist, durchschreitet er das Meer, türmt Vorgebirge auf u. dergl. Oder er ist gar dem Samen

dreier Götter entsprossen und in einer Stierhaut erwachsen: ein Beweis, welch wunderbare Vorstellung man von Orions Riesengröfse und -stärke hatte. Daneben trägt er allerdings auch — wie in der chiischen Sage — Züge, die zwar für einen Riesen passen, aber gerade die roheren Seiten eines solchen hervorheben.

Es ist selbstverständlich, dafs diese Vorstellungen aus irgend einer Wurzel ihre Entstehung genommen haben. Sehr wahrscheinlich haben z. B. religiöse Gedanken dabei mitgewirkt. Vielleicht ist es auch kein Zufall, dafs Orion wie in der Sage, so auch als Sternbild von besonderer Gröfse ist. Aber es ist unmöglich, den Ursprung der einzelnen Vorstellungen nachzuweisen.

Schliefslich sei noch darauf hingewiesen, dafs, obgleich das Sternbild Orion und der Sagenheld schon früh unterschiedene Wesen sind, dennoch jenes auch auf die Sagenbildung gelegentlich eingewirkt hat. Hierher gehört vornehmlich die Sage von Orions Tod durch den Skorpion. Wenn sie jenem angeblich hesiodischen astronomischen Lehrgedicht zugewiesen worden ist, so spricht dafür auch die Thatsache, dafs gerade dieser Sternmythus eine gewisse astronomische Gelehrsamkeit voraussetzt. Dadurch unterscheidet sich die Sage von den übrigen Orionsagen, und demjenigen, der im allgemeinen deren Ableitung von dem Sternbild ablehnt, wird das schwerlich als ein Zufall erscheinen. [Küentzle.]

Orios? (*Ὅριος*?). **1**) Nach *Paus.* 2, 35, 2 gab es in Hermione einen Tempel und ein Kultbild des Apollon *Ὅριος*; den Namen bringt *Pausanias* zögernd mit *ὅρος* zusammen. *Gerhard, Griech. Myth.* 303, 4ª vermutete *Ὥριος*. *Bursian, Quaest. Euboicae* 30 schreibt *Ὄριος* = der auf Bergen Verehrte, vgl. d. Art. Orestes, Anm. zu Sp. 976/7. — **2**) S. Oreios. [Höfer.]

Oripsa (*Ὄριψα· Ἐρινύς Hesych.*). *M. Schmidt* z. d. Stelle vergleicht *Hesych.* s. v. *Ὄρπα· Ἐρινύς*, das er für eine äolische Form von *ἅρπη*, *ἅρπυια* erklärt. Vgl. *Meister, D. griech. Dial.* 1 p. 49 und *Roscher, Kynanthropie* S. 70 Anm. 189ª sowie d. Art. Orpa. [Roscher.]

Orista (?), verderbter Name eines Hirten des Königs Oineus, der am Acheloos zuerst aus Trauben Wein gepresst haben soll, *Mythogr. Lat.* 1, 87 p. 30 *Bode*. Manche wollten Orestes (s. d. nr. 5), Ovista, Uvista lesen; s. *Bode* a. a. O. Ovista steht im *Schol. ad Verg. Georg.* 1, 8 cod. *Leidens.* 135; vgl. *Thilo, Serv. in Verg. Buc. et Ge. comm.* p. III, doch hat *Kremmer, De catal. heurematum* 65, 3 nachgewiesen, dafs Orista aus Ovista verderbt ist, Ovista filius aber ist wieder verderbt aus den Worten *Vergils* a. a. O.: *poculaque inventis Acheloia miscuit uvis*, woran der Scholiast sofort den Namen des Weinerfinders Staphylus schlofs. [Höfer.]

Orites? (*Ὀρείτης*?), Kentaur; s. Bd. 2, Sp. 1074, 14.

Orithallos (*Ὀρίθαλλος*), *Κουρήτων ὁμόφυλος, Ἀβαντίδος ἀστὸς ἀρούρης* (*Nonn. D.* 36, 278), von Deriades erlegt (*Nonn.* 36, 277), von Melisseus gerächt (a. a. O. 279 f.). [Roscher.]

Orkamaneites (*Ὀρκαμανείτης*). Die von *Drexler* Bd. 1 s. v. Horkaios nach *Stark* angeführte Inschrift lautet nach *Μουσ. καὶ βιβλ. τῆς Εὐαγγ. Σχολ.* 1 (1873—75), 71, 23 *Διὶ Ὁρκαμανείτῃ εὐχήν*. Es fragt sich nur, ob man mit den Herausgebern *Ὁρκαμανείτῃ* oder *Ὀρ. κ. τ. λ.* zu lesen hat; auf jeden Fall aber wird man in *Ὀρκαμανείτης* eines der vielen lokalen Epitheta des Zeus zu erkennen haben, dessen erster Bestandteil derselbe sein dürfte, wie in dem Namen des unweit Pessinus gelegenen *Ὀρκάορκοι*; *Strabo* 12, 567. 568. 576. [Höfer.]

Orlagno? (*Ὀρλαγνο*), Kriegsgott auf Münzen des Kanerki, stehend, bärtig, bekleidet, behelmt; auf dem Helm ein Vogel; die R. auf die Lanze gestützt, die L. am Schwert, *Wilson, Ariana antiqua* Taf. 12, 3. *v. Sallet, Die Nachfolger Alexanders d. Grofsen in Baktrien und Indien* 198. *Gardner, The coins of the greek and scythic kings of Baktria and India* 132, 28 pl. 26, 14. *Lassen, Indische Altertumskunde* 2, 843 f. — *G. K. Hoffmann, Abhandl. für die Kunde d. Morgenlandes* 7 (1881), 3, 145 erklärt ihn für den indischen Kriegsgott Bahrām. *P. de Lagarde, Nachricht v. d. Kgl. Gesellsch. d. Wiss. zu Göttingen* 1886, 148 f. *M. Aurel Stein, Zoroastrian deities on indo-scythian coins.* London 1887 (aus *Oriental and Babylonian Record*, Aug. 1887), 5. Nach *Puchstein, Arch. Zeit.* 41 (1883), 99. *Reisen in Kleinasien und Nordsyrien* 282, 1. 335, 4 ist Orlagno (Ordagno) identisch mit dem Verethragna des Avesta und dem spätarsakiden bez. armenischen Wahagn = Herakles, wie Münzen des Overki (*Sallet, Zeitschr. f. Numism.* 6 (1879), 396. 399 Taf. 9, 4) denselben Gott wie Orlagno mit der Legende *Ἡρακιλο* zeigen, ebenso ist er nach *Puchstein* a. a. O. (vgl. *Pauly-Wissowa* s. v. Artagnes) identisch mit dem auf dem Grabdenkmal des Königs Antiochos von Kommagene erwähnten *Ἀρτάγνης Ἡρακλῆς Ἄρης*, *Puchstein* a. a. O. 273, 2 a, 11. 327; vgl. unt. Sp. 1055. Denselben Artagnes erkennt *Puchstein* a. a. O. 282, 1 in dem in Karmanien verehrten Ares, von dem *Strabo* 15, 727 berichtet, dafs er der einzige Gott sei, den die kriegerischen Karmanen, und zwar durch Eselopfer, verehrten. [Höfer.]

Ormenides (*Ὀρμενίδης*), **1**) = Ktesios, *Hom. Od.* 15, 414, s. Ormenos nr. 1. — **2**) = Amyntor, *Hom. Il.* 9, 448. 10, 266. *Strabo* 9, 438. 439, s. Ormenos nr. 5. [Höfer.]

Ormenios (*Ὀρμένιος*), **1**) = Ormenos (s. d. nr. 5). — **2**) einer der Gefährten des Odysseus, die von der Skylla verschlungen wurden, *Schol. Hom. Od.* 12, 257. *Eust.* ad *Hom. Od.* 1721, 8. — **3**) Genosse des Dionysos auf dem Zuge nach Indien, von Deriades getötet, *Nonn. Dionys.* 32, 186. — **4**) Freier der Penelope aus Dulichion, *Apollod. Epit.* 7, 27 (vgl. Ormenos 2). [Höfer.]

Ormenis s. Ormenos nr. 5.

Ormenos (*Ὄρμενος*). **1**) Vater des Ktesios (s. d.), des Königs der Insel Syria, der Grofsvater des Eumaios (s. d.), *Hom. Od.* 15, 414. *Dio Chrys.* or. 15 p. 263 *Dindorf.* — **2**) Freier der Penelope aus Zakynthos, *Apollod. Epit.* 7, 29. — **3**) Troer, von Teukros getötet, *Hom. Il.* 8, 274. — **4**) Troer, von Polypoites erlegt, *Hom. Il.* 12, 187. — **5**) Sohn des Kerphios (? oder Kerkaphos), Heros Eponymos von

Ormenion am pagaseischen Meerbusen, Vater des Amyntor (s. d. nr. 1) und des Euaimon (s. d. nr. 2), *Demetrios von Skepsis* bei *Strabo* 9, 438. *Hom. Il.* 9, 448. 10, 266. *Krates* bei bei *Strabo* 9, 439. Nach *Achaios* (? vgl. *Müller, F. H. G.* 4, 286) bei *Schol. Pind. Ol.* 4, 42 ist Ormenos Sohn des Eurypylos, Vater des Pheres und Grofsvater des Amyntor. Nach dem von *Bergk, Poet. Lyr.* 3⁴, 529 edierten *Scholion* zu *Pind. Ol.* a. a. O. sollen *Hesiod* und *Simonides* die Astydameia, die Tochter des Amyntor, die von Herakles Mutter des Tlepolemos ward, eine Tochter des Ormenos genannt haben. Nun berichtet *Diod.* 4, 37, dafs Herakles um Astydameia, die Tochter des Königs Ormenios, geworben habe. *v. Wilamowitz, Euripides Herakles* 1, 317, 95 hat ebenso wie *Bethe, Quaestiones Diodor. mythogr.* 75, 94 mit Bezug auf *Apollod.* 2, 7, 7 (= *Hypoth. Soph. Trach.* ὡς δὲ εἰς Ὀρμένιον ἧκεν [Herakles], Ἀμύντωρ αὐτὸν ὁ βασιλεὺς . . . οὐκ εἴα διέρχεσθαι) vermutet, dafs *Diodor* aus Flüchtigkeit den Namen des Königs mit dem der Stadt zusammengeworfen und einen Ὀρμένιος, den man beseitigen müsse, geschaffen habe. Aber *Diodors* Bericht wird durch das *Bergk*'sche Scholion gestützt, und bei *Ov. Her.* 9, 50 heifst Astydameia Ormenis nympha, wohl nicht, wie *Pape-Benseler* will, als Enkelin, sondern als Tochter des Ormenos. Die Variation der Namen Ormenos und Ormenios findet ihr Gegenstück in den mit ihnen identischen Namen Armenos (*Strabo* 11, 503. 530. *Antipatros* bei *Steph. Byz.* s. v. Ἀρμενία) und Armenios (*Justin.* 42, 2, 10. 3, 8): Armenos (Armenios) aus der thessalischen Stadt Armenion, die zwischen Pherai und Larissa am See Boibeis lag, zog mit Jason als Argonaut nach Asien und ward Heros Eponymos von Armenien. [Höfer.]

Ormuzd s. Oromasdes.

Ornea (Ὀρνέα), eine Nymphe, nach welcher die Stadt Orneai in Argolis benannt sein sollte, *Eustath.* ad *Hom. Il.* 291, 6. *Phavor.* s. v. Ὀρνειαί; vgl. Orneus u. Ornia. [Stoll.]

Orneates (Ὀρνεάτης), Beiname des Priapos von seinem Kult zu Orneiai; vgl. *Strab.* 382. Ὀρνεαὶ . . . ἱερὸν ἔχουσαι Πριάπου τιμώμενον, ἀφ' ὧν καὶ ὁ τὰ Πριάπεια ποιήσας Εὐφορίων Ὀρνεάτην καλεῖ τὸν θεόν. [Roscher.]

Orneios (Ὄρνειος, Ornëus), ein Kentaur, der aus dem Kampfe mit den Lapithen entfloh, *Ov. Met.* 12, 302; ob. Bd. 2 Sp. 1074, 7. [Stoll.]

Orneus (Ὀρνεύς), attischer Heros, Sohn des Erechtheus (s. d.), Vater des Peteos (s. d.), Grofsvater des Menestheus (s. d. nr. 1), Heros Eponymos von Orneai in Argolis, *Paus.* 2, 25, 6. 10, 35, 5. *Plut. Thes.* 32. *Eust.* ad *Hom. Il.* 291, 6. *Phavorin.* s. v. Ὀρνειαί. *Euseb. Chron.* 2, 50 *Schöne* = *Synkellos* 325, 8 = *Euseb. Chron.* 1, 186. *Toepffer, Att. Genealogie* 257, 5. Auf einer attischen Vase des strengen rotfig. Stiles (Ἐφημ. ἀρχ. 1885 Taf. 12 und danach in diesem Lexikon s. v. Lykos Bd. 2 Sp. 2187/88) ist Orneus inschriftlich bezeugt neben Pallas, Nisos und Lykos dargestellt. [Höfer.]

Ornia (Ὀρνία) nach *Diod.* 4, 72 Tochter des Asopos und der Metope, Schwester des Pelasgos und Ismenos, der Korkyra, Salamis, Aigina, Peirene, Kleone, Thebe, Tanagra, Thespeia, Asopis, Sinope und Chalkis (vgl. *Apollod.* 3, 12, 6, 4 ff. *Paus.* 2, 5, 1 ff. *Preller-Robert, Gr. M.*⁴ 1, 550, 2). Da es sich in diesem Stemma nur um Eponymen von Inseln, Quellen und Städten handelt, so mufs auch Ornia ein Eponym sein. Es liegt nahe in diesem Falle, wenn die Lesart Ὀρνία richtig ist, an das nicht weit vom Asopos gelegene Orneai zu denken und Ὀρνία mit der 'Nymphe' Ornea (s. d.) zu identificieren. [Roscher.]

Ornis (Ὄρνις), Gemahlin des Stymphalos und Mutter der Stymphaliden, jener Jungfrauen, die von Herakles getötet worden sein sollen, weil sie ihn nicht aufnahmen, sondern die Molionen bewirteten, eine Legende zur Erklärung des Namens Στυμφαλίδες ὄρνιθες, *Mnaseas* im *Schol. Apoll. Rhod.* 2, 1052 und bei *Eudocia* 346 g. p. 341. 866 p. 636 *Flach.* [Höfer.]

Ornithos (Ὤρνιθος) s. Oarthros.

Ornytides (Ὀρνυτίδης) = Naubolos (s. d. nr. 2 und Ornytos nr. 3), *Apoll. Rhod.* 1, 207. *Eudocia* 439, p. 355, 11 *Flach.* [Höfer.]

Ornytion (Ὀρνυτίων), 1) Sohn des Sisyphos, Vater des Phokos und des Thoas, *Paus.* 2, 4, 3. 29, 3. 9, 17, 6. Er heifst auch Ornytos (s. d. nr. 2). — 2) Sohn des unter 1 genannten Phokos, *Schol. Hom. Il.* 2, 517 = Ornytos nr. 3. [Höfer.]

Ornytos (Ὄρνυτος), 1) auch Teuthis (Τεῦθις) genannt, Anführer der Arkadier aus der Stadt Teuthis, entzweite sich in Aulis mit Agamemnon und wollte seine Mannen nach Hause zurückführen. Als ihn Athene in der Gestalt des Melas, des Sohnes des Ops, zurückhalten wollte, verwundete er in seinem Zorn die Göttin mit dem Speere am Schenkel und kehrte nach Teuthis zurück. Dort erschien im Traume die Göttin mit verwundetem Schenkel; er selbst ward seit jener Zeit von einer verzehrenden Krankheit, und die Felder von Teuthis von Mifswachs heimgesucht. Um die Göttin zu versöhnen, errichtet man ihr auf Rat des dodonaiischen Orakels eine Bildsäule mit einer Wunde am Schenkel, der mit einer purpurnen Binde umwickelt war, *Paus.* 8, 28, 3. *Polemon* bei *Clem. Alex. Protr.* 31. *Arnob. adv. gent.* 4, 25. *v. Wilamowitz, Hermes* 29 (1894) 244. Vgl. *Fick-Bechtel, Die griech. Personennamen* 431. — 2) Sohn des Sisyphos, *Schol. Hom. Il.* 2, 517. *Skymnos* 487. Er beteiligte sich an den Kämpfen zwischen den Hyampoliten und den opuntischen Lokrern um den Besitz von Daphnus und gründete sich eine Herrschaft, die er seinem Sohne Phokos, dem Eponymos der Phoker übergab, während er mit seinem zweiten Sohne Thoas nach Korinth zurückkehrte, *Schol. Eur. Or.* 1084. S. Ornytion nr. 1. *Müller, Orchom.* 130. — 3) Sohn des Phokos, Vater des Naubolos (s. d. nr. 2), *Apoll. Rhod.* 1, 207 = Ornytion nr. 2. — 4) Genosse des Odysseus, von der Skylla getötet, *Schol. Hom. Od.* 12, 257. — 5) Gefährte des Ioxos (s. d.) bei der Besiedelung Kariens, *Plut. Thes.* 8. — 6) Tyrrhener, von Camilla erlegt, *Verg. Aen.* 11, 677 ff. — 7) Bebryker, *Apoll. Rhod.* 2, 65. — 8) Argiver, *Stat. Theb.* 12, 142. 207. 219. [Höfer.]

Orobios? (Ὀρόβιος?) oder richtiger **Oroibios**

(*Ὀροίβιος*), Kentaur auf der Françoisvase: *C. I. G.* 4, 8185 c), *Heydemann, Mittheilungen aus den Antikensammlungen in Ober- u. Mittelitalien* 84, 11. *Wolters, Arch. Jahrb.* 13 (1898), 22. Vgl. Orosbios. [Höfer.]

Oro(s)bios? (ΟΡΟ'ΡΙΟΣ; vgl. *Ὀρέσβιος*), nach der Lesung *Brunns, Reichels* u. *Weizsäckers, Rhein. Mus.* 1877. S. 374 (vgl. auch *El. H. Meyer, Indogerm. Mythen* 1, 69. 124. 203) einer der Kentauren (s. Bd. 2 Sp. 1037, 67 u. 1073, 17), erwähnt auf der Françoisvase (*W. Vorlegbl.* 1888, III. *C. I. Gr.* 8185^c). Andere lesen wohl richtiger Oroibios od. Orobios (s. d.). [Roscher.]

Orochares (*Ὀροχαρής*), Satyr auf einer Berliner Amphora (abgeb. *Gerhard, Etrusk. campan. Vas.* Taf. 8 f. *Müller-Wieseler, D. d. a. K.* 2, 486), *O. Jahn, Vasenbilder* 24 k. *Heydemann, Satyr- u. Backchennamen* 24. *Furtwängler, Berl. Vasensamml.* 2, 2160 S. 485. *C. I. G.* 4, 7463. — *Braun, Bullet.* 1835, 181 las *Ὀροκρατες*, *Curtius* im *C. I. G.* a. a. O. *χοροχαρής*. [Höfer.]

Orodemniades (*Ὀροδεμνιάδες*) *νύμφαι*, [*καὶ*] *αἱ Μέλιτται· ἀπὸ τοῦ ὄρους καὶ τῶν δεμνίων· ἐπεὶ ἐκεῖ κοιτάζονται· οἱ δὲ ἀπὸ τῶν ὀροδάμνων, οἵ εἰσι κλάδοι*, *Hesych.* und *Phavorin.* s. v. Vgl. d. Art. Melissa nr. 1. [Höfer.]

Orodes (*Ὀρώδης*), ein Kämpfer auf Seiten des Aeneas, in der Schlacht von Mezentius getötet, *Verg. Aen.* 10, 732 ff. [Stoll.]

Oroibios s. Orobios.

Oromasdes. [Ursprünglich *Αὐρομάσδης*?, vgl. *de Lagarde, Abhandlungen* S. 150; *Ὠρομάσδης*: *Inschr. des Nemrud-Dagh* (s. u.); *Diog. Laert., Prooem.* 6; *Plut., De anim. procr. in Tim.* 27 S. 1026 *B*; *Ad princ. inerud.* 30 S. 780 *C* (*e corr.*); *Vit. Alex.* 30; *Damasc., De princip.* 125 S. 322 *Ruelle.* — *Ὡρομάζης*: *Plut., De Is. et Osir.* 46 ff.; *Ps.-Plat., I. Alcibiad.* 122 A — *Ὠρομάζης*: *Plut., Vit. Artax.* 29; *Porph., De Vit. Pyth.* 41. — *Ὠρομάγδης*: *Stobaeus, Anthol.* 11, 33 (aus *Ὠρομάσδης* verdorben?). — *Ὁρμισδάτης*: *Agath.* 2, 24]. Schon in den ältesten Keilinschriften der Achämeniden wird Auramazda als der Schöpfer des Himmels, der Erde und des Menschengeschlechts und als der Beschützer der Könige, denen er Macht verliehen hat, sowie ihrer Herrschaft angerufen. 'Es spricht der König Darius: Dies was ich that, nach dem Willen Auramazdas that ich es allerwegen. Auramazda brachte mir Hilfe, und die übrigen Götter, welche es giebt.' 'Ein grofser Gott ist Auramazda, welcher jenen Himmel schuf, welcher die Erde schuf, welcher den Menschen schuf, welcher dem Menschen die Segensfülle gab, welcher den Darius zum König machte, welcher dem König Darius die Herrschaft übertrug, die grofs, rossereich, menschenreich ist' (*Weifsbach und Bang, Die altpersischen Keilinschriften* 1893 S. 29, 39 passim). In dem dualistischen System des *Avesta* ist Ahura-Mazda das Prinzip des Guten im Gegensatz zu Añgra-Mainyu (Ahriman, s. Arimanius), dem bösen Geiste, und die Geschichte des Weltalls besteht in einem Kampfe zwischen diesen beiden feindlichen Mächten. Er ist der Schöpfer aller niederen Götter und der materiellen Welt, die er durch seine Gesetze in Ordnung hält. Unendlich erhaben über die anderen Götter, die ihm ihr Dasein verdanken, wohnt er seit ewigen Zeiten im reinsten Lichte. Auf ihm beruht alle physische und moralische Reinheit; sein Name bedeutet den 'allwissenden Herrn'; er ist zugleich der Allweise und der Allmächtige. (*Spiegel, Erân. Alterthumskunde* 2, 21 ff.; *Darmesteter, Ormuzd et Ahriman* 1877 S. 20 ff.; *Lehmann* bei *Chantepie de la Saussaye, Lehrb. d. Religionsg.* 2, 172 f. u. s. w.).

Abgesehen von dieser seiner theologischen und moralischen Bedeutung, finden sich im *Avesta* noch Spuren seines ursprünglichen Wesens: die höchste Gottheit der Perser war ebenso wie der griechische Zeus und der italische Iuppiter ursprünglich nichts anderes als der Gott des lichten Himmels. (*Darmesteter* a. a. O. S. 30 ff.) So sagt *Herodot* (1, 131), der älteste Historiker, der von der mazdäischen Religion redet, von der Naturreligion der Perser: *νομίζουσι Διὶ μὲν ἐπὶ τὰ ὑψηλότατα τῶν ὀρέων ἀναβαίνοντες θυσίας ἔρδειν, τὸν κύκλον πάντα τοῦ οὐρανοῦ Δία καλέοντες.*

Das abstrakte Wesen dieser von den Achaemeniden verehrten Gottheit konnte nur durch Symbole bezeichnet werden, und zwar



1) Oromasdes (nach *Perrot-Chipiez, Histoire de l'art dans l'antiquité* Bd. 5 S. 795).

wird O. auf zahlreichen Monumenten durch ein eigentümliches, im wesentlichen von den Babyloniern entlehntes Sinnbild dargestellt (s. Abb. 1): ein Ring, der von zwei ausgebreiteten Flügeln getragen wird und von dem zwei Bandstreifen ausgehen, umgiebt einen bärtigen, die königliche Tiara auf dem Haupte tragenden Mann, dessen Körper in einen fächerartig ausgebreiteten Vogelschwanz ausgeht. In der l. Hand hält er einen zweiten Ring, mit der r. macht er die Gebärde des Segnens (*Goblet d'Alviella, Recherches sur l'histoire du globe ailé hors de l'Égypte* Bruxelles 1888; vgl. *Lajard, Introd. à l'ét. du culte de Mithra* 1847 pl. 1—4).

Ebenso wie *Herodot* verschweigen auch die meisten späteren griechischen Schriftsteller den iranischen Namen des Gottes Ahura-Mazda und sprechen nur vom Zeus der Perser (vgl. die Ausführungen von *Rappe, Z. D. M. G.* 19 p. 47 ff.). Jedoch gebraucht schon der Verfasser des *1. Alcibiades* (a. a. O.) um 374 v. Chr. die Form *Ὠρομάζης*. Aber erst in der alexandrinischen Zeit sucht man das Wesen der höchsten Gottheit des Mazdeismus genauer zu bestimmen, und zwar im ganzen in genauer Übereinstimmung mit dem *Avesta*. Schon *Aristoteles* kennt die Lehre der Magier

von den beiden Prinzipien des Guten und Bösen, von denen das erstere Zeus oder Oromasdes, das letztere Hades oder Arimanios heiſst (*Fr.* 8 *Rose*; vgl. *Diog. Laert., Prooem.* 8; *Plut. de anim. procr. in Tim.* 27, 1026 B.) und sagt, daſs das erste Urwesen das Prinzip des Guten sei (*Metaph. N.* 4 S. 1091^{b}, 10 *τὸ γεννῆσαν πρῶτον ἄριστον τιθέασι καὶ οἱ Μάγοι*). In seiner Schrift über *Isis und Osiris* (c. 46 f.) giebt *Plutarch* (vgl. *Windischmann, Zoroastr. Studien* 279 ff.) eine Darstellung der persischen Religion, zum Teil nach *Theopomp*, worin er den Kampf zwischen Oromasdes, dem Lichtgotte und Schöpfer des Guten, und Arimanios, dem Dämon der Finsternis und dem Vertreter des Bösen und der Thorheit, berichtet (*νομίζουσι οἱ μὲν θεοὺς εἶναι δύο καθάπερ ἀντιτέχνους, τὸν μὲν ἀγαθῶν τὸν δὲ φαύλων δημιουργόν· οἱ δὲ τὸν ἀμείνονα θεόν, τὸν δ' ἕτερον δαίμονα καλοῦσιν ὥσπερ Ζωροάστρης . . . οὗτος ἐκάλει τὸν μὲν Ὡρομάζην τὸν δ' Ἀρειμάνιον· καὶ προσαπεφαίνετο τὸν μὲν ἐοικέναι φωτὶ μάλιστα τῶν αἰσθητῶν* ⟨suppl. *καὶ ἀληθείᾳ τῶν ἀναισθήτων?*⟩, *τὸν δ' ἔμπαλιν σκότῳ καὶ ἀγνοίᾳ*). Dieser Kampf endigt nach altpersischer Lehre mit der Besiegung des Ahriman und Wiederherstellung der Welt in ihrer ursprünglichen Reinheit und Vollkommenheit. *Porphyrios* (a. a. O.) und *Stobaeus* (a. a. O.) stimmen mit der Quelle *Plutarchs* wörtlich in der Behauptung überein, daſs nach Lehre der Magier Oromasdes körperlich dem Lichte, seelisch der Wahrheit vergleichbar sei (*ἐοικέναι τὸ μὲν σῶμα φωτί, τὴν δὲ ψυχὴν ἀληθείᾳ*), was auch von *Agathias* 2, 24 (6. Jahrh.) bestätigt wird. Nach einer anderen Theorie, welche *Eudemos v. Rhodos* (b. *Damasc.* a. a. O.) vertritt, wären beide, Oromasdes und Arimanios, der gute Gott und der böse Dämon oder das Licht und die Finsternis, aus einem einzigen Urwesen, dem Raume (*Τόπος*) oder der Zeit (*Χρόνος*) hervorgegangen. Nach dieser Lehre steht also am Anfange der Dinge die unendliche Zeit (Zervan-Akarana); wir kennen sie genauer nur aus arabischer Überlieferung, obwohl sie sehr alt ist (*Spiegel* a. a. O. p. 176 ff.; *Darmesteter* a. a. O. p. 314 ff.; vgl. meine *Mon. relat. au culte de Mithra* 1 p. 19 f.).

Abgesehen von diesen Nachrichten läſst sich aus den griechischen Schriftstellern nur wenig für die Kenntnis des Wesens und Kultes des Ahura-Mazda entnehmen. Wir hören nur, daſs er ebenso wie in den Achaemenideninschriften der 'groſse Gott' heiſst (*μέγας*: *Plut., Vit. Artax.* 29; *Ad princ. iner.* 30; *μέγιστος*: *Stobaeus* a. a. O.; vgl. *Xen. Cyrop.* 5, 1, 29 *Ζεῦ μέγιστε*; *Pseudo-Callisth.* 1, 40 *Δία τὸν μέγιστον*) und daſs er die Könige an die Spitze des Reiches gestellt hat, dem er Schutz gewährt (*Arrian* 4, 20, 3; *Plut., Vit. Alex.* 30; *Vita Themist.* 27; vgl. im allgemeinen *Rappe, Z. D. M. G.* 19, 52).

Schon früh muſs der Kult des Ahura-Mazda nach Babylon verpflanzt sein, wo es eine zahlreiche mazdeische Priesterschaft gab (*Curt.* 5, 1, 22; vgl. *Berosos* bei *Clem. Alex., Protrept.* 5 = *F. H. G.* 2, 508 *frg.* 16). Wahrscheinlich wurde hier der Gott mit Anu, dem chaldäischen Himmelsgotte, identifiziert. Auch konnte er auf semitischem Boden leicht dem semitischen Baʿalschamêm (s. ob. *Meyer* Bd. 1 Sp. 2872 f.) gleichgesetzt werden. In Armenien, wo er ähnlich wie in den persischen Keilinschriften, 'der groſse und starke Aramazd, der Schöpfer des Himmels und der Erden' heiſst, wurde er mit dem altarmenischen Göttervater verschmolzen (*Gelzer, Sitzungsb. Ges. Wiss. Leipzig*



2) Oromasdes thronend und Antiochos I. v. Kommagene (nach *Humann u. Puchstein, Reisen in Kleinasien und Nordsyrien* Taf. XXXIX, 1 = *Cumont, Mithra* p. 188 Fig. 11).

S. 102 f.). In Kappadokien, wo der Name des Ahura-Mazda neuerdings auf einer aramäischen Inschrift aus Arabissos entziffert worden ist (*Clermont-Ganneau, Recueil d'archéol. orient.* 3 [1899], 70) war der iranische Glauben zu einer Art Staatsreligion geworden (*Th. Reinach, Mithridates Eupator* S. 24 der deutsch. Übers., vgl. *Mon. rel. au culte de Mithra* 1 S. 9 f.) Im Pontos waren die Verhältnisse gleichartig. Im Jahre 81 v. Chr. brachte Mithridates nach dem Vorbilde der alten Achaimeniden auf dem Gipfel eines hohen Berges dem persischen Zeus ein groſsartiges Rauchopfer dar (*Appian, Mithr.* 65, vgl. *Th. Reinach* a. a. O. S. 286). Nach einem höchst wahrscheinlich von den

Magiern Kleinasiens entlehnten Mythus bei *Dio Chrysostomos* (36, 39ff.) ist der höchste Gott der ewige Lenker eines Viergespanns, dessen 4 Rosse die 4 Elemente bedeuten, aber der griechische Rhetor verbindet hier die Kosmologie der Stoiker mit orientalischen Vorstellungen (*Mon. Mithra* t. II p. 60). Im 1. Jahrh. nach Chr. endlich befiehlt der König Antiochos v. Kommagene in den von ihm für einen (auf einem Vorsprunge des Taurus errichteten) Tempel gegebenen Kultsatzungen (*Humann und Puchstein, Reisen in Kleinasien und Nordsyrien* 1890 p. 262f.; *Michel, Rec. inscr. grecques* nr. 735) die Götter seiner Vorfahren nach persischem Ritus zu verehren, nämlich Zeus Oromasdes, welcher im Himmel thront (Z. 43 *οὐρανίους Διὸς Ὠρομάσδου θρόνους*), ferner Apollon Mithra und Artagenes Herakles (= Verethraghna). Zugleich mit den Inschriften fand man die Trümmer der Kolossalstatuen dieser Götter und ein leider sehr beschädigtes Basrelief (*Puchstein* t. XXXIX 1 = Fig. 2; vgl. S. 324ff.), worauf der König in Nationaltracht erscheint, wie er dem auf einem Throne sitzenden und in der Linken ein Szepter haltenden Oromasdes die Rechte entgegenstreckt; Eichenlaub und Blitze sind sowohl auf der Rücklehne des Sessels, wie auf dem Mantel des Gottes dargestellt, dessen Tiara mit Sternen geschmückt ist.

Im Anfang der Kaiserzeit wurde der Kult des O. durch die Mithrasmysterien im Occident verbreitet, aber auf keinem einzigen der bisher aufgefundenen Mithrasdenkmäler trägt er seinen iranischen Namen. Er wird seiner ursprünglichen Bedeutung entsprechend (s. ob.) angerufen als *Optimus maximus Caelus aeternus Iupiter* (*C. I. L.* 6, 81) oder noch einfacher als Caelus oder Iuppiter. Sobald sein Charakter als Himmelsgott betont werden soll, wird er entweder durch ein Symbol (d. h. einen Adler mit ausgebreiteten Flügeln, der auf einer gestirnten Himmelskugel sitzt und den Blitz trägt) oder durch die Figur des den Himmelsglobus tragenden Atlas dargestellt. Noch häufiger beschränkt man sich darauf, ihm die Züge des gewöhnlichen römischen Iuppiter und dessen übliche Attribute (Blitz, Szepter und Adler) zu verleihen (*Mon. culte de Mithra* t. I p. 88ff., 137ff.). [Cumont.]

Oromedon? (*Ὠρομέδων*?), Name eines Giganten bei *Propert.* 4, 9, 48; doch hält *M. Mayer, Giganten u. Titanen* 197 (vgl. 62), die Lesart für verderbt statt Eurymedon, was vor ihm schon *Huschke, De Oromedonte, qui circumfertur Gigante* in *Analecta Litteraria* 321—339 ausführlich nachgewiesen hatte. Das *Schol. Theokr.* 7, 45 nennt *Ὠρομέδων* einen *μοιχὸν Ἥρας*· doch ist auch hier Eurymedon zu lesen, dem von *Euphorion* eine Vergewaltigung der Hera zugeschrieben worden war, s. d. Art. Eurymedon 1. — Was das *Schol. Theokr.* a. a. O. sonst noch zur Erklärung von Oromedon anführt — *ὄρος ἐν Κῷ, ἀπὸ Ὠρομέδοντος τοῦ τῆς νήσου βασιλεύσαντος. καὶ Διονύσιος τὸν Πᾶνά φησι παρὰ τὸ μέδειν τῶν ορῶν* (der Scholiast las *Ὀρομέδων*), *ἄλλοι τὸν οὐρανόν, ἄλλοι τὸν ἥλιον ... ὡς βασιλεύοντα τῶν τεσσάρων ὡρῶν τοῦ ἐνιαυτοῦ* (hier las der Scholiast *Ὡρομέδων*) — ist müſsige Erfindung. [Höfer.]

Oron (ΩΡΟΝ) auf Münzen des indoskythischen Königs Overki (nr. 138, 139 bei *Percy Gardner, The Coins of the Greek and Scythic Kings of Bactria and India in the British Museum* London 1886) erklärt *Head, H. N.* p. 710 frageweise für den griechischen Uranos, *Drouin, Rev. num.* 1888 p. 206 für Uranos oder Varuna; vgl. *M. Aurel Stein, Zoroastrian Deities on Indo-Scythian Coins* London 1887 4° p. 12 '*More Zoroastrian in appearance are the similarly obscure and rare types of Overki with the legends* ΟΝΙΑ? (nr. 68—70), ΟΔΙΙΟ (94). ΡΙΟΜ? (108), *and* ϢΡΟΝ (138, 139)'. [Drexler.]

Orontes (*Ὀρόντης*), **1**) Gefährte und Führer der lykischen Schiffe des Aeneas; ging mit seinem Schiff im Sturme unter, *Verg. Aen.* 1, 113. 6, 334. — **2**) Inder, Sohn des Didnasos, ein Heerführer des indischen Königs Deriades im Kriege gegen Dionysos, Gemahl der Protonoe oder Protonoeia, einer Tochter des Deriades, *Nonn. Dion.* 17, 314. 26, 79. 34, 179. 35. 80. Vgl. *Steph. B.* v. *Βλέμυες*. *Et. M.* p. 199, 41. *Eustath.* z. *Dionys. Perieg.* 220. Er war ein gigantischer Mann, 20 Ellen lang, *Nonn. Dion.* 25, 252. 34, 179, ein äuſserst tapferer Krieger und ward endlich von Dionysos selbst verwundet, worauf er sich den Tod gab. Der Fluſs Orontes wälzte ihn in seinen Wogen fort und erhielt nach ihm seinen Namen; *Nonn.* 17, 196—289. 44, 251. Als in der römischen Kaiserzeit das alte Bett des Flusses Orontes durch einen Kanal unterhalb Antiochia trocken gelegt wurde, fand man in demselben einen thönernen Sarg von auſserordentlicher Länge und darin einen Toten, welchen der klarische Gott für den Inder Orontes erklärte, *Paus.* 8, 29, 3. — Nach *Strab.* 16, 750. *Eustath. Dion. Per.* 919 erhielt der Fluſs Orontes seinen Namen nach dem Manne, der ihn zuerst überbrückt hatte. Vgl. *M. Mayer, Gig. u. Tit.* 243ff. 255ff. [Stoll.] — **3**) Gott des gleichnamigen Flusses in Syrien, Sohn des Okeanos und der Tethys, *Hygin. Praef.* 28 *Bunte*, früher Drakon oder Ophites (*Pausan. Damasc. Fr. Hist. Gr.* IV p. 468[a]. *Mayer* a. a. O. 243) oder Typhon genannt (*Strab.* 750. *Eust.* z. *Dionys. Perieg.* 919). Von ihm erzählt *Oppian. Kyn.* 2, 116ff.; vgl. *Schol.* 2, 109 und *Tzetz. Lykophr.* 697, daſs er in Liebe zu der Tochter des Okeanos, der Nymphe Meliboia — gemeint ist wohl die Personifikation der Insel Meliboia, welche die Mündung des Orontes an der Küste Syriens bildet, *Oppian.* a. a. O. *Fest.* — entbrannte und mit seinen Fluten alles überschwemmte, bis ihn Herakles bändigte. Über die Darstellung des Fluſsgottes Orontes in dem Werke des Eutychides und auf Münzen s. d. A. Fluſsgötter Bd. 1 Sp. 1493 Z. 33ff. und auſserdem *Brunn, Gesch. d. griech. Künstler* 1, 412. *Overbeck, Geschichte d. griech. Plastik* 2², 117f. Fig. 92. *Clarac* 4 p. 352 nr. 1906 pl. 767. *Amelung, Führer durch die Antiken in Florenz* Taf. 49 S. 268 nr. 262. *Brunn, Ruinen und Museen Roms* S. 494 nr. 198. *Förster, Jahrb. d. Kais.*

arch. Inst. 12 (1897), 145 ff. *Furtwängler, ebd.* 6 (1891), 113. *Robert, Archaeol. Märchen* 184. *Friederichs-Wolters, Gipsabg.* 1396. *Arch. Anz.* 9 (1894), 79. *Michaelis, Arch. Ztg.* 1866, 256; vgl. jedoch auch *Wieseler ebenda* 570. *Heydemann, Mittheil. aus d. Antikensamml. in Ober- u. Mittelitalien* 78. 10. *Mionnet* 5, 156, 74—77. 157, 83 ff. *Head, Hist. num.* 657. 649. *Babelon, Les rois de Syrie* etc. 213—215 pl. 29, 8—16. *Imhoof-Blumer, Mon. grecqu.* 438, 122. *Griech. Münzen, Abh. d. Münch. Akad.* 1890, 756 nr. 768. 770. *Cohen* 2. 140 *Adrien* 401. *Catal. of greek coins Brit. Mus. Galatia, Cappadocia and Syria* 158 nr. 57 pl. 19, 4, 159 nr. 59. 166 nr. 131 ff. pl. 20, 10, 222 nr. 600 pl. 25, 12 etc. s. d. Index s. v. *Tyche of Antioch.* Orontes auch auf Münzen von Emesa *ebend.* 239 nr. 14; auf Gemmen, *Chabouillet, Catal. général d. camées* 1749—1751. *Toelken* 237 f. nr. 1387. Vgl. auch *E. Curtius, Gesammelte Abhandl.* 1, 508. [Höfer.]

Oropaios od. **Oropeios** (Ὀροπαῖος od. Ὀρόπειος), zweifelhafter Beiname des Apollon. Wie aus dem Scholion zu *Nikand. Ther.* 614 hervorgeht, lasen Einige a. a. O. in dem Verse ἢ ἐν Ἀπόλλων | μαντοσύνας Κοροπαῖος ἐθήκατο καὶ θέμιν ἀνδρῶν nicht *Κοροπαῖος* (s. d.) sondern Ὀρόπειος (γράφεται καὶ Ὀρόπειος· Ὀρόπεια γὰρ πόλις Βοιωτίας[?], ὅπου διασημότατον ἱερὸν Ἀπόλλωνος); vgl. auch *Steph. Byz.* s. v. Κορόπη . . . Νίκανδρος Ὀροπαῖος καὶ Κοροπαῖος Ἀπόλλων. ἀγνοεῖ δὲ ὅτι Ἀμφιαράου ἱερὸν [οὐκ] Ἀπόλλωνός ἐστι . . . βέλτιον δὲ ὑπονοεῖν ὅτι ἡμάρτηται. καὶ γράφεται Ὀροπαῖος. Ὀρόπη γὰρ πόλις Εὐβοίας, ὅπου Ἀπόλλωνος διασημότατον ἱερόν. Da das Orakel des Apollon Koropaios zu Korope in Thessalien durch eine neuerdings gefundene Inschrift über allen Zweifel erhaben und dadurch die Lesart *Κοροπαῖος* bei *Nikander* gesichert ist (s. Art. Koropaios), so bleibt, wenn man nicht die Angaben des *Schol. z. Nik.* und des *Steph. Byz.* a. a. O. für unrichtig halten und annehmen will, dafs sie nur auf Verwechselung von Korope in Thessalien mit Ὠρωπός in Boiotien (in dessen ἱερὸς λιμὴν Delphinion der Ap. Delphinios verehrt worden zu sein scheint; vgl. *Strab.* 403) oder mit einem sonst unbekannten boiotischen Orte Oropeia oder mit einer euböischen [?] Stadt Ὠρωπός (*Steph. Byz.* s. v. *Ammian.* 30, 4, 5) oder Ὀρόπη (= Ὀρόβιαι, wo es ein berühmtes Orakel des Ap. Selinuntios gab; *Strab.* 445. *Bursian, Geogr.* 2, 445, 2) beruhen, nichts anderes übrig als die Annahme, dafs der Apollon Oropeios oder Oropaios von seinen Kulten zu Oropeia in Boiotien und Orope (Orobiai) auf Euboia benannt war. [Roscher.]

Oropos (Ὠρωπός), Sohn des Makedon, Enkel des Lykaon, Eponymos des boiotischen Oropos, *Steph. Byz.* s. v. Doch will *Meineke* z. d. St. *Εὐρωποῦ* statt Ὠρωποῦ (s. Europos) lesen. Nach *Usener, Götternamen* 356 ist Oropos ein alter Gottes- oder Heroenname und bedeutet 'der Späher an der himmlischen Warte'. Auf dem von *Philostr. Imag.* 1, 27 beschriebenen Gemälde mit der Darstellung der Niederfahrt des Amphiaraos bei Oropos (Bd. 1 S. 299 Z. 7 ff.) war die Lokalgottheit oder der Heros Oropos unter Meerfrauen dargestellt, *Friederichs, Die Philostr. Bilder* 145, 148. *Brunn, Die Philostr. Gemälde gegen K. Friederichs vertheidigt* 287. *Overbeck, Heroengallerie* 147. *Welcker, Alte Denkmäler* 2, 175. [Höfer.]

Oros (Ὄρος), Personifikation der Berge (Berggott) wird neben Ποταμός von *Pollux* 4, 102 als tragische Person genannt. Über die Darstellung der Berggötter in der bildenden Kunst s. d. A. Lokalpersonifikationen Bd. 2 Sp. 2112 —2125. [Höfer.]

Oros (Ὦρος). **1**) erster König der Troizenier nach heimischer Sage, nach welcher die Gegend um Troizen den Namen Oraia (die Blühende) erhielt. Seine Tochter Leïs (s. d.) zeugte mit Poseidon den Althepos (s. d.), der nach dem Tode des Oros die Herrschaft empfing. *Pausanias* hält den Namen Oros für ägyptisch. *Paus.* 2, 30, 6. *Preller, Gr. Myth.* 1, 480. *Curtius Pelopynn.* 2, 450. *Murr, Die Pflanzenwelt in der griech. Mythologie* 162. — **2**) Ein Führer der Griechen vor Troja, von Hektor erlegt, *Il.* 11, 303. — **3**) S. Horos. [Stoll.]

Oro(s)bios? s. Orobios u. Oroibios.

Orotal(t) (Ὀροτάλ(τ)), Name eines arabischen Gottes (= Allah?), der mit Dionysos identifiziert wurde: *Herod.* 3, 8 u. *Stein* z. d. St. [Roscher.]

Orpa (Ὄρπα): Ἐρινύς *Hesych.* und *Phavor.* Nach *Meineke, Annal. Alex.* 267 äolische Form für ἅρπη. *M. Mayer, Giganten u. Titanen* 240. 410 = ἅρπυια. Vgl. *Meister, Die griech. Dial.* 1 p. 49. *Roscher, Kynanthropie* S. 70 Anm. 189ª. Vgl. Oripsa unt. Sp. 1063, 1 ff. [Höfer.]

Orphe (Ὀρφη) s. Dion, Lyko, Karya; vgl. *Wide, Lakon. Kulte* 211 f. Die Sage erinnert an die attische Legende, nach der Aglauros (s. d. Bd. 1 Sp. 106, 1 ff.), weil sie dem Hermes den Zutritt zu der von ihm geliebten Herse verweigerte, in einen Stein verwandelt wurde. Vgl. unt. Sp. 1063, 22 f. [Höfer.]

Orpheus (Ὀρφεύς).

I. Die Frage nach der Existenz eines oder mehrerer Sänger des Namens Orpheus.

1) In dem folgenden Artikel sind alle wichtigeren auf O. bezüglichen antiken Angaben, wie dies gar nicht anders möglich, unter einem Lemma zusammengetragen. Das Altertum hat allerdings, um die Ungleichheit der Heimat, der Genealogie, Chronologie oder der Mythen zu erklären oder aus litterarhistorischen Rücksichten eine Vielheit von Sängern dieses Namens angenommen. So unterschied schon *Herodor* zwei O., von denen der eine an der Argonautenfahrt teilnahm (*Schol. Ap. Rhod.* 1, 23). Nach *Eustath. B* 847 p. 359, 16 wird der Sohn des Oiagros von dem um 11 Geschlechter jüngeren O. unterschieden. Am weitesten geht in der Trennung *Suidas*, der 7 Orpheus unterscheidet, eine Sonderung, die allerdings z. T. auf der Aneinanderfügung verschiedenartiger Excerpte, z. T. aber ersichtlich auf dem Bestreben beruht, Verfasser für die sehr ungleichartige Litteratur zu nennen, die später unter dem Namen des O. umlief. Von neueren seien *Klausen*, der (bei *Ersch* und *Gruber* III, 6 22ª und ᵇ) den hieratischen O., die allego-

rische Personifikation der telestischen Gesangsweise von dem mythischen O. unterscheidet, und *Creuzer Symb.* 3[1], 163 ff. genannt, welcher letztere drei verschiedene O. sondert und diese als die Repräsentanten dreier verschiedener Schulen faſst. Alle diese und andere Versuche, mehrere O. zu unterscheiden, sind indessen zweifellos das Produkt grübelnder Gelehrsamkeit und im Altertum nie allgemein anerkannt worden. Auch in der hellenistischen Zeit wird häufig genug ein einziger priesterlicher Sänger O. angenommen, und in der früheren Zeit hat man ebensowenig zwei O. unterschieden, als zwei Dichter Homer.

2) Im Gegenteil erhebt sich die Frage, ob nicht bereits im 5. und 4. Jahrhundert die Geschichtlichkeit auch des einen Orpheus in Frage gestellt wurde. *Herodot* 2, 53 fährt nach seinem berühmten Ausspruch, daſs *Homer* und *Hesiod* die griechische Götterlehre erfunden haben, vielleicht gegen *Hellanikos* polemisierend, fort: *οἱ δὲ πρότερον ποιηταὶ λεγόμενοι τούτων τῶν ἀνδρῶν γενέσθαι ὕστερον, ἔμοιγε δοκέειν, ἐγένοντο τούτων.* Die Beziehung dieser Worte auch auf Orpheus kann, wie dies auch fast allgemein angenommen wird, als beinahe sicher gelten; ausdrücklich genannt wird O. in einem vielbehandelten *Aristoteles*fragment bei *Cic. n. d.* 1, 38. 107. Es handelt sich bei *Cicero* um eine Widerlegung der Theologie *Epikurs,* der aus dem Vorhandensein der Vorstellungen von den Göttern deren Existenz erschlossen hatte. Hiergegen wird eingewendet, daſs die Realität einer Vorstellung nicht die Realität ihres Objektes beweise: *Orpheum poetam docet Aristoteles numquam fuisse et hoc Orphicum carmen Pythagorei ferunt cuiusdam fuisse Cercopis.* An beiden Stellen wird in Abrede gestellt, daſs die oder mehrere unter Orpheus' Namen umlaufende Werke von dem mythischen Orpheus herrühren: diese Auslegung darf mindestens als sehr wahrscheinlich bezeichnet werden; in Übereinstimmung damit gebraucht *Aristoteles* in den Verweisungen auf die orphische Litteratur vorsichtige Wendungen wie *τὰ καλούμενα Ὀρφικά* oder *ἐν τοῖς καλουμένοις Ὀρφέως ἔπεσιν.*

3) Dagegen ist die weitere Auslegung beider Stellen sehr zweifelhaft. Prinzipiell sind vier Deutungen möglich, je nachdem erstens die Existenz des mythischen Orpheus festgehalten wurde oder nicht, und zweitens die Verfasserschaft der unter Orpheus' Namen umlaufenden Schriften einem jüngeren Orpheus oder anderen Dichtern zugeschrieben wurde. Nur über die Behandlung des letzteren Problems erfahren wir etwas aus dem Altertum, doch ist auch dies unsicher. Ein mutmaſslicher Zeitgenosse Ciceros, der Grammatiker *Asklepiades* von Myrlea soll eine Dekaeteris, Argonautika und anderes einem Krotoniaten Orpheus, einem Zeitgenossen des Peisistratos, zugeschrieben haben (*Suid.* Ὀρφ. 5; *v. Wilamowitz, Hom. Unters.* 261, 25); einem Kamarinaier Orpheus wird die *κατάβασις εἰς Ἅιδου* beigelegt. Dem gegenüber bietet ein gelehrtes Verzeichnis, dessen Bruchstücke zerstreut bei *Klem. Alex.* (*Lob. Agl.* 1, 353) und bei *Suid.* Ὀρφ. 6 erhalten sind, verschiedene Namen, darunter z. B. Pythagoras und einzelne seiner Schüler, wie Brontinos und Kerkops, dann aber auch Onomakritos u. aa. Der Ursprung dieses (und des zu ihm gehörigen, ebenfalls bei *Suid.* und auch bei *Klem. Alex.* erhaltenen Sibyllen-) Verzeichnisses ist, da eine Vermutung von *E. Maass de biograph. Graec.* 126 (vgl. *v. Wilamowitz-Möllendorff* ebd. 154) nicht genügend begründet werden kann, unsicher; nach der Analogie ähnlicher Verzeichnisse scheint es etwa im 1. Jahrh. v. Chr. entstanden zu sein. Da unter den Autorennamen der italische und sicilische Orpheus fehlen, so scheint erst *Asklepiades* diese in seinen Quellen wahrscheinlich ohne nähere oder doch mit anderen Angaben erwähnten Männer dazu verwendet zu haben, um den überlieferten Namen Orpheus für den Verfasser von Schriften fest zu halten, deren pythagoreische Tendenz schon früher behauptet war und auch von *Asklepiades* nicht bestritten wurde. Ist diese Vermutung richtig, so fällt dieser jüngere Orpheus für *Aristoteles*, für den dies auch die Worte *Ciceros* sehr nahe legen, und für *Herodot* fort.

4) Das Verzeichnis bei *Klemens* und *Suidas* bietet mehrere Varianten; Gewährsmänner werden aber nur zwei genannt: der Verfasser der *τριαγμοί* (bei *Suidas* ist die Stelle verdorben: *Lobeck Agl.* 1, 384; vgl. dafür *Diog. Laert.* 8, 8), d. h. nach einer antiken Ansicht (*Harpokr.* Ἴων 164, 9 nach der Verbesserung von *Bergk gr. Litt.* 1, 395 A 235, die *Susemihl gr. Litt.* 1, 345, 46 mit Recht billigt), die von *Epigenes* bezweifelt wurde, aber noch in neuerer Zeit von manchen Gelehrten z. B. *Schöll* (*Rh. M.* 22, 1877 S. 158) vertreten worden ist, *Ion* von Chios, der den *Pythagoras* als Fälscher einiger Orphika erkannt zu haben glaubte, und *Ions* Ausleger (*Athen.* 11, 468[c]) *Epigenes.* Wir werden sehen, daſs *Herodot* sich wahrscheinlich dem ersteren anschlieſst; *Aristoteles*, der nach einem mit Unrecht angezweifelten Fragment (1475[a] aus *Philop.* zu *de an.* 1, 5 *'λεγομένοις' εἶπεν, ἐπειδὴ μὴ δοκεῖ Ὀρφέως εἶναι τὰ ἔπη. ὡς καὶ αὐτὸς ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας λέγει. αὐτοῦ μὲν γάρ εἰσι τὰ δόγματα, ταῦτα δέ φησιν Ὀνομάκριτον ἐν ἔπεσι κατατεῖναι*; vgl. *Lobeck Agl.* 1, 348) *Onomakritos* zum Verfasser orphischer Schriften macht, scheint einer im Verzeichnis ohne Gewährsmann angegebenen Hypothese zu folgen.

5) Das andere Problem, die Existenz des mythischen O. wird, wenn wir von den angeführten strittigen Worten *Ciceros* vorläufig absehen, stets in bejahendem Sinne, und zwar auch von denen entschieden, welche die Unechtheit sämtlicher *Orphika* behaupteten; ja es wurde sogar das Nichtvorhandensein echter Schriften des O. als Beweis dafür angesehen, daſs vor dem troischen Krieg die Schrift nicht im Gebrauch gewesen sein könne. Es ist dieser Schluſs allerdings erst spät überliefert (s. z. B. *Cramer anecd. Oxon.* 4, 324, 16), er geht aber wahrscheinlich in alexandrinische Zeit zurück, in der diejenigen, die an der Echtheit der orphischen Schriften festhielten, dem O. die Benutzung der pelasgischen Buchstaben zu-

schrieben (*Diod.* 3, 67 nach *Dion. Skytobrach.*). In noch ältere Zeit liefse sich eine zweite Hypothese verfolgen, die, ohne den mythischen O. zu leugnen, die nachhomerische Entstehungszeit der *Orphika* behauptete, wenn *Herodots* Worte 2, 53 *οἱ δὲ πρότερον ποιηταὶ λεγόμενοι τούτων τῶν ἀνδρῶν γενέσθαι* u. s. w., die höchst wahrscheinlich den mythischen O. einschliefsen, den Schlufs gestatteten, dafs dieser als Verfasser der *Orphika* anerkannt, aber für jünger als *Homer* erklärt werden solle. Diese Auslegung ist notwendig, wenn *Hdt.* sich ganz korrekt ausdrückte, denn da das Subjektsattribut *οἱ πρότερον λεγόμενοι γενέσθαι* offenbar auf eine durch den Namen gekennzeichnete Dichterindividualität geht, so sollte die Aussage sich nicht auf den Verfasser eines dem O. zugeschriebenen Dichtwerkes beziehen. Der Widerspruch mit 2, 81, auf den *Zeller, Phil. d. Gr.* 1^5, 61, 3 hinweist, wäre dann entweder daraus zu erklären, dafs *Hdt.* dort einer andern Quelle folgt, oder aber besser daraus, dafs er 2, 53 nicht an die orphische Schrift denkt, auf die sich 2, 81 bezieht. Indessen ist vielleicht bei *Hdt.* eine so genaue Abwägung des Ausdrucks gar nicht vorauszusetzen; er würde sich nicht unrichtiger als an manchen anderen Stellen ausgedrückt haben, wenn er nur folgendes meinte: Die ältesten G e d i c h t e sind die echthomerischen; andere werden zwar auf noch ältere Verfasser zurückgeführt, stammen aber aus späterer Zeit. Wie dem auch sei, von diesen und überhaupt von allen bekannten antiken Meinungen unterscheidet sich die von *Cicero* referierte Behauptung des *Aristoteles* darin, dafs sie keinesfalls O. als Dichter anerkennt; zweideutig sind *Ciceros* Worte, jenachdem man *poetam* als Apposition oder — was weniger wahrscheinlich ist — als Prädikatsnomen fafst. Im ersteren Fall wird auch geleugnet, dafs der bekannte Dichter Orpheus je existiert habe: so u. a. *Lobeck, Agl.* 1, 349; *Bode, de Orpheo* S. 35 A. 36: *Schoemann op.* 2, 501; im letzteren Fall stellen die Worte zwar in Abrede, dafs der bekannte Orpheus ein Dichter gewesen sei, lassen aber die Möglichkeit anderer Wirksamkeit zu, z. B. der Teilnahme an der Argonautenfahrt, der Stiftung von Mysterien und anderen religiösen Institutionen, ja selbst der Erfindung des Zitherspiels ohne Gesangsbegleitung (Sp. 1114, 25): so z. B. *Tiedemann, Griechenl. erste Philosophen* S. 7; *Giseke, Rh. M.* 8, 1853, 73 f.; *Bernhardy, Grundr.* 2^3, 1 S. 431 u. a., die *Bode* a. a. O. anführt. Für sich betrachtet, begünstigt die *Cicero*stelle ihrem Wortlaut wie ihrem Zusammenhang nach, wie schon bemerkt, eher die erstere Auslegung. Zwar wird die in *Ciceros* Beweisführung gesuchte Dreiteilung der Vorstellungen ohne realen Inhalt [Vorstellungen 1) von Menschen, die waren, aber nicht mehr sind; 2) von Menschen, die nicht waren; 3) von Wesen, die nicht existieren konnten], welche die Frage entscheiden würde, durch die dazwischen gesetzten Glieder unwahrscheinlich; aber auch die Anordnung, die wir voraussetzen müssen, wenn Orpheus nach *Ciceros* Auffassung der aristotelischen Stelle existiert haben soll [1) es giebt Vorstellungen von nicht mehr existierenden Personen; 2) die Vorstellungen stimmen nicht immer mit der Wirklichkeit und sind bisweilen nach untergeschobenen Werken gebildet wie bei Orpheus, dessen erhaltenes Werk vielmehr von *Kerkops* herrührt], ist nicht einwandfrei und hätte bei *Cicero* einen wenig klaren Ausdruck gefunden. Gleichwohl scheint *Cicero*, wenn er nicht ein ihm vorliegendes Zitat mifsverstanden hat, so gefolgert zu haben, denn es ist schwer glaublich, dafs ein der allgemeinen Meinung widerstrebendes Urteil des *Aristoteles* in einer so oft erörterten Frage sonst ganz verloren gehen konnte. Es kommt hinzu, dafs *Aristoteles* an einer Stelle, die ihm nur durch gewaltsame Interpretation entrissen werden kann (*fr.* 9, 1475^a, 42; s. o.), den Orpheus als Urheber der von *Onomakritos* in Verse gebrachten Lehren bezeichnet; denn der Ausweg *Klausens, Orph.* 28, 82, dafs *Aristoteles* 'Orpheus' hier als allegorische Form eines Begriffes gebrauchte, ist ungangbar.

II. Name.

6) D e r N a m e Orpheus lautete dorisch (*Priscian inst.* 6, 92 S. 276, 4 *H.*) *Ὀρφης*; auf einer Metope des delphischen Schatzhauses der Sikyonier ist *ορφας*, bei *Ibyk. fr.* 10^a in den meisten Hss. *ὀνομακλυτονορφη* (oder ähnlich) überliefert; letzteres verbessert *Hertz* in *ὀνομάκλυτον Ὀρφην*, *Bergk* in *ὀνομάκλυτος Ὀρφήν*. — Die Bedeutung war schon im Altertum unklar; daher die thörichten Versuche ihn als *ὡραία φωνή* (resp. *optima vox*: *Fulgent. mit.* 3, 10; *myth. Vatic.* 3, 8, 20) zu erklären; s. *Welcker, Nachtr. zur aisch. Tril.* S. 192 A. 30; 196; *Bode, Orph. poet. Graec. ant.* 54; *hellen. Dichtk.* 1, 119; *Gerhard, Orph.* S. 44 A. 5. Die neuere Forschung verzichtet z. Z. darauf, den Namen aus dem Griechischen zu deuten; noch *Tomaschek, Sitzungsber. Wien. Akad. d. Wiss.* 130, 1893, 52 schlägt eine phrygische Etymologie (*Orbheu, vgl. skr. *ṛbhvan*, 'kunstreich') vor. Über *Kannes* Ableitung aus dem Phoinikischen s. *Creuzer, Symb.* 3^1, 225 f.; *Bode, de Orph.* 55 zu 54, 10. Die vergleichende Mythologie stellt O. gewöhnlich als griechisches Äquivalent, das aber, wie *Tomaschek* a. a. O. m. R. bemerkt, vielmehr *Λαφεύς* lauten müfste, neben *Ṛbhu*; vgl. *Lassen, Zs. f. Kunde d. Morgenl.* 3, 487; *Kuhn, Zs. f. vgl. Sprachf.* 4, 116, welcher ebd. 110 auch das deutsche 'Elbe' [dessen griechische Entsprechung aber korrekt vielmehr *Ἀλφός* lauten müfste] in denselben Zusammenhang bringt; *Kuhn* in *Haupts Zs.* 5, 490; *Noorden, symb. ad compar. mythol.* 27; *Osthoff, quaest. mythol.* 27; *M. Müller, ess.* 1856, 79; *Chips, from a German workshop* 4^2, 519; *Burnouf, leg. Ath.* 133; *Sittl, Gesch. d. griech. Litt.* 1, 21; *Kerbaker, Accad. di arch.* 3. Juli 1891; *Nazzari, riv. di filol.* 21, 1893, 145; *E. Siecke, Liebesgesch. d. Himmels* S. 5 u. a.; modifiziert wird diese Gleichsetzung durch *Laistner, Räts. d. Sph.* 2, 455, der *Ὀρφεύς* für die Koseform von *Ὀρφόμολπος* = *Ὀλφόμολπος* (d. h. 'der einen Alblaich singt') erklärt. Dagegen ist *Ὀρφης* nach *M. Mayer, Gig. und Titanen* 240 das

'Correlat zu "Ορπη d. i. ἀρπυία', wofür *M.* sich auf *Hesych.*, also doch wohl auf die Glossen "Ορπα· Ἐριννύς und "Οριψα· Ἐριννύς beruft. *Curtius Grundz.*[5] 480 stellte den 'mit dem Dunkel des Hades so vertrauten' O. zu ὀρφνός, ὄρφνη, ὀρφναῖος (ἔρεβος). Ähnlich schon *Welcker, Nachtr. z. aisch. Tril.* 192; *Schwenck, Andeut.* 151; *Klausen, Orph.* 9, 16 A. 94, der aber daneben 12^{b} den sehr unwahrscheinlichen Zusammenhang mit ὀρφανός für möglich hält; *Bode, hell. Dichtkunst* 1, 159, der Μελάμπους vergleicht; *O. Ribbeck, Anf. und Entw. des Dionysosk.* S. 20; *Göttling, Op. acad.* 208 ('*quare Orphicorum nomen non ab homine aliquo Orpheo repetendum est sed ab universa ipsa natura horum initiorum, quae colebantur in occulto*); von Neueren *Baumeister, Denkm. d. klassisch. Altert.* 2, 1123^{b}; *Oltramare ét. sur l'épis. d'Aristée* 32; *Maafs, Orph.* 150, 42.

7) Eine griechische Etymologie wird in der That durch die apollinische Weissagerin Orphe, die von *Dionysos* in bakchantische Raserei versetzt wird (*Serv. ecl.* 8, 30), durch den boiotischen Namen Ὀρφώνδας (*Fick-Bechtel, gr. Personennamen*[2] 431) und durch die weissagenden Fische ὀρφοί eines lykischen Apollonheiligtums (*Ail. n. a.* 12, 1; *Polych.* bei *Athen.* 333^{d}) empfohlen; unter diesen Umständen ist die Ableitung von dem vorauszusetzenden ὀρφ- 'finster' immerhin die verhältnismäfsig wahrscheinlichste. Über das Wesen des Orpheus würde übrigens diese Ableitung, selbst wenn sie sicher wäre, nichts lehren, denn wir wissen nicht, in welchem Sinn Orpheus, dessen Name wohl Kurzform ist, zur Finsternis in Verbindung gesetzt war. Wie Eurydike, die aber ursprünglich nicht Orpheus' Gattin gewesen zu sein scheint, vielleicht Hadeskönigin, so könnte O. selbst ursprünglich Gott der Finsternis (so in neuerer Zeit bes. *Wide, Lak. Kult.* 140; 174, 244; 295 f.; *Maafs, Orph.* 150 ff.) gewesen sein, nach dessen Namen ein diesen verehrendes Geschlecht seinen Ahnherrn benannte; aber ebenso gut ist ist denkbar, dafs O. vielmehr der Befreier von der Macht der Finsternis war, oder dafs er den Namen von seinem in der Finsternis geübten Kult (wie Dionysos Nyktelios) empfing, oder weil seine Priester dunkele Gewänder trugen (wie O. selbst bei *Orph. Argon.* 965 ὄρφνινα φάρη zum Opfer anlegt), oder aus irgend einem uns unerfindlichen Grunde. Es ist auch keineswegs sicher, wie namentlich *Maafs, Orph.* 127 ff. behauptet, dafs es überhaupt neben dem mythischen Religionsstifter und Sänger einen älteren Gott Orpheus gegeben habe, noch weniger, dafs auf jenen Züge dieses vorausgesetzten Gottes übergegangen sind: nicht alle Helden der Legenden heifsen nach Göttern, und wenn sie es thun, sind sie nicht immer mit ihren göttlichen Vorbildern vermischt worden.

8) Dafs O. irgendwo, vielleicht in Smyrna, einen Kult als Gott hatte, scheint allerdings *Konon f.* 45 zu sagen τέμενος αὐτῷ περιείρξαντες, ὃ τέως μὲν ἡρῷον ἦν, ὕστερον δ' ἐξενίκησεν ἱερὸν εἶναι· θυσίαις τε γὰρ καὶ ὅσοις ἄλλοις θεοὶ τιμῶνται γεραίρεται; *Tert. de an.* 2 nennt unter zahlreichen vergötterten oder heroisierten Philosophen den O., *Aug. c. d.* 18, 14 schränkt den Satz, dafs die heidnischen Theologen nicht vergöttert wurden, durch die Bemerkung ein *quamvis Orpheum nescio quomodo infernis sacris vel potius sacrilegiis praeficere soleat civitas impiorum; Cic. d. n.* 3, 18, 45 sagt dagegen von O. und Rhesos: *hi dii non sunt, quia nusquam coluntur:* eine Behauptung, die allerdings für Rhesos in der älteren Zeit nicht zutreffend ist und deshalb von *Knapp, Orpheusdarstellung.* 8 auch für O. verworfen wird, die aber doch für diesen richtig sein kann, wenn *Tertull.* a. a. O. von Heroenehren (vgl. *Ath.* 14, 32 S. 632^{c}; *Lamprid. Alex. Sever.* 29) und *August.* a. a. O. von Privatmysterien spricht. Bezeugt ist staatlicher Kult des O. nirgends: das *numen Virg. georg.* 4, 453 ist, wie sich aus 532 ergiebt, das der Nymphen, nicht, wie einige antike Erklärer und neuerdings *Maafs, Orph.* 152 A. 44 meinen, O. selbst; die *inferiae* ebd. 545 müssen daher auch Totenopfer bezeichnen.

III. Zeit.

9) Die Zeit des Orpheus war wie die aller anderen Heroen ursprünglich nur relativ fixiert; auch später noch, als die überlieferten Zeitverhältnisse zu chronologischen Systemen zusammengestellt waren, hat man sich oft begnügt, die Zeitdifferenz zu anderen Gestalten oder Begebenheiten des Mythos festzustellen. Da sehr verschiedene Heroen und heroische Begebenheiten zeitlich mit O. verglichen, und nicht allein ihr Abstand von O., sondern auch ihr gegenseitiges Verhältnis oft sehr verschieden angesetzt werden, so ergiebt sich eine ganz unübersehbare Reihe von Kombinationen; zwischen 1400—1000 giebt es vielleicht keine γενεά, die für O. nicht entweder durch antike Zeugnisse direkt überliefert oder doch aus ihnen durch Berechnung erschlossen werden könnte, wenn die einzelnen Angaben auf die verschiedenen überlieferten chronologischen Systeme bezogen würden. Diefe absoluten Ansätze kommen indessen für die Mythologie nur insofern in Betracht, als manchmal das Verständnis einer relativen Angabe von dem System abhängt, dem der Autor oder seine Quelle folgt; wir begnügen uns, die überlieferten Angaben geordnet nach den Begebenheiten und Personen, mit denen unser Sänger in zeitliche Beziehung gesetzt wird, vorzulegen; von selbst wird sich dann beim Überblick die so verwirrende Masse in eine kleine Anzahl von Gruppen sondern, die sich dann wiederum auf zwei oder drei wirkliche Überlieferungen zurückführen lassen. — Am wichtigsten ist O.' chronologisches Verhältnis zum troischen Krieg. Dies war gegeben, seitdem O. in den Argonautenkreis aufgenommen war, denn die Fahrt nach Aia ist bekanntlich schon *H* 468, *Y* 747 so festgestellt worden, dafs für die spätere chronologische Forschung nur ein geringer Spielraum blieb. Auf die Teilnahme des O. am Argonautenzug gehen zurück folgende Ansätze:

1) Eine γενεά vor den *Τρωικά: Tatian*

adv. Graec. 156; 158 *Otto* = 6, 886. 41 (83) *Migne;* danach *Euseb. praep. ev.* 10, 11. 17f. *Hein.*

2) Zwei γενεαί vor den Τρωικά: *Suid.* Ὀ. 4.

3) 80 Jahre vor den Τρωικά: *Euseb. can.* 754 (752; 749.)

4) 100 Jahre vor den Τρωικά: *Tzetz. Chil.* 12, 180 (abgedruckt *F.H.G.* 2, 10, 10). Diese Angabe soll nach *Rohde, Rh. M.* 36, 1881, 564 eigentlich besagen, dafs O. in der 3. γενεά vor Trojas Fall lebte, da der erste Krieg um Theben eine γενεά später und nur eine γενεά vor den troischen Ereignissen stattgefunden haben solle. — Ebenfalls auf das durch O.' Argonautenfahrt gebotene Zeitverhältnis des O. zu den Troika gehen diejenigen Angaben zurück, die ihn zu einem Zeitgenossen des thebanischen (*Diod.* 3, 67, 2 nach *Dion. Skytobrach.?* s. *Bethe quaest. Diod. mythogr.* 8; *Tatian* und *Euseb.* a. a. O., vgl. *Klem. strom.* 1, 21, 103 S. 381 *Po.*) oder idaiischen Herakles und des Minos (*Ephor. F. H. G.* 1, 253, 65 = *Diod.* 5, 64; *Cramer, anecd. Paris.* 2, 194. 16) machen (über das Verhältnis dieser Angabe zu *Tz.* s. *Ew. Meier, Quaest. Argon.* S. 16); und auch *Euseb. pr. ev.* 10, 4, 3 *H.* (πρῶτον γοῦν ἁπάντων Ὀρφέα, εἶτα δὲ Λίνον κἄπειτα Μουσαῖον ἀμφὶ τὰ Τρωικὰ γενομένους ἢ μικρῷ πρόσθεν ἠκμακέναι φασίν; vgl. *canon.* 754 [752. 744]) und *Aug. c. d.* 18, 14 stehen damit nicht in Widerspruch.

10) Daneben findet sich aber auch die abweichende Angabe, dafs O. unter Kekrops II. (*Klem. Alex. str.* 1, 21, 103 S. 381 *Po.*), d. h. fünf oder sechs Geschlechter oder unter Erechtheus 190 Jahre vor dem troischen Krieg seine Gedichte veröffentlichte (*marm. Par. l.* 25). Es beruht hier der Name des O. allerdings nur auf einer von *Boeckh, C.I.G.* 2, 326; *Müller, F. H. G.* 1, 564f. u. a. m. gebilligten Vermutung *Chandlers,* aber diese wird nicht nur durch die unten zu besprechenden Datierungen, die O. mit *Musaios* und *Eumolpos* verbinden, sondern mehr noch durch die Titel der dem ausgefallenen Sänger zugeschriebenen Schriften so gut wie sicher gestellt. Nach *Wellmann, de Istro Callim.* 60a. 59 schöpft der Verf. des Marm. Par. aus *Andron,* verwechselt aber die beiden Eumolpos. Noch weiter hinauf rückt den O. die Angabe, dafs er 11 Geschlechter vor den troischen Ereignissen lebte (*Suid.* Ὀρφ. 6, wahrscheinlich nach *Hellanikos,* s. u.). Hiermit läfst sich die Angabe christlicher Schriftsteller (z. B. *Cramer, anecd. Paris.* 2, 259, 22), die ihn kurz vor S i m s o n setzen, vereinigen.

Umgekehrt wird O. in den *Lithika,* die oft auf den troischen Krieg anspielen, offenbar kurz nach diesem oder ihm gleichzeitig angesetzt. Ebenfalls in die γενεά der troischen Helden scheint O. in einer Notiz gerückt zu werden, die von *Diod.* 3, 67 und wohl schon von seinem Gewährsmann *Dionysios Lederarm* mit einer etwas anderen (s. o.) verbunden ist. O. wird, wenn der Text richtig überliefert ist, Zeitgenosse des Thymoites, des Enkels des Laomedon, also des Vetters des Hektor. (Durch die paläographisch leichte, aber doch sehr unsichere Änderung γεγονότος für γεγονότα würde O. um 2 γενεαί hinaufgerückt werden.) **Der Weg, auf dem man zu diesem fast verschollenen Ansatz gelangt ist, läfst sich nicht mehr feststellen; das zeigt, wie viel daran** fehlt, dafs sämtliche Mythen von O. in der Überlieferung erhalten sind. Denn höchst wahrscheinlich auf einem verschollenen Mythos, nicht etwa auf einem willkürlichen chronologischen Einfall beruhen diese Angaben. Es ist auch schwerlich ein Zufall, dafs O. bei *Diodor* einem Vetter des Hektor gleichzeitig ist, in den *Lithika* aber dem Theiodamas, den *Demetrios, Moschos'* Sohn, in seiner *Hypothesis* zu einem Sohn des Priamos, also zu Hektors Bruder macht. Dies scheint darauf zu verweisen, dafs der verschollene Mythos dem troischen Kreis angehörte. Nun ist aber Theiodamas der Priamide eine Entlehnung aus einer lydischen Sagenform des troischen Krieges. Als die lydischen Könige an die Küste von Kios vordrangen, haben ihre Hofdichter mit Hylas (*Gruppe, Hdb.* 319. 1 u. Sp. 1093, 8 ff.) auch dessen Vater Theiodamas nach Lydien versetzt; der troische Bundesgenosse Dresaios, den Neaira mit Theiodamos am Sipylos zeugt (*Qu. Sm.* 1, 291f.), ist wenigstens ursprünglich gewifs der Sohn dieses Theiodamas gewesen. Geht demnach, wie es in der That wahrscheinlich ist, das in den *Lithika* vorausgesetzte gemeinsame Heliosopfer des Theiodamas und O. auf eine Überlieferung des 6. Jahrhunderts zurück, so hat diese vermutlich die alte Ansetzung befolgt, die O. zum Argonauten machte. Es mufs also eine andere Überlieferung sein, um derentwillen Theiodamas zum Sohn des Priamos gemacht ist. Die Untersuchung kann hier um so weniger mitgeteilt werden, da sie zu keinem sicheren Ergebnis führt; wenigstens das Ergebnis will ich aber als subjektive Vermutung aussprechen, dafs die alexandrinische Dichtung hier wie öfters aus einer jungionischen Dichtung schöpft, und dafs ein ionischer Dichter des 5. Jahrhunderts O. auf den Trümmern Trojas mit *Homer* und vielleicht schon mit Thymoites zusammenführte. — Noch weiter herab als dieser wahrscheinlich alexandrinische Ansatz, bis nach dem Untergang des athenischen Königreiches, wird O. von *Iohann. Antiochenus F. H. G.* 4, 547, 13; 548, 14; *Suid.* Ὀρφ. 2 gerückt; s. u.

11) Eine Reihe von Synchronismen ergab sich aus dem Bestreben, O. mit a n d e r e n m y t h i s c h e n S ä n g e r n in einen womöglich auch genealogischen Zusammenhang zu bringen. Ein grofser Teil der antiken Überlieferung nennt O. den ältesten Dichter, während andere (*Paus.* 9, 27, 2; über die Quelle s. *Kalkmann Paus. d. P.* 207 und bes. 237) allerdings O l e n noch höher hinaufrückten und z. B. den L i n o s zum Urgrofsvater (s. d. Stammtaf. unt. Sp. 1075 6), zum Lehrer (*Diod.* 3, 67, 2; *Suid.* Ὀρφ. 6) oder doch zum älteren Bruder (*Asklep.* τραγῳδ. bei *Schol. Eur. Rh.* 895 Καλλιόπῃ γὰρ τὸν Ἀπόλλωνα μιχθέντα γεννῆσαι Λίνον τὸν πρεσβύτατον καὶ τρεῖς μετ' ἐκεῖνον Ὑμέναιον, Ἰάλεμον, Ὀρφέα; vgl. *Pind. fr.* *139; *Bergk*[4]; *Apd. bibl.* 1, 3, 2, 1 = 1, 14 *W.*) des O. (der dann

nach *Welcker, gr. Göttl.* 3, 233. 19 Repräsentant des bakchischen Trauergesangs in schwarzer Amtstracht ist) oder den Thamyris zu seinem Grofsvater (*Schol.* zu *Tz. all. Hom. cod. Paris.* 2705 abgedr. *F. H. G.* 2, 10, 10; *Cramer, anecd. Oxon.* 3, 376) machten. Bei *Nikom. Ger. harm. ench.* 2, 29 *Meib.* (Sp. 1114, 55) sind Thamyris und Linos Schüler des O. Linos spricht in dem gleichnamigen Stück des *Alexis* (*Athen.* 4, 57 S. 164c) zu seinem Schüler Herakles auch von O., doch beweist dies nichts für dessen Alter, da die Rede voller komischer Anachronismen ist. In der angeblichen Grabinschrift bei *Alkid. Od.* 24 S. 672, 11 *Bekk.* ist O. Lehrer des Herakles in der Schreibekunst.

12) Den Musaios läfst den O. die rhapsodische Theogonie (Sp. 1142, 2) sowie ein orphisierendes Gedicht anreden (*Iustin. coh.* 15; *Klem. coh.* 7. 74 S. 63 *Po.; Aristobul.* bei *Eus. pr. ev.* 13, 12; *fr.* 4—6 *Abel*), dessen wahrscheinlich im peisistrateischen Athen entstandene Grundform schon *Platon* (*rep.* 2, 7. 364e; vgl. *Gruppe, rhaps. Theog. Phil. Jbb. Suppl.* 17, 1890, S. 713) las. Anreden an Musaios finden sich auch *Orph. Arg.* 308; 858 u. s. w. in der εὐχὴ πρὸς Μουσαῖον, *fr.* 25 *Ab.* und im '*Krater*' *fr.* 159 *Ab.*—*Förster, Raub und Rückk. d. Pers.* 41 schliefst aus *Orph. Arg.* 1195 nicht unwahrscheinlich, dafs auch das Lied von dem Raube der Kore an Musaios gerichtet war. Als Zeitgenossen des Musaios scheint O. auch *Ail. v. h.* 14. 21 zu nennen. Später heifst O. des Musaios Vater (so wahrscheinlich *Damastes,* wie sich aus der Vergleichung der *F. H. G.* 2, 66, 10 zusammengestellten Zeugnisse ergiebt; *Diod.* 4. 24; *Justin. coh.* 15 [6 S. 270 *Migne*]; einen Zweifel dagegen scheint *Serv. Virg. Aen.* 6, 667 anzudeuten) oder Lehrer. Letzteres sagt *Tatian adv. Graec.* 41 (6 S. 896 *Migne*; die Behandlung der Stelle bei *Kalkmann, Rh. M.* 42, 1887, 509 fördert nicht) an einer Stelle, die in der bekannten Weise der älteren Kirchenväter das im Verhältnis zu den biblischen Quellen junge Alter der hellenischen Dichter nachweisen will. Moses, sagt er, ist nicht allein älter als *Homer*, sondern auch als dessen Vorgänger Linos, Philammon, Thamyris, Amphion, Musaios, Orpheus, Demodokos, Phemios u. s. w. In der Begründung heifst es dann dem Sinne nach, Amphion und Linos hätten zwei Geschlechter, Orpheus und Herakles ein Geschlecht vor den troischen Ereignissen gelebt, Musaios aber sei der Schüler des O. gewesen. Auch abgesehen von den anderen dies bezeugenden Schriftstellern (*Serv.* a. a. O.; *Suid.* Μουσαῖος a, s. jedoch u.) kann an der Richtigkeit dieser auch schon von *Euseb. praep. ev.* 10, 11, 17f. gelesenen Lesart dem Zusammenhang nach kein Zweifel sein, obgleich die (von *Euseb.* übrigens berichtigte) Reihenfolge Amphion, Musaios, O. auffällt. Aber bei *Klemens* (*strom.* 1, 21, 131 S. 397 *Po.*) ist umgekehrt überliefert, dafs O. Schüler des Musaios war. *Klemens* hat bekanntlich die ganze Darlegung *Tatians* geplündert, aber der Satz, dafs die *Orphika* eine Fälschung des *Onomakritos* seien, hat ihn veranlafst, in einer ihm und *Suid.* Ὀρφ. 6 vorliegenden Quelle ein Verzeichnis der wirklichen Verfasser pseudoorphischer Schriften nachzulesen. Zunächst fragt sich, ob aus diesem oder aus einer Textverderbnis bei *Tatian* die Worte *Μουσαίου μαθητής* stamme. Sie haben bei *Suid.* eine Entsprechung, zwar nicht in dem Lemma Ὀρφ. 6, aber im Lemma *Μουσ.* a, wo zu den Worten *μαθητὴς Ὀρφέως* hinzugefügt wird *μᾶλλον δὲ πρεσβύτερος· ἤκμαζε γὰρ κατὰ τὸν δεύτερον Κέκροπα.* Nicht allein die erste dieser beiden Angaben stimmt dazu, dafs O. bei *Klemens* Musaios' Schüler ist, sondern auch die zweite steht in Einklang mit *Klem. strom.* 1, 21 S. 381 *Po.* Leider ist nicht erweislich, dafs diese Angaben bei *Suid. Μουσαῖος* a mit denen bei *Suid.* Ὀρφ. 6 zusammenhängen, wo eine ganz andere Datierung vorangestellt ist. Schon die Vorfrage bleibt also zur Zeit unentschieden. Hinsichtlich der Angabe selbst sind drei Möglichkeiten zu unterscheiden: 1) *Klemens* fand die Angabe von dem O. als Musaios' Schüler in einer Quelle; 2) er fand in einer Quelle, dafs O. jünger gewesen sei als Musaios, und drehte daher willkürlich die Angabe *Tatians*, der ihn zum Lehrer des Musaios gemacht hatte, um; 3) es liegt ein einfacher Irrtum a) des *Klemens* selbst oder b) eines seiner Abschreiber vor. Auch über diese Frage ist ein sicheres Urteil z. Z. nicht möglich. Von den drei Lösungen ist 1) am wenigsten wahrscheinlich, weil die Angabe des *Klemens* in der gesamten Litteratur isoliert steht, obgleich gerade hier von *Klemens*' Quellen sich manche andere Spuren erhalten haben. Am einfachsten ist natürlich die Lösung 3), welche daher auch gewöhnlich bevorzugt wird; für 3a) hat sich u. a. *Rohde, Rh. M.* 36, 1881, 385 A. 1, für 3b) *Potter* entschieden. Widerlegen läfst sich das nicht, aber es wäre doch auffällig, wenn hier der Zufall eines Schreibfehlers eine Überlieferung hergestellt hätte, die, ohne freilich selbst wieder vorzukommen, mit manchen anderen Angaben sich passend kombinieren läfst. Hier kommt aufser *Suid. Μουσ.* a auch noch die parische *Marmorchronik* in Betracht, wo (v. 27) Eumolpos, der unmittelbar hinter O. angesetzt wird, Sohn des Musaios heifst. Allerdings läfst sich diese Datierung kaum mit der in allem übrigen abweichenden des *Klemens* zusammenstellen, der ausdrücklich (1, 21, 103 S. 381 *Po.*) Musaios und O. hinter Eumolpos auftreten läfst und zwar konsequenter Weise nicht unter Erechtheus, der als Gegner des Eumolpos zugleich dessen Zeit bestimmte, sondern wie *Suid. Μουσαῖος* unter dessen Nachfolger Kekrops II. (diese letztere Differenz bleibt bestehen, auch wenn die andere durch die Annahme, dafs *Klemens* und die *Marmorchronik* nicht denselben Eumolpos meinen, beseitigt wird). — Ferner stimmt die umstrittene Angabe des *Klemens* zu der behaupteten Abhängigkeit des O. von Moses (vgl. *Klem. Alex. strom.* 5, 12, 79 S. 692 *Po.*, 585 *ed.* 1688; *Io. Antioch. F. H. G.* 4, 547, 13; 548, 14; s. dagegen *Lobeck, Aglaoph.* 353), insofern, als Moses nach einer zuerst bei *Artapanos* bezeugten, durch *Alex. Polyh.* (*F. H. G.* 3, 221; vgl. darüber

Freudenthal, hell. Stud. 1, 2, 153 ff.) vermittelten Ansicht dem griechischen *Musaios* entspricht. Gerade von der betreffenden Schrift des *Polyhistors* scheint *Klem.* (*str.* 1, 130 S. 396 *Po.*), der auch den *Artapanos* selbst zitiert (ebd. 1, 154 S. 413 *Po.*), Kunde zu haben. Es stehen also neben der angefochtenen Notiz des *Klemens* mehrere Parallelüberlieferungen, die entweder direkt aussprachen oder doch zu dem Schlusse nötigten, daſs O. jünger sei als Musaios. Nun erscheint es allerdings nach heutigen Begriffen als eine arge Willkürlichkeit und Kritiklosigkeit, wenn *Klemens* auf diese Nachricht hin den O. aus einem Lehrer zu einem Schüler des Musaios machte, ohne irgendwie den Versuch zu unternehmen, die sonstigen Widersprüche dieser Überlieferung mit der von ihm befolgten auszugleichen; indessen würde dies Verfahren nur im Einklang mit dem stehen, was die Analyse seiner Quellen an vielen anderen Stellen ergiebt. Es erscheint daher diese Lösung der mehr wegen ihrer prinzipiellen als wegen ihrer unmittelbaren Bedeutung wichtigen Frage als die verhältnismäſsig wahrscheinlichste. — Eumolpos, der öfters Musaios' Sohn oder Vater heiſst (1, 1403), scheint als Schüler des O. *Ov. Pont.* 3, 3, 41 anzunehmen. — Mit Terpandros endlich wird O. durch die Überlieferung in Verbindung gesetzt, daſs dieser seine Leier erbte (vgl. *Nikom.* von *Geras. harm. ench.* 2 p. 29 *Meib.*: *ἐκβληθῆναι δὲ εἰς Ἄντισσαν πόλιν τῆς Λέσβου ⟨τὴν λύραν⟩· εὑρόντας δὲ ἁλιέας ἐνεγκεῖν τὴν λύραν πρὸς Τέρπανδρον· τὸν δὲ κομίσαι εἰς Αἴγυπτον· εὑρόντα δὲ αὐτὸν ἐκπονήσαιτα ἐπιδεῖξαι τοῖς ἐν Αἰγύπτῳ ἱερεῦσιν, ὡς αὐτὸν πρωθευρετὴν γεγενημένον.* *Alexander* der Vielwisser sagt (*F. H. G.* 3, 233, 52) *ἐζηλωκέναι δὲ τὸν Τέρπανδρον Ὁμήρου μὲν τὰ ἔπη, Ὀρφέως δὲ τὰ μέλη*; vgl. *Riese, Phil. Jbb.* 115, 1877, 229.

13) Auf ähnliche Weise O. mit Homer zu verbinden, legte die Sage von dem nach dem Melesfluſs schwimmenden Haupt des Sängers (*Konon* 45 f., s. u. § 99) nahe; überliefert ist es nicht. Fast allgemein aber wurde der thrakische Sänger für älter als Homer gehalten, was gegeben war, wenn man den ersteren an der Argonautenfahrt theilnehmen lieſs; man nahm daher, soweit man nicht die orphischen Schriften für interpoliert hielt, bei Übereinstimmungen von Versen des Orpheus und Homeros letzteren für den Nachahmer; vgl. *Justin. coh.* 17 (6, 274 *Migne*); *Klem. Alex.* 5, 14, 117 S. 718 *Po.* [604 c *ed.* 1688]. 6, 2, 5 S. 738 *Po.* u. a. (Wenn *Sextus Empir. adv. mathem.* 1, 204 S. 645, 25 *Bekker* dies Altersverhältnis als die Ansicht 'einiger' bezeichnet, so scheint er allerdings eine abweichende Ansetzung, wie sie *Herodot* 2, 53 [Sp. 1061, 6] andeutet, vor Augen gehabt zu haben.) Dieselbe Ansicht über das zeitliche Verhältnis der beiden Dichter liegt einem Stammbaum zu Grunde, der O. zum Ahnherrn des Homer machte, indem er zwischen ihnen neun Glieder einschob: vgl. auſser den unten § 18 zu erwähnenden Zeugnissen *Proklos* (*Schol. A.* S. 1 bei *Bekker* = *Westermann, biogr.* 25, 17), der sich auf *Hellanikos, Pherekydes* und *Damastes* beruft. Dieser letztere führte allerdings nach *F. H. G.* 2, 66, 10 Homer vielmehr, wie auch *Gorgias* (*Prokl.* a. a. O.), auf Musaios zurück, was zwar mit der Ableitung des Homer von O. sich vereinigen läſst, wenn *Damastes*, wie viele andere, den Musaios zum Sohn des O. machte (*Welcker, Cycl.* 1, 149) aber auch in diesem Falle nicht zu dem Stemma stimmt, das statt des Musaios vielmehr andere Namen bietet. *Sengebusch, Jahrbb. für Phil.* 67, 1853, 385 f., dem sich *Rohde, Rh. M.* 36, 1881, 384 anschlieſst, folgert daraus: 'Es ist demnach die Nennung des *Damastes* in der Vita C *Ἑλλάνικος δὲ καὶ Δαμάστης καὶ Φερεκύδης* ein reines Versehen, wie sie sich in den *vitis Homericis* ja in den Namen und Zahlen öfters zeigen.' Noch weiter geht *Göttling, Hesiod*[3] S. XII, der das ganze Zeugnis des *Proklos* in Frage stellt, weil es sich in einem Punkte als irrtümlich herausgestellt hat. Hierüber wird später ausführlich zu handeln sein (§ 18); vorläufig genügt es hervorzuheben, daſs *Proklos*' Ansetzung vortrefflich zu anderen Angaben über *Pherekydes* (vgl. über die Argonautenfahrt unten § 92 ff.) und namentlich, wie *Rohde, Rh. M.* 36, 1881, 384 A. 4 (vgl. 387 A. 1) mit Berufung auf das *Certamen Homeri et Hesiodi* Z. 18 *Rz.* zeigt, über *Hellanikos* stimmt, und daſs demnach hinsichtlich der letzteren beiden Schriftsteller nicht der mindeste Grund vorliegt, die Angabe des *Proklos* zu verwerfen.

14) Auf diesem Stammbaum, der demnach sicher in das 5., sehr wahrscheinlich aber, wie wir sehen werden, bis ins 6. Jahrh. hinaufreicht, beruhen verschiedene Ansetzungen des O. *Pherekydes* und *Hellanikos* scheinen Homer zum Zeitgenossen der von ihm geschilderten Begebenheiten gemacht und demnach O. elf Generationen vor den troischen Krieg gesetzt zu haben; wahrscheinlich mit Recht vermutet *Rohde* a. a. O. 394, daſs die o. Sp. 1065, 50 angeführte Angabe des *Suid.* Ὀρφ. 6 *γέγονε δὲ πρὸ ια̅ γενεῶν τῶν Τρωικῶν* mit unserem Stemma zusammenhänge. Dagegen hat *Ephoros*, der ebenfalls diesen Stammbaum benutzte (*F. H. G.* 1, 277. 164; der Zusammenhang ist zuerst von *Welcker, ep. Cycl.* 1, 148 bemerkt), den Ausgangspunkt von O. genommen; indem er die zuerst durch die Teilnahme an der Argonautenfahrt gegebene Ansetzung des thrakischen Sängers in die zweite Generation vor Trojas Eroberung annahm, wurde er dazu geführt, Homer in die achte Generation nach diesem Ereignis zu rücken. Dies ist eine sehr wahrscheinliche Kombination *Rohdes*. Ob die Quelle der § 9 angeführten Angabe des *Klemens Alex.* 1, 21, 103 S. 381 *Po.*, der O. 5–6 Generationen vor Trojas Fall setzt, Homer etwa ebenso lange nach demselben leben lieſs, also ebenfalls auf diesem Stammbaum fuſste, ist nicht ganz sicher. Empfohlen wird die Annahme dadurch, daſs derselbe *Klemens* dem *Tatian* die ungefähr dazu passende Ansetzung des *Philochoros F. H. G.* 1, 392. 52 ff. entnommen hat, daſs Homer 180 Jahre nach Troja lebte; es ist aber keineswegs sicher, daſs *Philochoros*

das Alter des O. 11 Generationen vorher ansetzte. Die beiden Ansätze scheinen auch auf verschiedenem Wege gewonnen: der des *Philochoros*, der Homer zum Argiver machte, durch den behaupteten Synchronismus eines argivischen Ereignisses mit dem Leben des Homer; der des *Klemens* wie der ihm nahestehende der parischen *Marmorchronik* durch die in der orphischen Litteratur gegebene Gleichzeitigkeit des Musaios und Orpheus. Ob *Klemens'* Quelle den Stammbaum kannte, ist demnach zweifelhaft; dafs es auch Datierungen des O. gab, die von diesem Stemma absahen, scheint sich aus einigen Spuren zu ergeben. Bestimmt ausgesprochen ist eine solche Ansetzung allerdings erst in einem Scholion zu *Tzetz. alleg. Hom.* (*Welcker, ep. Cycl.* 1, 193, 294; *Cramer anecd. Oxon.* 3, 376; vgl. *F. H. G.* 2, 10, 10 s. o. § 11). Hier wird Homers Lehrer Pronapidas in die dritte, Homer in die vierte, Orpheus in die zweite Generation nach Kadmos, Thamyras aber Kadmos gleichzeitig gesetzt. Hierzu stimmt — nicht was O.' Verhältnis zu Kadmos, aber doch was sein Verhältnis zu Homer anbetrifft — eine andere bereits erwähnte von *Müller, F. H. G.* 2, 10, 10 ebenfalls abgedruckte Stelle der *Chiliaden.* Hier setzt *Tzetzes*, sich auf den Kyklographen *Dionysios* und ebenfalls auf *Diodoros* berufend, Homer eine Generation hinter O., diesen aber seltsamer Weise 100 Jahre vor Troja (o. § 9). Diese Stellen, die von grofser prinzipieller Wichtigkeit für die mythographische Forschung sind, werden viel umstritten, und ihre Kritik ist in der That nicht leicht. *Diodor* macht, nachdem er 3, 66 erklärt hat, dem *Dionysios* τῷ συνταξαμένῳ τὰς παλαιὰς μυϑοποιίας also wahrscheinlich dem 'Lederarm' folgen zu wollen, ebd. 67 O. mit Herakles und Thamyras zu einem Schüler des Linos; auch Homers Lehrer Pronapidas wird neben O. genannt, ohne dafs die Gleichzeitigkeit beider behauptet würde. Ob die Stelle wirklich aus *Dionysios* stammt oder, wie namentlich *v. Wilamowitz-Möllendorff* bei *Bethe, quaest. Diod.* 26. 32 (vgl. S. 75f.) vermutet hat, von *Diod.* aus anderer Quelle in den *Dionysios*auszug eingeschoben ist, kann hier unerörtert bleiben; jedenfalls konnte selbst ein weit aufmerksamerer Leser als *Tzetzes* die Notiz dem *Dionysios* zuschreiben. So vermutet denn *Rohde, Rh. M.* 36, 1881, 565, der den *Dionysios Skytobrachion* noch mit dem Kyklographen für identisch hält, dafs *Tzetzes' Diodor*zitat eben auf diese Stelle gehe und dafs der Byzantiner willkürlich *Diodors* Thamyras durch Pronapidas ersetzt habe. Unmöglich ist dies, auch wenn wir die Identität der beiden Dionysios aufgeben, nicht; *Tzetzes* könnte sie verwechselt haben. Aber es ist nicht das einzig Mögliche; es wäre z. B. denkbar, wie schon in den *F. H. G.* a. a. O. vermutet wurde, dafs *Tzetzes* aufser unserer Stelle auch eine des verlorenen sechsten Buches, in dem *Diodor* ausführlich über Orpheus handelte, gelesen hat und dafs *Diodor* hier, dem Kyklographen *Dionysios* folgend, teilweis anders erzählte als 3, 67, wo ihm der *Skytobrachion* oder eine andere Quelle vorlag. So mifslich es nun ist, dafs diese Frage unbeantwortet bleibt, so scheint sich doch so viel mit Sicherheit zu ergeben, dafs nach einer chronologischen Hypothese schon in der späteren Alexandrinerzeit Orpheus und Homer nur durch eine Generation getrennt waren; selbst *Rohde* macht a. a. O. S. 565 das Zugeständnis, dafs *Tzetzes* den Sinn des *Dionysios* im wesentlichen richtig rekonstruiert zu haben scheine. Offenbar beruht der ganze Ansatz darauf, dafs man die vermutete Gleichzeitigkeit des Homeros mit den von ihm geschilderten Begebenheiten mit der durch die Argonautensage gegebenen Datierung des Orpheus vereinigte. Es ist möglich, dafs noch andere Grammatiker, die Homer in die Zeit des troischen Krieges setzten, z. B. *Krates*, zwischen ihm und O. nur 1—2 Generationen annahmen; erweisen läfst sich dies jedoch nicht.

15) So verwirrend nun die Mannigfaltigkeit dieser Ansätze erscheint, so ordnen sie sich doch, wie bereits bemerkt, in leicht zu unterscheidende Gruppen. O. wird angesetzt

A) vor Trojas Fall:

1) 11 Geschlechter: *Pherekydes, Hellanikos.*

2) 6—5 γενεαί: *Philochor.?*, *Marm. Par.*, *Klem. Alex.*

3) 3—0 γενεαί: *Dionys. Skytobr.?*, der *Kyklograph?*, *Tatian* und seine Ausschreiber, *Tzetz.* u. a.

B) nach Trojas Fall: *Herod.*, *Lithika* u. a.

Abgesehen von dem herodoteischen, der wahrscheinlich nur auf litterarhistorischen Erwägungen beruht, stellen sich alle diese Ansätze nur als verschiedene Schlüsse aus den drei oder vielleicht vier unabhängigen mythischen Überlieferungen dar, welche einen Anhalt für eine chronologische Datierung boten. Diese Anhaltspunkte sind

1) O.' Teilnahme am Argonautenzug;

2) O.' Stellung in der Ahnentafel des Homeros.

3) O.' Verhältnis zu Musaios und Eumolpos. Dazu kommt vielleicht

4) eine Überlieferung, die O. mit Theiodamas zusammenbrachte.

Von diesen Überlieferungen liefs sich nr. 4 weder mit 3 noch mit 2 noch mit 1 vereinigen; das ist wohl auch der Grund, dafs diese Ansetzung fast verschollen ist. Aber auch nr. 2 erschien als widersprechend mit 1 und 3, so lange man Homer den troischen Ereignissen nahe rückte. Die ältere Zeit hat daher nr. 1 und 3 fallen gelassen, wogegen man später entweder 2 preisgab oder aber das Zeitalter Homers beträchtlich herabrückte. — Endlich führte das Streben, 1 (also die Ansetzung kurz vor den Troika) mit 2 (dem Stemma des *Hellanikos*) zu vereinigen, dazu, dem O. ein ungewöhnlich langes Leben von 8 oder gar 11 Generationen (*Suid.* Ὀρφ. 6) zuzuschreiben oder zwei O. anzunehmen, welche 11 Geschlechter von einander getrennt gewesen seien (*Eustath. B* 847 p. 359, 16).

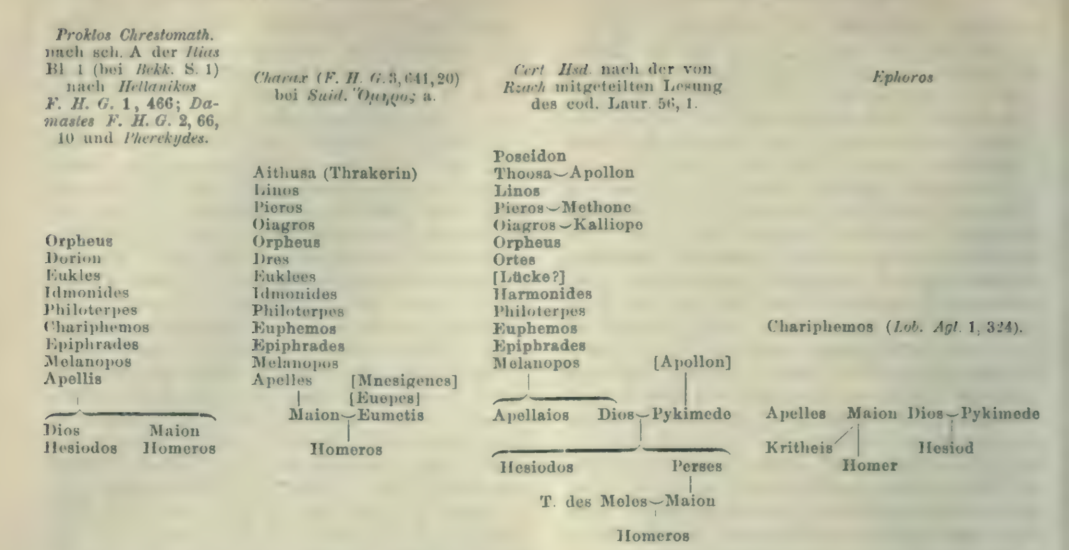
16) Ganz verschieden von der Frage nach dem Zeitalter, in welches O. gesetzt wurde, ist natürlich die Frage, wann die Vorstellung von ihm entstand. *Lobeck, Agl.* 1, 255—329

versucht ausführlich zu erweisen, daſs der ganzen älteren Poesie nicht allein der Name O., sondern auch die wichtigsten der später dem O. zugeschriebenen Institutionen unbekannt seien, und folgert daraus (S. 317): *Orphicae fabulae telam, quae tota iisdem quasi staminibus constat, non a Proselenis philosophis textam, sed uno fortasse et altero post Homerum seculo coeptam et paullo ante Onomacritum absolutam esse.* Diese Art der Schluſsfolgerung *ex silentio* unterliegt indessen, obwohl sie z. Z. allgemein angewendet wird, schweren Bedenken. Das homerische Epos bietet weder absichtlich noch unabsichtlich ein vollständiges Bild der Zeit seiner Entstehung, das heroische Leben erscheint vielmehr nach bestimmten, sicher wohlerwogenen künstlerischen Prinzipien idealisiert und stilisiert. Gerade das Fehlen der Mystik in ihm scheint auf einem feinen Stilgefühl der Rhapsoden zu beruhen, die empfanden, daſs das Heroische dem Mystischen widerstreitet. Nach der Ansicht des Verfassers dieses Artikels setzt das Epos die wichtigsten später in den Mysterien gelehrten und dargestellten Dogmen und Mythen voraus, die Heldensage entnahm einen groſsen Teil ihres Stoffes aus denjenigen Mythenkreisen, die dem späteren Mysterienkult angehören. Auch die Gestalt des mythischen Sängers O. kann unter diesen Umständen sehr wohl zur Zeit des Epos ausgebildet gewesen sein, und wir werden uns in der That überzeugen, daſs die Ilias und Odyssee denjenigen Kultus, welchem O. zuerst angehört zu haben scheint, vollkommen kennen.

IV. Geschlecht.

17) Nach der ganz überwiegenden Überlieferung ist O. der Sohn des Oiagros (*Pind.* bei *Schol. Eur. Rhes.* 892 = *fr.* 139 *B*⁴; *Platon conv.* 7, 129d; *Apoll. Rhod.* 1, 23, danach *Hyg. f.* 14; *Apollod. bibl.* 1, 3, 2 (1, 14); *Diod.* 3, 65 und 4, 25; *marm. Par.* 25 = 14; *Luk. astrol.* 10; *Klem. Alex. coh.* 7, 74 S. 63 *Po.* 48c *ed.* 1688; *Nonn. Dion.* 13. 430; *Cyrill. c. Iul.* 1 p. 25 = *Migne* 76, 542; *Max. Tyr.* 37, 6 S. 209 *Reiske; Ov. Ib.* 480 u. a. a.). *Οἰαγρίδης* (fem. *Οἰαγρίς*), *Oeagrius* ist daher namentlich bei späteren Dichtern gewöhnliche Bezeichnung für O. und alles was mit ihm zusammenhängt (z. B. *Nik. ther.* 462; *Ov. Metam.* 2, 219; *Sil. Ital. Pun.* 5, 463; *Mosch. id.* 3, 17 nennt die Musen *κῶραι Οἰαγρίδες*). Auch hinsichtlich seiner Mutter, der Muse Kalliope (die nach *Himer. or.* 13, 4; *Iambl. v. Pyth.* 146 zugleich seine Lehrerin ist) ist die Überlieferung ziemlich einhellig; öfters wird sie allein genannt (z. B. *Damagetas, Anth. Pal.* 7, 9, 2; *Iulian. orat.* 7 p. 216 D). Statt der Kalliope sollen einige (*Schol. Apoll. Rhod.* 1, 23) Polymnia als Mutter des O. genannt haben. Rationalisten, die an dem göttlichen Ursprung Anstoſs nahmen, machten O.' Mutter Kalliope zu einer Tochter des Pieros (*Paus.* 9, 30, 4), der sonst O. Groſsvater von väterlicher Seite, als Vater des Oiagros von Methone, heiſst (im *Certamen;* vgl. das Stemma des *Charax* und § 18). Ausnahmsweise wird eine Tochter des Thamyris, Menippe, als Mutter des O. bezeichnet (*Tzetz. alleg. Hom. cod. Parisin.* 2705, abgedruckt *F. H. G.* 2, 10, 10; *Cramer, anecd. Oxon.* 3, 376; vgl. *Chil.* 1, 12, 305). Umgekehrt gaben andere dem O. einen Gott, den Apollon, zum Vater. Das erste Zeugnis hierfür soll *Pind. Pyth.* 4, 176 sein, wo die Worte *ἐξ Ἀπόλλωνος φορμιγκτὰς ἀοιδᾶν πατήρ* in den Scholien (313 *Boeckh*) und noch jetzt gewöhnlich, aber mit Unrecht und im Widerspruch gegen *Pindar* selbst (*fr.* 139 *B*⁴), so gedeutet werden, als solle Apollon Vater des O. genannt werden (*Ἀπόλλωνος τὸν Ὀρφέα φησὶν εἶναι, ὃν καὶ αὐτὸς ὁ Πίνδαρος καὶ ἄλλοι Οἰάγρου λέγουσιν*). Die richtige Erklärung geben andere Scholien (*Ammonios*): *ὥσπερ οὖν ἐκ Διὸς λέγουσιν εἶναι τοὺς βασιλέας οὐχ ὅτι γόνοι εἰσὶ τοῦ Διὸς, ἀλλ' ὅτι τὸ βασιλεύειν ἐκ Διὸς ἔχουσιν, οὕτως ἐξ Ἀπόλλωνος φορμικτὴν αὐτὸν εἶπεν.* Später wird in einem Orakel bei *Menaichmos* von Sikyon (*Schol. Pind. P.* 4, 313) O. Sohn des Apollon, und zwar [*Asklepiades, schol. Ap. Rhod.* 1, 23 *F. H. G.* 3, 303, 8; vgl. *Apollod. bibl.* 1, 3, 2 (1, 14)] von der Kalliope genannt. — Aber gerade die Durchsichtigkeit dieser Genealogieen läſst sie als verdächtig erscheinen; auch sind sie jung, auſser der Ableitung des O. von Kalliope, die in *Platon* vorliegenden orphischen Gedichten vorgekommen zu sein scheint (*rep.* 2, 7 S. 364 E.). Nicht ganz sicher deutbar ist der Name Oiagros; *Nonnos* läſst ihn dem Bakchos nach Indien folgen, was darauf beruhen kann, daſs Oiagros im thrakischen Bakchoskult vorkam, aus welchem er auch leicht dem O. als Vater gegeben werden konnte, möglicherweise ist er aber eine Erfindung jüngerer *Dionysiaka.* Ebenso zweifelhaft ist die Notiz von einem Sänger Oiagros bei *Ael. v. h.* 14. 21. Daſs der Name aus einem thrakischen Fluſsnamen (*Serv. Georg.* 4, 524) entlehnt ist, ist auch abgesehen von der sehr ungewissen Beglaubigung dieses letzteren (Sp. 1088, 18ff.) nicht wahrscheinlich. *Maaſs, Orph.* 154 deutet Oiagros als den 'einsamen Jäger'. Ist dies, wie es scheint, richtig, so dürfte der Name mit dem Kult des Dionysos Zagreus zusammenhängen (Sp. 1112, 53).

18) Am Schlusse dieses Verzeichnisses der verschiedenen Angaben über das Geschlecht des O. müssen wir auf die in mehreren Fassungen erhaltene, O. mit Hesiodos und Homer verknüpfende Geschlechtstafel zurückkommen, die schon hinsichtlich ihrer Chronologie besprochen, aber auch wegen der in ihr auftretenden Namen von hoher Wichtigkeit ist. Vor der Ansicht fast aller Neueren, welche diese Überlieferungsmasse nur auf ihren litterarhistorischen Wert geprüft und ihr deshalb, durch so viele Enttäuschungen gewarnt, schlieſslich jede Bedeutung abgesprochen haben, hätte schon das Alter dieser Namentafel bewahren sollen, welche — wenigstens in ihrem zweiten Teile — im 5. Jahrhundert weithin anerkannt war, wahrscheinlich aber groſsenteils bis hoch in das 6. Jahrhundert hinaufgerückt werden muſs, da sie sich in ihren ursprünglichen Teilen gänzlich unberührt von den Neuerungen des peisistrateischen Athen zeigt.



Nach der jetzt herrschenden Ansicht geben diese Verzeichnisse eine einzige Liste, jede mit verschiedenen Fehlern, die man demnach durch Vergleichung der verschiedenen Überlieferungen emendieren zu können glaubt. So soll *Proklos* nach *Rohde, Rh. M.* 36, 1881, 387 Dorion willkürlich aus Dres, umgekehrt *Charax* und der *Agon* Euphemos aus Chariphemos verändert haben. Die Namen Thoosa, Ortes, Harmonides im *Agon* werden von dessen Herausgebern, denen sich *Greve* (o. Bd. 2 S. 2055) anschliefst, in Aithusa, Dres, Idmonides oder (*Nietzsche* und *Rzach*) Iadmonides, Apelles verändert; Perses als Vater des Maion durch Apelles ersetzt; *Damastes*, der nur in dem Fall Homer von O. abgeleitet haben kann, wenn er den Musaios zum Sohne des O. machte (s. *F. H. G.* 2, 66, 10), wird demnach konsequenterweise aus der Reihe derer, die diese Liste boten, durch die Annahme gestrichen, dafs *Proklos* willkürlich ihn zu *Pherekydes* und *Hellanikos* gestellt habe. Ganz anders urteilt über diesen letzteren Fall und demnach über die ganze Liste *Welcker, ep. Cycl.* 1, 149, der in den verschiedenen Namen des Sohnes des O. gleichberechtigte Stammüberlieferungen sieht: Dorion soll auf die Dorier, Dres = Threx auf die Thraker und Ortes = Otrys auf die Odrysen gehen. Dies ist allerdings sehr gewaltsam und unwahrscheinlich. Aber andererseits müssen doch auch diejenigen, welche in diesen Verzeichnissen nur eine einzige Überlieferung erkennen, gewaltsam sich an Namen vergreifen, die nicht allein an sich unbedenklich, sondern z. T. auch durch andere Nachrichten gestützt sind. Dafs gerade beim Sohn des O., bei dem sich am leichtesten eine verschiedene Überlieferung begreift, die Hauptdifferenz sich zeigt, ist schwerlich blofser Zufall, es ist keineswegs wunderbar, dafs thrakische Fürstenhäuser, um ihren Ursprung auf den berühmten Sänger ihrer Heimat zurückzuführen, ihre Ahnherren für Söhne desselben ausgaben, und dafs somit aufser Musaios auch verschiedene Barbaren an diese Stelle des Stammbaumes gesetzt sind: vielleicht zugleich ein Zeichen, dafs hier die Fuge zweier ursprünglich gesonderter Stammtafeln, einer des Homer und einer des Orpheus, vorliegt. Von den beiden Namen der Mutter des Linos ist Aithusa *(Charax)* als Tochter des Poseidon, der im *Agon* Vater des Linos heifst, auch sonst bezeugt (o. Bd. 1 Sp. 201); aber auch Thoosa (*Agon*) führt, wie *Maafs, Orph.* 154 hervorhebt, einen für die Tochter des Meergotts passenden Namen und hat an der glnam. Tochter des Phorkyn, der Geliebten des Poseidon (*Od. α.* 71 ff.) ein passendes Anlogon. *Damastes* auf einen Irrtum des *Proklos* zurückzuführen, ist deshalb misslich, weil unter der Voraussetzung, dafs Musaios der Sohn des O. war, die Angabe, dafs Homer der zehnte Nachkomme des Musaios sei, genau zu *Hellanikos* stimmt, der 11 Geschlechter zwischen Homer und Orpheus setzt. Nun ist freilich auch so die Angabe des *Proklos* nicht ganz richtig; aber sein Irrtum ist doch viel begreiflicher, wenn er oder sein Gewährsmann es unterliefs, eine Differenz hinsichtlich des Orpheussohnes hervorzuheben, als wenn er den ganzen Stammbaum willkürlich dem *Damastes* zugeschoben hätte. Unter diesen Umständen ist, wenngleich nicht sicher, so doch wahrscheinlich, dafs die alte Liste später aus anderen unabhängigen Überlieferungen interpoliert worden ist; es sind demnach verschiedene Nebenüberlieferungen von dem gemeinsamen Stammbaum zu sondern, welcher letztere freilich aufserdem auch durch Abschreibefehler entstellt sein kann.

19) In dieser Stammtafel weist Aithusa nach den eng verbundenen und benachbarten Heiligtümern von Anthedon und Hyrie; vgl. die glnam. Tochter Poseidons und Alkyones, die Schwester des Anthes und Hyrieus (o. B. 1 Sp. 201). Aithusa heifst Thrakerin, aber eben in Anthedon und Hyrie nannte sich wahrscheinlich ein den Dionysos verehrendes Geschlecht Thraker. Aithusas Sohn Linos treffen wir auf dem

Helikon wieder, dessen Musenheiligtum nach anthedonischem Muster angelegt ist. Eben auf dem Helikon trifft Linos (o. B. 2 Sp. 2055) lokal mit dem Musensohn Orpheus (u. Sp. 1095, 58) und mit Hesiodos zusammen; auch die Musenamme Eupheme ward dort verehrt, eine Hypostase derselben Gottheit, nach der Euphemos von Hyrie (o. B. 1 Sp. 1407) und in unserm Stemma der glnam. Nachkomme des O. heifst. Die Stammtafel vereinigt also Namen, die in einem sehr eng umschriebenen boiotischen Kultkreis zusammenstanden. Aber in Boiotien, wo wir zwar noch den Personennamen Ὀρφώνδας finden, wo aber sonst O. fast vergessen ist, ist sie schwerlich entstanden, sondern an einer der zahlreichen, wahrscheinlich durch die euboiischen Kolonialstaaten gegründeten Filialen der boiotischen Heiligtümer. Dios nennt die Stammtafel den Vater des Hesiodos: das ist schwerlich, wie z. B. *Lobeck, Agl.* 326; *Rohde, Rh. M.* 36, 1881, 398; *Crusius, Philol.* 54, 1895, 733 meinen, aus ἐκή 297 δῖον γένος herauskonstruiert; im makedonischen Dion, dessen Flufs Helikon heifst, erzählte man von O. Nach Makedonien weisen in der Genealogie auch Pieros und Methone (vgl. *Μέθωνα τὸν Ὀρφέως πρόγονον Plut. qu. Gr.* 11, wo *Dümmler, Delph.* 20 mit *Wyttenb.* statt πρόγονον liest ἀπόγονον). Die Poseidonstochter Thoosa gehört wohl nicht nach der Chalkidike (so *Maafs, Orph.* 154), sondern eher, wie die glnam. Gattin des Meergottes, in den Sagenkreis von Maroneia, das von Anthedon und Hyrie filiiert ist (u. Sp. 1087, 10 ff.) und wo man auch von Orpheus erzählte. Der zweite Teil der Stammtafel, von Euklees abwärts, führt nach Kleinasien. Melanopos ist als kymaiischer Dichter bekannt (*Paus.* 5, 7, 8); den kymaiischen Ursprung des Hesiodos bezeugt bekanntlich ἐκή 636; Chariphemos ist nach *Bode, hell. Dichtk.* 1, 253; *Maafs, Orph.* 153 A. 46 eine kymaiische Variante für Euphemos, da sie sich auch bei dem Kymaier *Ephoros* findet, der übrigens aufser Dios auch Apelles und Maion zu Kymaiern macht. Diese Beziehung der Orpheusvorfahren zu Kulten der thrakischen, der Homervorfahren zu Überlieferungen der ionischen Griechenstädte wäre nicht gut erklärlich, wenn diese Geschlechtstafeln freie litterarhistorische Erfindungen wären; wahrscheinlich sind zwei wirkliche Stammbäume von Aoidenfamilien benutzt. Aber selbst ihre Vereinigung ist, obgleich sie wahrscheinlich auf verschiedene Weise vollzogen wurde, nicht ganz willkürlich gewesen. — Mit Homer traf Orpheus wahrscheinlich in einem verschollenen Musenkult am Meles bei Smyrna zusammen (u. § 30; *Gruppe, Hdb.* 292). Kymaier sollten Smyrna begründet haben (*Hom. ep.* 4, 3 ff.): diese schwerlich alexandrinische Überlieferung wirft ein helles Licht auf die hervorgehobenen kymaiischen Namen des wahrscheinlich in Smyrna entstandenen Stammbaums.

Wir werden daher über diese Sagenmasse wesentlich anders urteilen, als ihr neuester Bearbeiter, *O. Crusius, Philol.* 54, 1895, 730 ff., welcher meint, dafs litterargeschichtliche Dichtungen sich in sehr alter Zeit an bestehende Epen angelehnt haben; in ihrem ältesten Kern wenigstens sind sie von diesen unabhängig aus echter mythischer Überlieferung, aus den Ahnentafeln griechischer Geschlechter in den ionischen und thrakischen Kolonialstädten geschöpft, 'litterargeschichtlich' wurden sie erst nachträglich, als sie mit den Verfassern bestimmter Epen verknüpft worden waren.

V. Nationalität des Orpheus.

20) Orpheus als Thraker. Fast das gesamte Altertum bezeichnet O. als Thraker; die Macht dieser Überlieferung spricht sich hauptsächlich darin aus, dafs sämtliche Kultusstätten, welche aufserhalb Thrakiens den O. in ihre Legenden und Gründungsgeschichten verwoben, diese mit der thrakischen Herkunft auszugleichen bemüht gewesen sind: die erst hellenistische Annahme thrakischer Niederlassungen in Pierien (*Str.* 471, wogegen z. B. *Ξ* 226 Thrakien und Pierien scheidet) beruht wahrscheinlich hauptsächlich auf dem Bestreben, die Orpheussage von Leibethra und Dion in Pierien mit der anerkannten thrakischen Herkunft des O. auszugleichen. Die Frage, wie O. Thraker geworden, kann natürlich von der nach der gleichen Herleitung des Thamyris (*B* 595), Eumolpos (noch nicht *hymn. Hom.* 5, 475), Musaios u. s. w. nicht gänzlich geschieden und daher an dieser Stelle nur eben berührt werden. Schon die Alten (z. B. *Str.* 10, 3, 16 S. 470) erinnerten, dafs die Thraker, bei denen die orphischen Mysterien aufgekommen sein sollten, auch später noch andere Mysterien (Bendideen, Kotyttien) feierten. Auch Neuere heben hervor, dafs die Thraker der historischen Zeit als gesangliebend erscheinen, dafs sie nach *Herod.* 4, 94 an die Unsterblichkeit der Seele glaubten, dafs nach *Hermippos* bei *Joseph. contr. Ap.* 1, 22 Pythagoras (nicht Orpheus, wie *Lobeck, Aglaoph.* 295 sagt) seine Lehren den Thrakern entnimmt. Diese Ansicht hat besonders *E. Rohde, Ps.* 2², 4—37 vertreten, welcher mit dem gesamten Dionysoskult, aber in jüngerer Zeit als dessen öffentliche Verehrung, die orphischen Mysterien mit der in einem 'altthrakisch rohen Opfergebrauch' wurzelnden Sage von Zagreus (2², 118) und der Seelenwanderungslehre (2², 135 f.) aus Thrakien nach Griechenland übertragen werden läfst. — *Maafs*, der O. für einen griechischen Gott hält, meint (*Orph.* 157 ff.) doch auch, dafs er in Thrakien durch die Verschmelzung mit dem urverwandten thrakischen (?) Dionysos und die Verknüpfung in die thrakische Auferstehungslehre thrakisiert worden sei.

21) Anderen erschien es wunderbar, dafs ein später oft als barbarisch geschildertes Volk früh tiefsinnige religiöse Lehren litterarisch fixiert habe, wie dies die Mythen von O., wenn man in seiner thrakischen Herkunft einen historischen Kern findet, allerdings anzunehmen nötigen. Daher leugnete *Androtion* bei *Aelian v. h.* 8, 6 (*F. H. G.* 1, 375, 36) den thrakischen Ursprung oder die σοφία des O. durchaus (vgl. *Bode, Orph.* S. 31 A. 30). Neuere suchen diese Herleitung zu erklären. So scheidet

*C. O. Müller, Orchom.*² 372—384 die den Griechen stammverwandten mythischen Thraker, die er auch in Pierien, in Daulis, Delphoi, am Helikon wiederfindet, und denen er den allergröfsten Einflufs auf altgriechische Religion, Kultur und Bildung, insbesondere aber auf die Dichtung zuschreibt, von den später in Thrakien eingewanderten und den Namen des verdrängten Volkes adoptierenden Barbaren. Diese Meinung hat lange Zeit unangefochten bestanden und zum Ausgangspunkt weiterer Kombinationen gedient; vgl. z. B. *Bode, de Orpheo* 113; ders. *hellen. Dichtk.* 1, 97; *O. Abel, Makedonien vor K. Philipp* 1847 67—84; *Giseke, Thrak. pelasg. Stämme auf der Balkanhalbinsel* 1856; *E. Maafs, D. L. Z.* 1886 S. 1751 ff. Sehr mit Recht wendet gegen diese Hypothese *A. v. Gutschmid* (*phil. Jahrbb.* 1864 S. 665 ff. = *kl. Schr.* 4, 85) ein, dafs die Sonderung zwischen den gebildeten (Süd-) und den barbarischen (Nord)thrakern durchaus willkürlich und den Quellen widerstrebend ist.

22) Es wird daher in neuerer Zeit ein ganz anderer Weg eingeschlagen, um die thrakische Herkunft des O. zu erklären, indem man dieselbe als das relativ junge Produkt einer litterarhistorischen Mythenbildung betrachtet. So *v. Wilamowitz-Möllendorff, Homer. Untersuchungen* 212 (dagegen *Töpffer, Att. Geneal.* 34, 1 ff.) und vor allem *Alex. Riese*, '*Orpheus und die mythischen Thraker*' *Jahrbb. f. Phil.* CXV 1877 225—240, welcher hervorhebt, dafs erst *Euripides Alk.* 966; *Rhes.* 937 ff. den O. zu einem Thraker macht, und zu dem Schlufs gelangt, dafs es sefshafte Thraker am Helikon und Parnafs nie gegeben habe (239), und dafs O. ursprünglich in Pierien zu Hause war, aber durch auswandernde Pierier (*Herod.* 7, 112; *Thuc.* 2, 99, 3) nach dem Pangaion an die Grenze von Thrakien, anfangs als musenfreundlicher Feind der Barbaren, gebracht wurde; diese Stufe der Überlieferung repräsentiert nach *Riese Aischylos.* Schon vorher soll jedoch Onomakritos, weil er O. und Zagreus in Verbindung brachte, wegen des thrakischen Dionysos auch den O. zu einem Thraker gemacht haben. An *Riese* schlofs sich fast in allen Punkten an *P. Knapp* (*Correspondenzbl. f. d. Gel. u. Realsch. Württemb.* 1880 S. 36 f.), der aber später selbst (*Über Orph.-Darstellungen* S. 4 ff.) diese Ansicht ausführlich widerlegt hat; und *F. Weber, Platon. Notizen über O., Münchener Progr.* 1899 S. 28 ff., hat *Rieses* Vermutung durch die Ansicht modifiziert, dafs erst im 5. Jahrh. eine anfänglich vielleicht in orphischen Kreisen gepflegte Überlieferung über die thrakische Heimat des O. sehr langsam an die Öffentlichkeit drang. Dies letztere ist nun so lange unwahrscheinlich, als es nicht gelingt, einen wenigstens einigermafsen befriedigenden Grund für das Aufkommen der Überlieferung von der thrakischen Heimat des O. ausfindig zu machen. Aber auch der Ausgangspunkt von *Webers* und *Rieses* Vermutung ist bedenklich. Wenn die Poesie und die bildende Kunst in der älteren Zeit fast ausnahmslos selbst den Troer Hektor als Griechen aufgefafst und dargestellt haben, so lag natürlich erst recht kein Anlafs vor, den nichtgriechischen Ursprung eines Sängers zu betonen, der als Verfasser echtgriechischer Gesänge anerkannt war. Dazu kommt für die bildende Kunst ein weiterer, unten (Sp. 1173, 20) zu besprechender Grund, der es verhindern mufste, O. barbarisches Kostüm oder barbarische Züge zu geben. Das Stillschweigen der älteren Dichter über die thrakische Herkunft des O. beweist bei der Spärlichkeit ihrer Andeutungen überhaupt nichts; vgl. *Ibyk. fr.* 10 *ὀνομάκλυτον Ὀρφήν*, wo übrigens gerade nach der eigenen, wenig wahrscheinlichen Vermutung *Rieses* eine Anspielung auf den N. des Onomakritos vorliegen soll; *Simonides fr.* 40, wo nicht einmal der N. des O. genannt ist; *Pindar, Pyth.* 4, 176 u. *fr.* 139 B⁴. Im Gegenteil würde es schon sehr wunderbar sein, wenn in einem so oft erwähnten Mythos die Abweichung dieser vielgelesenen Dichter von der später fast ganz feststehenden Überlieferung nie erwähnt wäre. Eine entgegenstehende ältere Überlieferung müfste also bis auf die letzte Spur ausgerottet sein, und zwar durch eine Neuerung des Onomakritos: auch dies wäre höchst unwahrscheinlich. Umgekehrt wurzelt O. in Thrake viel fester, als *Riese* und *Weber* meinten. Die von *Bergk, Griech. Litt.* 1, 399 gebilligte, von *E. Schwartz* stillschweigend aufgegebene (vgl. auch *Weber* a. a. O. S. 22) Konjektur *Cobets* zu *Schol. Eur. Alk.* 968 *ὁ δὲ φυσικὸς Ἡράκλει(το)ς* (überlief. *Ἡρακλείδης*) *εἶναι ὄντως φησὶ σανίδας τινὰς Ὀρφέως, γράφων οὕτως· τὸ δὲ τοῦ Διονύσου κατεσκεύασται ἐπὶ τῆς Θράκης ἐπὶ τοῦ καλουμένου Αἵμου, ὅπου δή τινας ἐν σανίσιν ἀναγραφὰς εἶναί φασιν*, durch die der thrakische O. bis auf 500 hinaufgerückt würde, mufs hier aus dem Spiel bleiben; denn wenn auch die Vermutung *Zellers Sitzungsb. d. Berl. Ak. d. Wiss.* 1889 S. 989 ('nicht für *Ἡρακλείδης* ist *Ἡράκλειτος*, sondern für *φυσικός* ist *Ποντικός* zu setzen') deshalb unwahrscheinlich ist, weil ein Abschreiber, der sich des Physikers Herakleitos erinnerte, dessen Namen vermutlich auch eingesetzt haben würde, so bleibt doch auch für uns, dessen Einführung bei einer Notiz, die seiner Ausdrucks- und Denkweise so wenig entspricht, bedenklich. Aber entscheidend ist, dafs in den Legenden des thrakischen Dionysoskultes der Orpheusmythos, wie wir sehen werden, gerade so fest wurzelt, wie in den attischen oder pierischen Genealogien. Die Beobachtungen, die *v. Wilamowitz* und *Riese* mit Recht veranlafsten, von der Hypothese *K. O. Müllers* abzugehen, führen uns auf einen ganz anderen als auf den von ihnen eingeschlagenen Weg. Wie alle Gestalten der älteren Mythen unbeschadet ihrer Heimat und Herkunft, wird auch der Thraker O. ursprünglich als Grieche charakterisiert; ja bis zu einem gewissen Grade hat das Altertum sich von dieser Auffassung nie losgemacht. Auch später hat die grofse Mehrzahl der Griechen keinen Anstofs daran genommen, dafs der Thraker griechisch dichtete. Aber allerdings haben sowohl die Dichter, wie die Meister der bildenden Kunst den ethnographischen Gegensatz sich mannig-

fach zu nutze gemacht. So haben z. B. die Dichter die Wildheit der thrakischen Weiber hervorgehoben, um die von der Sage gebotene Zerreifsung des Sängers begreiflicher erscheinen zu lassen; die Vasenmaler, die, wenn sie O. inmitten von zuhörenden Männern oder den ihn zerreifsenden Frauen darstellen, sich begnügen zur Andeutung der Lokalität ersteren ein halbthrakisches Kostüm zu geben und letztere tätowiert zu zeichnen, geben, wenn O. allein auftritt, wie z. B. in der Unterwelt, ihm wohl einige thrakische oder auch andere barbarische Kleidungsstücke, um ihn als O. zu charakterisieren. Einerseits aus diesem Streben nach Deutlichkeit, andererseits aber aus dem natürlichen Wunsch, das Idealbild des Sängers nicht durch eine barbarische Tracht zu entstellen, jedenfalls aus rein künstlerischen Bedürfnissen, nicht aus abweichender Überlieferung ist die Verschiedenheit der Kleidung des Orpheus, die seit der zweiten Hälfte des 5. Jahrh. auf Kunstwerken ununterbrochen fortdauert, zu erklären.

23) Wenn der griechische Mythos O. als Griechen charakterisiert, so könnte dieser doch aus einer thrakischen Überlieferung stammen, also ursprünglich ein Thraker, ein Barbar gewesen sein. Zweifellos haben später auch ganz- oder halbbarbarische Völkerschaften von O. erzählt, ungriechische Geschlechter ihn als ihren Ahnen gefeiert: wie wir § 18 barbarische Namen in der Stammtafel des O. fanden, so begegnet auch später (*Ath. Mitt.* 10 1885 S. 20) noch unter ungriechischen Thrakernamen ein *Διονύσιος Ὀρφέος*, vielleicht ein Barbar, der sein Geschlecht auf den Sänger zurückführte. Sicher aber ist darum der thrakische Ursprung **desselben nicht, ja nicht einmal wahrscheinlich.** Die Kultur, welche verhältnismäfsig früh in den Gemeinden an der Nordküste des ägäischen Meeres geblüht zu haben scheint, war nach sicheren Anzeichen eine griechisch-barbarische Mischkultur und es ist der Natur der Sache nach viel wahrscheinlicher, dafs griechische Kolonisten als dafs Barbaren die Überlieferung fortpflanzten, aus welcher Orpheus in die griechische Sage kam. — *E. Maafs*, dessen Ergebnisse mit diesen vor dem Erscheinen seines *Orpheus* niedergeschriebenen Vermutungen sich im wesentlichen decken, der indessen eine, wie mir scheint, nicht begründete Verschmelzung des rein griechischen Orpheus mit altthrakischen Unsterblichkeitsvorstellungen annimmt, leitet '*Orpheus*' S. 142 ff. O., den er auch in Verbindung mit dem arkadischen Pan und dem ebenfalls arkadischen Aineias (s. u.) setzt, wegen *Suid.* Ὀρφ. 4 (*Eudok.* bei *Villoison anecd. Gr.* 1, 319) *O.*, *Κικοναῖος ἢ Ἀρκὰς ἐκ Βισαλτίας* von Arkadien und zwar von arkadischen Minyern her. Indessen ist die für uns sei es durch Textverderbnis sei es durch Unklarheit des Exzerptes unverständliche Suidasnotiz zu einer solchen Schlufsfolgerung kaum verwertbar. Die von *Maafs* behaupteten Beziehungen Arkadiens zu den Nordländern sind indirekt, der Verweis auf *Theokr.* 7, 106 irrtümlich. Das Verbreitungsgebiet der Orpheussagen weist die Heimat des Sängers vielmehr, ebenso wie wir es bereits von dem Stammbaum (§ 19) gesehen haben, in das chalkidische Gebiet und zwar an die von Euboia aus beherrschte ostboiotische Küste nach Anthedon, wo das Geschlecht der Thraker (*Lykophr.* 754; *Schol. Eust. B* 508 S. 271, 14 *Steph. Byz.* Ἀνθηδ.), nach welchen bis heute Thrakien heifst, zu Haus ist, und von wo aus Orpheus auch nach dem Helikon verpflanzt wurde, ferner nach Hyrie, von wo aus der Dionysoskult in den thrakischen Kolonieen besonders beeinflufst worden ist, endlich nach dem verschollenen Hermes-(Kadmos-)Aphroditeheiligtum, aus dessen Überlieferung Orpheus wahrscheinlich nach Aineia auf der Chalkidike und nach Dardanos in Troas verpflanzt ist. Ein Teil dieser Kultkomplexe und ihrer Legenden hat sich — das ist der richtige Kern und offenbar der Ausgangspunkt in der Vermutung von *Maafs* — nach dem minyeischen Orchomenos, das sich deshalb auch genealogisch mannichfach mit den genannten ostboiotischen Heiligtümern verknüpft (*Gruppe, Hdb.* 73 ff.), und nach Arkadien verbreitet, aber gerade von der Orpheussage ist dies wenigstens nicht glaubhaft bezeugt. Dagegen wanderte sie von dem genannten Centrum aus einerseits in die nach anthedonischem Vorbild angelegten Heiligtümer am Helikon und nach Attika, das damals überhaupt unter dem Einflufs der euboiisch-boiotischen Kultur stand, andererseits mit der chalkidischen Kolonisation in die Länder im Norden des ägäischen Meeres, wo der Name des O. haften blieb, nachdem die mutterländischen Heiligtümer längst ihre Bedeutung eingebüfst hatten. — Wir beginnen daher die

VI. Übersicht über die lokale Verbreitung der Orpheussagen

nicht im Mutterland, wo die erhaltenen Orpheussagen wahrscheinlich sekundär, überdies aber nachträglich durch makedonisch-thrakische Sagenformen beeinflufst sind, sondern mit diesen letzteren.

1. Makedonien.

24) Weitaus die wichtigste Heimatstätte des Orpheus in diesem Lande, die einzige, die überhaupt neben den thrakischen in Betracht kommt, ist Pierien. Die zahlreichen Angaben späterer Grammatiker, welche O. auf dem thrakischen Berg Pieria (*Schol. Apoll. Rhod.* 1, 31) unter den Thrakern an den Ausläufern des Olympos (*A. P.* 7, 9, 1), im thrakischen Leibethra (*Suid. Orph.* 6; *Iambl. v. Pyth.* 146; vgl. *Lob. Aglaoph.* 723) wohnen lassen, sind offenbar nach der o. Sp. 1078, 20 erörterten Theorie *Strabos* zu erklären, dafs die Thraker einst auch am Olymp wohnten. Mit derselben Ungenauigkeit läfst *Apollonios Rhod.* (1, 34) den Orpheus in dem bistonischen Pierien herrschen. Nach Pierien setzt den O. auch die Genealogie, welche seine Mutter Kalliope zu einer Tochter des Pieros macht (*Paus.* 9, 30, 4). Auf dem Olymp läfst *Eur. Bakch.* 550 den O. singen, *κατὰ Πιέρειαν τὸ ὄρος Konon narr.* 1 den Midas unterrichten; *Hygin p. a.* 2, 7 fügt zu seiner Vor-

lage (*Eratosthenes?*), die O. auf dem Pangaion zerrissen werden läfst, hinzu *ut complures dixerunt in Olympo monte, qui Macedoniam dividit a Thracia* (*sic!*). Daher wurde denn auch das Grab des O. am Olymp (*A. P.* 7, 9, 1) oder περὶ τὴν Πιερίαν (*Apollod.* 1, 3, 2, 3 = 1, 15 *W.*) gezeigt. Anfangs hiefs die Stelle, wo sich noch zu Alexanders Zeit seine Statue befand (*Plut. Alex.* 14; *Arr. anab.* 1, 11. 2; s. u. § 108), Libethra oder Leibethra: dieser Name bezeichnete, wie es scheint, ursprünglich einen (wahrscheinlich für den Kult wichtigen) Quell (*Hesych.* s. v. λείβηθρον); später erhob sich an ihm angeblich eine Niederlassung, die gemäfs einem mifsverstandenen Orakel des Dionysos durch eine Überschwemmung unterging, als die Sonne die Gebeine des O. beschienen hatte (*Paus.* 9, 30, 9). Später konzentrierte sich die Erinnerung an O. in Dion (*Paus.* 9, 30, 7 ff.; vgl. *Str.* 330 *fr.* 18), wo das von Archelaos eingesetzte, von Alexander prächtig gefeierte olympische Musenfest (*Diod.* 17, 16; *Steph. Byz.* Δῖον; vgl. *Apollod.* bei *Schol. Ap. Rhod.* 1, 598; *Schol. Thuk.* 1, 126, *fr.* p. 401 *Heyne*) offenbar in Beziehung zu dem Musensohn O. steht. Der Sage nach wurde der dortige Flufs Helikon unterirdisch, weil die Weiber in ihm das Blut abwaschen wollten. Die Inschrift seines Grabmals in dieser Stadt teilt *Diog. Laert. prooem.* 5 mit; s. unt. Sp. 1165, 16 ff. Dafs hier von O. im Dionysoskult erzählt wurde, ist zwar nicht überliefert, wird aber doch durch das Orakel dieses Gottes nahegelegt. Der N. Dion selbst hängt sehr wahrscheinlich, wie die dichterische Bezeichnung von Naxos, Dia, mit dem Kult, vielleicht selbst (als Hypokoristikon) mit dem N. dieses Gottes zusammen. Vgl. Dion, den Vater der lakonischen Orphe, bei *Serv. Verg. buc.* 8, 31. Auch von dieser Seite widerlegt sich daher die Behauptung *Rieses*, dafs auswandernde pierische Apollon- und Musenverehrer den O. nach dem Pangaion zu den thrakischen Dionysospriestern brachten.

25) Eine zweite makedonische Kultstätte, wo man von Orpheus erzählte, ist das wahrscheinlich ebenfalls von Ostboiotien und Euboia aus filiierte (*Gruppe, Gr. Myth.* 210 f.) Aineia. Allerdings steht dies nur an der wahrscheinlich aus einem *catalogus citharistarum* (s. *Maafs, Orph.* 142) exzerpierten Stelle des *liber monstrorum* (*Haupt op.* 2, 224) *Orpheus citharista erat Aeneae et quintus citharista in Graecia*, wo man für Aeneae Aehius geändert hat; aber innere Gründe unterstützen die schwache äufsere Beglaubigung. Aineias, von dem Aeneia gegründet sein wollte, steht nämlich auch in Troas in unverkennbarer Beziehung zu Orpheus. Seine Gattin, die in einer Sagenform geradezu Eurydike heifst (o. Bd. 1 Sp. 1422), verschwindet (*Verg. Aen.* 2, 791; o. Bd. 2 Sp. 1427), wie Eurydike, die Gemahlin des Orpheus, als der Gatte sich in sehnsüchtiger Liebe nach ihr umwendet; dieselbe Kultlegende wie dieser Sage liegt wahrscheinlich auch dem Mythos von Aisakos und Asterope (o. Bd. 1 Sp. 196) zu Grunde. Es kommt hinzu, dafs nach einer allerdings nicht ganz bestimmten Angabe des *Himerios*, auf die *Maafs, Orph.* 143 aufmerksam macht, von Orpheus in der Überlieferung von Thessalonike erzählt worden zu sein scheint, in das Bürger von Aineia umsiedelten. — In Methone darf eine Überlieferung von O. vielleicht daraus gefolgert werden, dafs sowohl der Eponym, wie die Eponyme der Stadt in die orphische Stammtafel verwoben sind.

2. Thrakische Kultstätten.

26) Das edonische Dionysosheiligtum (*Hdt.* 7, 111; vgl. 112; *Sil. Ital.* 4, 775; *Philostr. v. Apoll.* 6, 11 S. 248 a. E.) am Pangaiongebirge, das wenigstens im 5. Jahrh. in der Blütezeit des thrakischen Reiches zu diesem gehört und von den antiken Geographen deshalb z. T. auch noch später ihm zugerechnet wird. Hier wurde später Pierien und Leibethra lokalisiert, wo die Musen die zerrissenen Gebeine des O. gesammelt haben sollten (*Him. or.* 13, 4; thrakisches L(e)ibethra auch bei *Iambl. v. Pyth.* 146 und in *Aristoteles, Theologumena F. H. G.* 2, 190, 284, nach der Verbesserung *Libethrios* für *Ligyreos* bei *Maafs, Orph.* 136 A; vgl. auch *Aisch.* Βασσαρίδαι S. 9 N², wo nach *Schol. Germ.* 84, 11, vgl. 152, 1 *Br.* O. auf dem Pangaion zerrissen, aber in Leibethra begraben wird). Ob dies blofs eine Verwechselung der benachbarten Lokalitäten ist, oder ob wirklich, wie namentlich *Maafs* (a. a. O.; vgl. *Haupt, Diss. Hal.* 13, 1896 S. 146 A. 1; s. dagegen *Knapp, Orpheusdarstell.* S. 6 A. 1) mit Nachdruck behauptet, Leibethra und Pierien auch am Pangaion gezeigt wurden, mufs dahingestellt bleiben, da sowohl die wirkliche Übertragung zusammengehöriger Gruppen von Ortsnamen als auch die nachträgliche Verwechselung solcher Lokalitäten mit übereinstimmenden Namen überaus häufig sind; sicher aber ist, dafs Orpheus schon verhältnismäfsig früh auf dem Pangaion lokalisiert wird. Hier läfst ihn aufser den bereits genannten Quellen auch *Max. Tyr.* 37, 6 S. 209 *Reiske ed.* 1775 wohnen, und hier betet O. den Apollon als Helios an (*Eratosth. catast.* 24; *Schol. Germanici Basil.* und *Parisin.* 84, 9 und *Sangerman.* 151, 22 *Breys.; Hygin poet. astr.* 2, 7), eine Angabe, auf welche nach *Gerhard* (*Orph.* S. 47 A. 13) *Eratosthenes* ausschlaggebende Bedeutung gehabt haben soll, die aber von Neueren, wahrscheinlich mit Recht, auf die *Bassariden* des *Aischylos*, das zweite Stück der *Lykurgeia*, zurückgeführt wird; vgl. aufser *Gottfr. Hermann* (*opusc.* 5, 19 ff.) besonders *Hiller v. Gärtringen* (*de Graec. fabulis ad Thraces pertinentib.* Berl. 1886 S. 36) und *Töpffer* (*att. Geneal.* 34, 1), welcher letztere darauf hinweist, dafs *Aischylos* die am Pangaion kursierenden Lokalsagen bei seinem thrakischen Aufenthalt sehr wohl aus thrakischem Mund gehört haben kann. Dafs die Lokalisierung des O. auf dem Pangaion im 5. Jahrh. in Athen bekannt war, läfst u. a. auch die von *Thukydides* erhaltene Sage von der Wanderung der Pierier nach dem Pangaion vermuten, die m. E. zu dem Zweck erfunden ist, um der sakralen Verbindung der Priestergeschlechter am Pangaion und in Pierien einen mythischen Hintergrund zu geben. Auch am

Schlusse der Tragödie *Rhesos* wird der 'Bakchosprophet auf dem Pangaion' (v. 965f. *Kirchh.*), den *Musgrave, Vater* (z. d. St.), *Hermann, opusc.* 5, 23; *Voigt* (o. Bd. 1 Sp. 1051) und *Knapp, Orpheusdarst.* 8 von Lykurgos, *Preller-Plew* 2 S. 428[1] und *Rohde, Ps.* 1[2], 161 A. 2 von Rhesos verstanden, von *Maaſs, Orph.* 68f. auf Orpheus bezogen. Nach dem Pangaion wallen die Musen, zu denen auch Orph.' Mutter gehört (*Rhes.* 915); bei dieser Gelegenheit wird auch ein anderer Musensohn, Rhesos, gezeugt, der in silberreicher Erde (*Rhes.* 963), also (*Hdt.* 7, 112) wohl ebenfalls auf dem Pangaion (nicht, wie *Maaſs* a. a. O. wegen seines Vaters Eioneus oder Strymon und wegen *Polyain* 6, 53 meint, in der Ebene von Amphipolis, wo er allerdings nach Gründung der Stadt angesiedelt wurde) zu Hause war. Wahrscheinlich gehören Orpheus und Rhesos zur Überlieferung desselben Heiligtums; jener betet Helios an, den Rhesos läſst das Epos vermutlich deshalb mit den verhängnisvollen weiſsen Rossen fahren, weil die Legende, aus welcher es in letzter Linie schöpft, von den weiſsen Rossen des Helios erzählte. Aus den Legenden desselben Heiligtums stammt endlich die Sage von dem die Musen verfolgenden und wie Orpheus die Mainaden befehdenden Lykurgos. Dieser weist durch seinen Namen, der dem des Sohnes des Hyrieus nach den *Kyprien* (o. Bd. 2 Sp. 2184) gleich ist, nach Hyrie, ebenfalls dorthin durch die mit dem Orionmythos übereinstimmenden Züge von der Verfolgung der Dionysosammen und der Blendung (Z. 130f.; s. o. Bd. 2 Sp. 2191). Der geblendete Orion wird übrigens durch Helios geheilt, so daſs die Verehrung auch dieses Gliedes des pangäischen Göttervereins für das altboiotische Heiligtum nicht unwahrscheinlich ist. — Es bestätigt sich also auch hier die Vermutung (o. § 23), daſs der ganze Kultkreis vom Pangaion aus Ostboiotien stammt; zweifelhaft bleibt nur, ob er von Hyrie selbst filiiert ist oder von einem der benachbarten, mit Hyrie sehr früh ausgeglichenen oder verknüpften Heiligtümer, z. B. von dem schon oben erwähnten Anthedon, in dessen Glaukossage auch die Heliosrosse erwähnt werden (*Alex. Aitol.* bei *Athen.* 7, 48 S. 296[e]). Der potnische Glaukos, der durch mannigfache Legendenzusammenhänge mit dem anthedonischen verknüpft ist, wird übrigens durch Pferde zerrissen, wie der edonische Lykurgos auf dem Pangaion (*Apollod.* 3, 5, 1, 5 = 3, 35).

27) In der alexandrinischen Zeit wird als Stätte der Orpheussage bevorzugt das von den mythischen Kikonen bewohnte K ü s t e n l a n d a m I s m a r o s m i t d e n S t ä d t e n Z o n e u n d M a r o n e i a und dem vom Ismaros auslaufenden Vorgebirge S e r r h i o n. Es liegt nahe anzunehmen, läſst sich aber nicht beweisen, daſs das Wiederhervortreten des schon in alter Zeit hochberühmten Heiligtums damit zusammenhängt, daſs das Ptolemaierhaus, das auch den Musenkult bevorzugte (*Holleaux rev. des étud. gr.* 10 1893 S. 33), seine Geschlechtsüberlieferung an die mythische des sagenberühmten Heiligtums im Kikonenlande anknüpfte (o. Bd. 2 Sp. 2383). Der Name des O. kommt auf einem von *Reinach, Bull. corr. hell.* 5 1881 S. 90 A. 3 (vgl. 8 1884 50) herausgegebenen Marmorcippus von Maroneia vor, dessen erste Zeile nach der berichtigten Lesung von *Munro, Journ. Hell. stud.* 16 1896 S. 321 lautet Ὀρφεῖ καὶ σιανε. (Ob die Musen auf einer von *Munro* a. a. O. 322 herausgegebenen Inschrift aus Maroneia auf einen dortigen Musenkult sich beziehen, ist zw.) Als Kikonaios wird O. bezeichnet von *Suidas, Orpheus* 4 (*Eudok.* bei *Villoison an. Graeca* 1, 220); nach *Aristot. epit.* 46 (1577[a], 21) liegt er ἐν Κικονίᾳ begraben; mit der ismarischen Nymphe Idómene (der Name ist in den Hss. verdorben) zeugt er den Rhythmonios (*Nikokr.* bei *Censor. fr.* 10), am Serrhiongebirge soll O. Mysterien gelehrt haben und bei Zone zeigte man, wie es scheint, einen Eichenhain, dessen Bäume dem O. gefolgt sein sollen (*Mela* 2, 2 [28] *deinde promunturium Serrhion* [so *Bursian*, '*seriphion*' *cod. Vat.*] *et, quo canentem Orphea secuta narrantur etiam nemora, Zone; Solin.* 10, 8 S. 68, 8 *M*[2] von O.: *quem sive sacrorum sive cantuum secreta in *Sperchivo* [**Sperchico; *Spergivo*] *agitasse tradunt.* Daraus *Mart. Cap.* 6, 656. Vgl. *Nik. Ther.* 461: Ἕβρος ἵνα, Ζωναῖά τ' ὄρη χιόνεσσι Φάληρα | καὶ δρύες Οἰαγρίδαο, wozu der Scholiast bemerkt οὐ μακρὰν δέ ἐστι τοῦ ποταμοῦ ἡ Ζώνη ἡ πόλις, μεθ' ἣν αἱ Ὀρφέως δρύες εἰσίν ... μέμνηται τῆς Ζώνης ... καὶ οὗτος ὁ Νίκανδρος· τῷ μὲν ὑπὸ Ζωναῖον ὄρος δρύες ἀμφί τε φηγοί | ῥίζοθι δινήθησαν ἀνέστησάν τε χορείαν | οἷά τε παρθενικαί). Auch ist noch in später Zeit von Mysterien im Kikonenlande die Rede, welche O. gestiftet habe (*Diod.* 5, 77); *Strabon* 330 *fr.* 18 und ihm folgend (durch die Vermittelung des *Steph. v. Byz.* nach *Meineke* S. 372, 11) *Eustath. B* 596 S. 299, 8 (vgl. *ib. B* 846 S. 359, 15) bezeichnen O. als einen kikonischen Agyrten. Es ist gewiſs kein Zufall, daſs bei den Kikonen dieselben Götter verehrt werden, wie am Pangaion, Dionysos und Apollon. Diesen kikonischen Dienst des Dionysos (*Ov. Met.* 9, 641; *Sidon. Ap.* 5, 489 = *Migne* 58 S. 673: *Bistonides veluti Ciconum cum forte pruinas Ogygiis complent thiasis ....*) und Apollon kennt offenbar bereits die *Odyssee*: sie macht den Kikonen Maron, dessen Namen ohne Frage mit Maroneia, vielleicht auch mit dem Bergnamen Ismaros zusammenhängt, zum Apollonpriester und läſst ihn dem Odysseus einen Schlauch Wein schenken (ι 198). Auf Dionysoskult weist auch der Namen von Marons Vater Euanthes, welcher später von den chiischen Kolonisten in Maroneia mit den Dionysosnachkommen in den Stammtafeln von Chios verknüpft und zum Sohn des Dionysos und der Ariadne gemacht wurde und der gewiſs von dem Dionysos Euanthes (*Athen.* 11, 13 S. 465[a], von *Kaibel* grundlos geändert), dem Anthios von Phlya (*Paus.* 1, 31, 4), wo wir auch von Orpheus hören, und dem Antheus von Patrai nicht zu trennen ist. Diese Kultnamen stammen in letzter Linie aus dem Dionysosdienst von Anthedon (*Paus.* 9, 22, 6; *Gruppe, Hdb.* 69), dessen Eponym Anthas (s. das.), zugleich der mythische Gründer von Troizen, auch genealogisch durch die gemeinschaftliche Stamm-

mutter Alkyone (*Paus.* a. a. O.; *Suid. Orph.* 6) nahe mit Orpheus verbunden wird. Es hängt natürlich damit zusammen, daſs die *Ilias B* 847 den Troizenos zum Vater eines anderen Kikonen, des Euphemos, macht, dessen Namen wiederum aus dem boiotischen Dionysoskult stammt. Bezeugt ist er für das mit Anthedon nächst verbundene Hyrie; daſs er aber auch in ersterer Stadt nicht fehlte, darf deshalb vermutet werden, weil er von dort in die Überlieferung des Kephissoslandes kam. Sehr wahrscheinlich ist auch mit den Thrakern und den Aloaden (*Paus.* 9, 22, 6), die auf dem Helikon als Stifter des Musendienstes galten (*Paus.* 9, 29, 1 f.), auch die helikonische Musenamme Eupheme (*Paus.* 9, 29, 5) von Anthedon übernommen. Daſs in der That die Aloaden, die Thraker, der Dionysos- und der Musenkult, also höchst wahrscheinlich auch die Orpheussage vom Kikonenland aus Anthedon stammen, ergiebt sich übrigens auch aus dem Kult des Dionysos Musagetes von Naxos, in dessen Überlieferung auch von Thrakern (*Diod.* 5, 50), Aloaden (*Diod.* 5, 51 f.; *Parth.* 19 u. a.) und von dem anthedonischen Glaukos (Dia nennt *Theolyt.* bei *Athen.* 7, 47 S. 296ᵃ) erzählt wird. In Thespiai, dessen Mythen von Anthedon aus beeinfluſst sind, erscheint ein Poseidonsohn Amphimaros (*Paus.* 9, 29, 6), dessen Name von Maroneia nicht zu trennen ist; der maroneische Ortsnamen Ismaros (ι 40 u. 199) erscheint als Personennamen in Boiotien; so heiſst der Sohn des Astakos (*Apd.* 3, 6, 8, 2 = 3, 74). Maroneion (*Plin. n. h.* 3, 88) haben sehr wahrscheinlich die Chalkidier in dem von ihnen kolonisierten Aetnagebiet angelegt. — Unter diesen Umständen müssen wir die Kulte von Ismaros (ebenso wie die vom Helikon und von Naxos) als sehr alte Filialen von Anthedon bezeichnen und die Ansicht von *Riese* (a. a. O. 238) nachdrücklich bekämpfen, welcher den Orpheusmythos von Ismaros das Produkt einer willkürlichen und späten Ausmalung der Dichter nennt.

28) Auf der groſsen Völker- und Karawanenstraſse längs der Maritza ist die Sage von dem Mysterienstifter Orpheus auch an das Dionysosheiligtum bei den im oberen Fluſsthal und an den Abhängen des Haimos wohnenden Odrysen und Bessen (o. Bd. 1 Sp. 1031) gekommen. Auf odrysische Orpheusmysterien bezieht *Lobeck, Aglaoph.* 295 mit Recht auch die Angabe des *Celsus* (*Orig. c. Cels.* 1 p. 13, 332 E; 334 F, bei *Migne* 11, 681 und 687), daſs die Odrysen mit den Samothrakern, Eleusiniern und Hyperboreern zu den ältesten und weisesten Völkern gehörten. Die Erwähnung des odrysischen (z. B. *Val. Flacc. Argon.* 1, 470; 5, 100; 440; *Stat. silv.* 5, 1, 203; 3, 271; *Theb.* 8, 58 u. *Clem. Alex. strom.* 1, 15, 66 S. 354 *Po.*; 302ᶜ; *Sylb.* 1688) Sängers (*Suid. O.* 7 *Ὀρφεὺς Ὀδρύσης· ἐποποιός*; vgl. *Malal.* 4 S. 72 *Dindf.* *Ὀ. ὁ Θρᾴξ, ὁ λυρικὸς Ὀδρυσαῖος*; *Tzetz. Chil.* 1, 12, 305 *ἐξ Ὀδρυσῶν πατρίδος Βισαλτίας*; ebd. 6, 947 ff.) oder Königs (*Konon* 45 *ἐβασίλευε Μακεδόνων καὶ τῆς Ὀδρυσίδος*; vgl. *Philostr. her.* 5, 2 S. 704 *Ὀρφεύς ποτε μετὰ τοῦ σοφοῦ καὶ δυνατὸς γενόμενος ἀνά τε Ὀδρύσας ἴσχυσεν ἀνά τε Ἕλληνας*; als thrakischen König kennt den O. offenbar auch *Diod.* 3, 65 d. i. *Dion. Skytobr.*) und die Lokalisierung der Zerreiſsung des O. auf dem Haimos (*Ov. Met.* 2, 219; *Mela* 2, 2, 2 und sonst) finden sich allerdings vorzugsweise bei Schriftstellern der alexandrinischen und römischen Zeit, und diese Überlieferungen werden z. T. bestritten (*Suid. O.* 7 *Διονύσιος δὲ τοῦτον οὐδὲ γεγονέναι λέγει*); auch ist die neuerdings oft wiederholte Behauptung, daſs erst spätere Dichter den überlieferten Namen des Thrakers zu dem des Odrysen spezialisierten, schwer zu widerlegen, denn die beiden von *Töpffer, Att. Gen.* 34 A. 1 für glaubhaft angesehenen Zeugnisse sind anfechtbar. *Serv. Georg.* 4, 524 (vgl. zu *Aen.* 6, 645) könnte den N. Oiagros, den angeblich ein Quellstrom der Maritza führte, aus den kommentierten Worten selbst (*Oeagrius Hebrus*), die nicht notwendig sich auf Orpheussagen im Quellgebiet des Flusses zu beziehen brauchen, fälschlich erschlossen haben, wie, seitdem dies geschrieben ist, *Weber, Platon. Notizen über Orpheus* S. 24 betont; und daſs der Physiker Herakleitos von orphischen Aufzeichnungen im Dionysostempel auf dem Haimos spricht, beruht nur auf einer Konjektur *Cobets* zu *Schol. Eur. Alk.* 968, wo Herakleides überliefert ist; s. o. Sp. 1080, 31 ff.. Aber allerdings weisen die verschiedenen Zeugnisse so übereinstimmend auf das Quellgebiet der Maritza im oberen Haimos, die Ableitung des letzteren Gebirgsnamens von dem Blute des O. erklärt sich so viel leichter, wenn eben hier Orpheussagen seit Alters umliefen, daſs dies wahrscheinlich wirklich der Fall war. Einige andere Zeugnisse scheinen diese Vermutung zu unterstützen. Eine metrische Inschrift lautet: *Ἀπόλλωνος ἑταῖρον | Ὀρφέα δαιδαλέης θῆκεν ἄγαλμα τέχνης, | ὃς θῆρας καὶ δένδρα καὶ ἑρπετὰ καὶ πετεηνὰ | φωνῇ καὶ χειρῶν κοίμισεν ἁρμονίῃ* (*Bull. de corr. hell.* 2 1878 S. 401), was mit diesem orphischen Heiligtum zusammenhängen kann. Ferner stimmt zu dem Orpheuskult im Quellgebiet des Hebros, daſs man von unserem Sänger auch in Philippopel erzählte, wenigstens läſst *Lukianos* in dieser Stadt den Herakles und die Philosophia mit ihm zusammentreffen (*fugit.* 29) und die Kaisermünzen der Stadt zeigen ihn unter den Tieren musizierend (*Pick, Arch. Jahrb.* 13 1898 S. 135 ff.). Sodann vergleicht *Plut. Alex.* 2 die Klodonen und Mimallonen der makedonischen orphischen Dienste und Dionysosmythen mit den Edonerinnen und den thrakischen Weibern am Haimos; ganz entscheidend ist zwar auch dies Zeugnis nicht, aber es ist doch wahrscheinlich, daſs auch die Weiber am Haimos gleich den mit ihnen zusammengenannten Edonerinnen, Klodonen und Mimallonen orphische Weihen hatten. — Gewiſs ist es kein Zufall, daſs auch hier, wie am Pangaion und in Ismaros, O. in Verbindung mit dem Dionysoskult steht; ein ethnographischer Zusammenhang zwischen diesen Kultstätten ist aber m. E. nicht anzunehmen. Die späte Angabe, welche Odrysen an das Pangaion versetzt (*Max. Tyr.* 37, 6 S. 210 *Reiske* *Ὀρφεὺς . . ἐγένετο ἐν Θρᾴκῃ ἐν τῷ Παγγαίῳ ὄρει,*

νέμονται δὲ τοῦτο Ὀδρύσαι, ὄρειον γένος, λησταὶ καὶ ἄξενοι), ist, wenn sie nicht auf bloſser Verwechselung beruht, so zu erklären, wie die angeblichen Pierier am Pangaion (Sp. 1084, 64) und die Thraker in Pierien. Vielmehr haben wahrscheinlich Kolonisten und Kaufleute aus den Küstenstädten am Ismaros ihren heimischen Kultus in das obere Hebrosthal gebracht, und die nationale Dynastie, die namentlich im 5. Jahrh. in diesem Lande machtvoll regierte, hat nur die vorgefundenen Reste griechischer oder halbgriechischer Kultur sorgfältig konserviert. Die Angabe des *Tz. Chil.* 6, 947 *ὄρος καὶ τὸ Λειβήθριόν ἐστιν ἀλλὰ καὶ πόλις τῆς γῆς Θρακῶν τῶν Ὀδρυσσῶν ὧν θ' ὁ Ὀρφεὺς ὑπῆρχεν* beruht vielleicht auf Verwechselung oder ist aus dem gleich nachher erwähnten pseudoorphischen V., in dem die Muse *Λειβηθριάς* angeredet wird, erschlossen. Das der Lage nach nicht genau bestimmbare Heiligtum des Dionysos hat denn auch in diesen Gebirgsgegenden, geschützt durch die isolierte Lage, Jahrhunderte lang fortbestanden und verschiedenen Besitzwechsel durchgemacht; im 5. Jahrh. scheint es sich in den Händen der benachbarten Bessen zu befinden (*Herod.* 7, 111, von *Maaſs, Orph.* S. 69 A. 87 auf das Pangaion bezogen: *τὸ δὲ μαντήιον τοῦτο ἐστὶ μὲν ἐπὶ τῶν οὐρέων τῶν ὑψηλοτάτων, Βησσοὶ δὲ τῶν Σατρέων εἰσὶ οἱ προφητεύοντες τοῦ ἱροῦ, πρόμαντις δὲ ἡ χρέουσα κατάπερ ἐν Δελφοῖσι, καὶ οὐδὲν ποικιλώτερον*). Über die ferneren Schicksale wissen wir wenig; unter Augustus wurde das Heiligtum den Bessen genommen und den Odrysen zurückgegeben, 'weil sie dem Dionysos lieb sind und dem Römer ohne Waffen gegenübertraten' (*Dion* 51, 25); aber diese Restauration scheint nicht langen Bestand gehabt zu haben (*ebend.* 54, 34). — Vgl. über das Orakel des Orph. bei den Satren *Bouché-Leclercq, hist. de la divin.* 2, 380 f.

29) Während die bisher genannten Lokalisierungen wahrscheinlich im Kultus wurzeln, scheinen andere thrakische und Thrakien benachbarte Gegenden lediglich durch Dichtererfindung zur Heimat des O. oder seines Vaters Oiagros gemacht zu sein. So nennt *Nonn. Dion.* 22, 188 den letzteren *Βιστονίης ἀστὸς ἀρούρης*, wie auch *A. P.* 7, 10, 1 den toten O. durch *ξανθαὶ Βιστονίδες* beweinen läſst und *Apoll. Rhod.* 4, 206 von der bistonischen Phorminx spricht, wahrscheinlich mit Rücksicht auf die benachbarten Kikonen und Edonen (vgl. *Verg. Cir.* 165 *saeva velut gelidis Edonum Bistonis unda*), und auch daſs bei *Nonn.* a. a. O. 22, 179 Oiagros eine *Σιθωνὶς λόγχη* führt, geht vielleicht nur auf sein Thrakertum; vgl. jedoch *Plin. n. h.* 4, 41 *circa Ponti littora Moriseni Sithoniique Orphei vatis genitores.* Daraus *Solin.* 10, 7, 8 S. 68, 5—8 *cuius aversa Moesi Getae Sarmatae Scythae et plurimae insidunt nationes. Ponticum litus Sithonia gens obtinet, quae nato ibi Orpheo vate inter principes iudicatur; Mart. Cap.* 6, 656 *dehinc Pontum Sithonia gens habet, quae gloriam Orphei progeniti vatis perfectione sortita est.*

3) Das nordwestliche Kleinasien und die Inseln des ägäischen Meeres.

30) Am Melesfluſs bei Smyrna, der auch in die Geschichte und die Genealogie *Homers* verwoben ist (*Str.* 14, 1, 3 S. 646; *Nonn. Dion.* 25, 252; *Ps. Plut. v. Hom.* 2 f. nach *Ephor.* u. *Aristot.*), sollte das abgeschnittene Haupt des O. gefunden sein: s. *Konon* 45, der nach *Höfer* 103 durch die Vermittelung eines mythologischen Handbuchs aus einem alexandrinischen Dichter schöpft; vgl. auch *Maaſs, Orph.* 139 ff. Es befand sich daher an dieser Stelle bei dem Meles ein den Frauen unzugängliches Heiligtum des O., wo er mit Opfern nach Art der Götter verehrt und ein groſses Mal gezeigt wurde, unter dem der Sage nach das von Fischern gefundene Haupt beigesetzt war. Es ist nun freilich denkbar, daſs O. hier auſserhalb aller sagenhaften und religiösen Beziehungen stand, und daſs, als nach der Gründung von Neusmyrna das Homereion angelegt und dadurch die alten smyrnaiischen Homerüberlieferungen aufgefrischt wurden, auch dem in dem alten Stammbaum als Ahnherr Homers bezeichneten O. ein Heiligtum gestiftet wurde, an welches sich dann nachträglich die Sage angelehnt hätte. Indessen stehen die drei durch die Stammtafel verknüpften Sänger Hesiod, Homer und O. in zwar versteckten, aber doch so bedeutsamen Beziehungen zu einander, daſs dieser Stammbaum nicht nur schwerlich eine litterarhistorische Erfindung, sondern kaum zu bloſs litterarischen Zwecken aus älteren Genealogieen verknüpft sein kann. Homers Geburtsgeschichte schöpft aus Überlieferungen eines Musenheiligtums (*Gruppe, Handbuch* 292): hierzu paſst der Musensohn O. vorzüglich. Mit Hesiod ist dieser schon in Boiotien nicht bloſs lokal verbunden, sondern es sind auch in ihre Sagen dieselben Namen verwoben, z. B. Dios, Dion (Sp. 1077, 19). Daſs diese wahrscheinlich aus dem Kulte des Geschlechtes der Thraker aus Anthedon stammenden Namen und Sagen wie in die übrigen Zweigniederlassungen der euboiisch-boiotischen Städte, so auch nach Kleinasien gelangten, wäre an sich sehr wahrscheinlich, wenn sich auch keine anderen Spuren davon fänden. Wenigstens eine Erwähnung in diesem Zusammenhange verdient es aber, daſs in einer Sage des benachbarten Erythrai, dessen Dionysos ebenfalls von Ostboiotien filiiert ist (*Gruppe, Gr. Myth.* 285), thrakische Weiber (*Paus.* 7, 5, 8) und auf dem gegenüberliegenden Chios Thrakidai (*Bull. corr. hell.* 3, 1879 S. 323, 4) genannt werden. Bestände nicht das Vorurteil gegen litterarhistorische Stammtafeln, so würde es bei gut beglaubigten Angaben kaum nötig erscheinen, zu zeigen, daſs sie durchaus mit anderen guten Überlieferungen übereinstimmen, und daſs sie demnach, wenn auch nicht objektiv historisch, so doch jedenfalls nicht willkürliche subjektive Fälschungen sind. Aller Wahrscheinlichkeit nach liegt dem Stammbaum, im wesentlichen unverfälscht, ein Teil der Stammtafel eines altsmyrnaiischen Geschlechtes zu Grunde, das, wie es in jener Zeit gewöhn-

lich war, vor seine wirklichen Ahnen mythische, aus den Legenden der Geschlechtskultstätte entlehnte, gestellt hatte. Demnach ist die Stammtafel älter als die lydische Zerstörung Smyrnas; das spätere Orpheusheiligtum der Stadt knüpft an eine altsmyrnaiische Sage an, welche die Gründer von Neusmyrna zu berücksichtigen gewifs nicht nur den Wunsch, sondern bis zu einem gewissen Grade auch noch die Möglichkeit hatten. Das Geschlecht, das, wie die Ahnenliste vermuten läfst, wahrscheinlich erblich mit dem Festgesange betraut war, scheint aufser den Musen auch Dionysos verehrt zu haben. Dieser Gott hatte nach *Herod.* 1, 150 schon vor der ionischen Eroberung ἔξω τείχεος ein Heiligtum gehabt, vielleicht als Breseus, wie Dionysos später in Smyrna hiefs (*Gruppe, Handb.* 291, 15); unter einem ähnlichen Namen war er mit den Musen auch in Lesbos gepaart (*ebend.* 296, 11; s. u. Sp. 1094, 60 ff.), wo *Boeckh* zu *C. I. G.* 2042 seinen Kult für den Mutterkult des smyrnaiischen hält; nach der Ionisierung der Stadt ist der Kult wahrscheinlich nach dem Muster verwandter ionischer umgestaltet; das nun mit dem Festgesang beauftragte, vielleicht kymaiische Geschlecht erdichtete sich unter Zusammenfügung seiner eigenen Gentilüberlieferung und der alten Legenden des von ihm übernommenen Heiligtums eine neue Stammtafel. Vor der Zerstörung der Stadt scheinen die Genneten z. T. nach Chios und Erythrai entkommen zu sein.

31) Mehrere Orte werden in der später zu besprechenden Argonautensage mit O. in Verbindung gebracht; vorläufig kommen für uns nur die in Betracht, die sich durch Kombination mit anderen Nachrichten als auf echten Lokallegenden fufsend und nicht von den Epikern frei erfunden erweisen. In Kyzikos sollte O. zuerst zum Tanz gesungen haben, den die Argonauten tanzten, als Iason die sturmabwehrende Rheia anflehte, und der als erste Feier eines noch später in Kyzikos gefeierten Rituals galt (*Ap. Rh.* 1, 1134). O. ist in späterer Zeit vielfach mit Rheia Kybele verbunden. Auf dem 'Pranger von Prettau' (u. Sp. 1200, 14) will *Knapp, Orph.-Darstell.* 25 f. die Kybele erkennen, die am Ufer des Gallosflusses den liegenden Attis erblickt; auch sonst zeigt dieses Orpheusdenkmal Beziehungen zum Kybeledienst. Der so eng mit der grofsen Göttermutter verknüpfte Midas gilt als Schüler des O. (*Kon.* 1, nach *Höfer* S. 109 aus dem mythol. Handb.; *Iustin.* 11, 7, 14; *Klem. Alex. coh.* 2, 13 S. 12 *Po*; *Ov. Met.* 11, 92, vgl. *v. Gutschmid, Ges. Schr.* 3, 462; s. auch *Orph. fr.* 310, das aber zweifelhaft ist; *Dieterich, Philol. N. F.* 6, 1893, 6). In der späteren orphischen Litteratur spielt Rheia eine grofse Rolle; θρονισμοὶ μητρῷοι lautet der Titel einer orphischen Schrift (*Lobeck, Agl.* 1, 368 ff.). Rheia ist im *orphischen Hymnos* 14, 1 Tochter des Protogonos, in der *rhapsodischen Theogonie* (s. u. Sp. 1140, 42) ist sie mit Demeter identisch: eine wahrscheinlich aus einem orphischen Werk stammende im 5. Jh. v. Chr. wohlbekannte Lehre. Dieselbe war auch in dem von *Orph. Arg.* 21 exzerpierten orphischen Gedicht erwähnt, an einer Stelle, die uns manches über altorphische Rheiavorstellungen lehren würde, wenn sie nicht unklar und vielleicht fehlerhaft wäre: die Verbesserungsvorschläge von *Abel* sind unwahrscheinlich, die von *Lobeck, Agl.* 589 zwar viel besser, aber auch nicht ganz überzeugend. Kybele kommt auf den orphische Lehren vortragenden unteritalischen Goldtäfelchen vor. Auf orphische Rheiamysterien scheint *Eurip. fr.* 472 anzuspielen. Diese vielfache Verknüpfung des O. mit Rheia (vgl. auch § 48) weist auf eine sehr berühmte Kultstätte der Rheia, an der man von O. erzählte; und es ist sehr wahrscheinlich, dafs der einzige Rheiakult, von dem dies bezeugt ist, der für die griechische Religionsgeschichte so wichtige kyzikenische, in letzter Linie wirklich diesen ganzen Zweig der orphischen Litteratur veranlafst hat. Von Kyzikos ist wenigstens auch eine andere Richtung der orphischen Dichtung, die mystische Reisebeschreibung, ausgegangen; und wenn sowohl in den Rhapsodieen (*fr.* 109) als in der angeblichen hieronymianischen Theogonie (*fr.* 36), und auch in der εὐχὴ πρὸς Μουσαῖον (36) die Adrasteia gefeiert wird, so weist auch dies nach Kyzikos, wo diese Göttin einen berühmten Kult hatte (*Str.* 12, 8, 11 S. 575; 13, 1, 13 S. 588; *Kallim. fr.* 45). — Zu Lyra im Mariandynerland am Grabe des Sthenelos, wahrscheinlich in der Nähe eines Hadeseingangs (*Apoll. Rhod.* 2, 929; *Val. Fl.* 5, 99 ff.) sollte O. seine Leier aufgestellt haben, nach anderer (?) Überlieferung (*Schol. Ap. Rhod.* a. a. O.) in Paphlagonien im Apollontempel, nach dem Lokalhistoriker *Promathidas* (*F. H. G.* 3, 201, 4) auf einer Säule. Vgl. *Fr. Vater, Argonautenzug. Kasansche Abh.* 1844 S. 152. Nicht unwahrscheinlich bringt *Maafs, Orph.* 130 diese Sagen mit den thespischen Elementen von Herakleia zusammen. Ob die späteren Gründer der Stadt, die Megarer, die zur Zeit ihrer Blüte auch über einen Teil des südöstlichen Boiotiens geboten zu haben scheinen, diese Sagen selbst mitbrachten, oder ob sie hier — worauf auch andere Spuren führen (*Gruppe, Gr. Myth.* 318 ff.) — ältere boiotisch-euboiische Ansiedler vorfanden, bleibe dahingestellt. Sehr unwahrscheinlich ist, was *Pott, Philolog.* Suppl. II, 1863, 266 vermutet, dafs der ganze Mythos lediglich etymologisch sei. — Noch an einer anderen mysischen Kultstätte, die ebenfalls den Mariandynen zugeschrieben wird (o. Bd. 1 Sp. 2793, 15), scheint man von Orpheus erzählt zu haben. Das Bergheiligtum des Helios, an welchem Orpheus nach der gewifs nicht frei erfundenen Einleitungserzählung der *Lithika* von der Schlange gerettet wird, scheint nämlich auf dem Arganthonios gelegen zu haben, dessen Name, wie der synonyme des Phalanthos (*Gruppe, Handb.* 266, 10 ff.), zum Kultkreis des Sonnengottes gehört. Der Gemahl der Arganthone (*Parthen.* 36, wo sich die Quellenangabe zu 35 ἱστορεῖ Ἀσκληπιάδης ὁ Μυρλεανὸς Βιθυνιακῶν α' zwar wirklich, wie *Müller, F. H. G.* 3, 300, 1 meinte, auf 36 bezieht, s. *Sakolowski* S. 26, aber an sich unglaubwürdig ist, s. *Martini* S. LXIV der *Mythogr. Graeci* 2, 1) ist Rhesos (d. i. Ϝρῆσος, Βρησεύς).

Dieser, der Sohn einer Muse, wie Orpheus, ist mit dem letzteren auch am Pangaion verbunden (*Gruppe, Handb.* 213 f.). Auf oder an dem Arganthoniosberg wurde Hylas gesucht, der Sohn des Theiodamas: diesen macht die Sage allerdings zu einem Lokrer, aber wir können mit Sicherheit erschliefsen, dafs einst auch er nach Kleinasien versetzt wurde. Wir sahen schon Sp. 1066, 19, dafs, als die lydischen Könige sich an der Propontis festgesetzt hatten, auch Hylas, wie Herakles, in die mythische Geschichte Lydiens verwoben wurde. Natürlich hängt es damit zusammen, dafs Theiodamas ein Gemahl der Neaira — auch dieser Name kommt in Helioslegenden vor — heifst (*Qu. Smyrn.* 1, 292; vgl. o. Bd. 3 Sp. 44). Nun spielt in der arganthonischen Hylaslegende die Hauptrolle Polyphemos oder (*Schol. Theokr.* 13, 7) Euphemos, dessen Namen uns bereits in Maroneia erschien, und Hylas' Mutter ist die Tochter des hyrieischen Orion (*Hyg. f.* 14 S. 41, 16 *B.*): alles das weist in den Sagenkreis, dem O. angehört. Es scheint demnach vom Pangaion aus, wo Orpheus den Helios angebetet haben sollte, der Heros wie der Gott und aufserdem auch der Musensohn Rhesos nach dem Arganthoniosberg verpflanzt zu sein. Die spätere Sage liefs den O. hier ein *medicabile carmen* (*Val. Fl.* 4, 87) singen, was aber nicht notwendig auf lokaler Überlieferung beruht.

32) Beeinflussung des samothrakischen Mysterienheiligtums durch Orphiker schliefst *O. Rubensohn* (*Mysterienheiligtümer in Eleusis und Samothr.* S. 139) aus der Aufnahme des O. in die dortigen Weihen; aber jener erst bei späteren Schriftstellern bezeugte Zug (s. u. Sp. 1155, 36 ff.) lag so nahe, dafs er ebenso gut frei erfunden, als auf einer echten Überlieferung beruhen kann.

33) Dieselbe Sage, wie am Melesflufs, wurde (*Bode de Orpheo* 85 ff.) in Lesbos erzählt, wohin das Haupt vom Odrysenland geschwommen sein (*Phanokl.* bei *Stob.* 64, 14; *Ov. Met.* 11, 55; *Philostr. v. Ap.* 4, 14; *Hyg. p. a.* 2, 7; *Aristid.* 1 S. 841 *Dind.*; *Eustath. Dion. Per.* 536 u. s. w.; vgl. *Plehn, Lesbiaca* S. 139 ff.) und wo es in einer Erdspalte geweissagt (*Philostr. Her* 5, 2 S. 704) haben soll. An dieser Stelle befand sich nach *Lukian adv. ind.* 11 ein Bakcheion. Als Ort des Heiligtums eignet sich der geographischen Lage nach am besten Antissa auf dem westlichen Vorgebirge der Insel, wo in der That (*Maafs, Hermes* 23, 1888 S. 75) Apollon (*Head h. n.* 485) und Dionysos (*ebd., Aristot. oec.* 2, 1347ª, 25), also die beiden so häufig mit O. verbundenen Gottheiten verehrt wurden. Wirklich verlegt der Lesbier *Myrsilos* (bei *Antig. Karyst. hist. mir.* 5 = *F. H. G.* 4, 459, 8; vgl. *Nikom. Geras. enchir. harm. ed. Meib.* 2, 29) das Grab nach Antissa, und Symbole auf den Münzen der Stadt, wie die thrakische Tiara, beziehen sich vielleicht geradezu auf O. (*Bode, Hell. Dichtk.* 1, 145). Es kommt hinzu die Beziehung des O. zu Terpandros (Sp. 1069, 31 ff.), den manche aus Antissa stammen liefsen. Die Sage von dem schwimmenden Haupt des O. hat vielleicht ein Analogon an dem Dionysos Phallen (so besser als Kephalen: *Lobeck, Agl.* 1086 auf der ersten der mit dieser Zahl bezeichneten Seiten) von Methymna, dessen Verehrung davon abgeleitet wird, dafs Fischer einen Kopf aus Olivenholz gefunden hätten (*Paus.* 10, 19, 3; *Euseb. praep. ev.* 5, 36, 1; *Theodor. therap.* 10, 962; 83 S. 1074 *Migne*). Methymna hat sehr wahrscheinlich nach der Zerstörung Antissas dessen Kulte und Mythen adoptiert. Dafs das bereits erwähnte Zusammentreffen des O. mit Apollon nicht blofs lokal und zufällig, sondern auch hier, wie am Pangaion und am Ismaros, durch den Kultus gegeben war, ergiebt sich ferner daraus, dafs O.' Leier in den Apollontempel gewidmet sein sollte (*Luk. adv. ind.* 11). Nach *Philostr. v. Apoll.* 4, 14 verbietet aber Apollon dem O. das Weissagen auf Lesbos.

34) Vielleicht von der Überlieferung von Antissa zu unterscheiden ist die allerdings nahe verwandte, ebenfalls lesbische, dafs die Leier des Orpheus angeschwommen sei (vgl. unten § 98 ff.). *Philostr. her.* 10, 6 S. 713 verlegt die Landung der Leier nach Lyrnessos: *πόλις Αἰολὶς Λυρνησσὸς ᾠκεῖτο τειχήρης τὴν φύσιν καὶ οὐδὲ ἀτείχιστος, ᾗ φασι τὴν Ὀρφέως προσενεχθῆναι λύραν καὶ ϑοῦναί τινα ἠχὴν ταῖς πέτραις, καὶ μεμούσωται ἔτι καὶ νῦν τῆς Λυρνησσοῦ τὰ περὶ τὴν ϑάλατταν ὑπ' ᾠδῆς τῶν πετρῶν.* Demnach vermutet *Maafs, Orpheus* 131, 9, dafs bei diesem Lyrnessos, das er wegen der Lyrnessierin Briseis nach dem lesbischen Vgb. Brisa, Bresa verlegt, auch jenes Bakcheion mit dem Haupte des Orpheus gelegen habe. Dies ist willkürlich und überhaupt die Angabe des *Philostratos* nicht ohne Bedenken. Auf Lesbos, wo er sich Lyrnessos nach dem Zusammenhang denkt, ist eine St. Lyrnessos nicht bezeugt, wohl aber lag an der gegenüberliegenden Küste die aus dem Epos bekannte Stadt, die passend *Αἰολίς* heifsen konnte. Es ist daher vielfach (z. B. von *Bode, Hellen. Dichtkunst* 1, 144) vermutet worden, dafs *Philostratos* das troische Lyrnessos irrig nach Lesbos versetzt habe. Hierfür kann angeführt werden, dafs in dem troischen Lyrnessos sich die Leier des Hermes befunden haben sollte, welche nach einem Teil der Überlieferung mit der des O. identisch war. Indessen scheint der Name Lyrnessos, der im Altertum mit *λύρα* in etymologische Verbindung gebracht wurde, wirklich aus dem Kult zu stammen, da er sich auch sonst, in Tenedos und in Südkleinasien findet. Es ist also wohl möglich, dafs es auch auf Lesbos einen Ort Lyrnessos gab, der mit dem troischen dieselbe religiöse Überlieferung hatte; ja es empfiehlt sich diese Annahme umsomehr, da die Lyrnessierin Briseis (*B* 689), eigentlich Breseis, gewifs mit Recht zu dem lesbischen Vorgebirge Bresa (*Androt. F. H. G.* 1, 377, 59; *C. I. G.* 2042; wo *Boeckh* den N. Bresaiis auf das lesbische Br. bezieht; *Steph. Byz. Βρῖσα* S. 186, 20) gestellt wird (vgl. *v. Wilamowitz, Hom. Unters.* 409 ff.; *K. Tümpel, Philol. N. F.* 2, 107 ff.). Auf diesem wurde der ostboiotische Dionysos unter dem N. *Βρησαγενής* verehrt, und man erzählte von den Musen (*Gruppe*,

Gr. Myth. 296 f.) und vielleicht von dem Musensohn Linos; es ist also, auch wenn wir von dem zweifelhaften lesbischen Lyrnessos absehen, wenigstens nicht unglaublich, daſs auch an dem lesbischen Bresa wirklich von Orpheus erzählt wurde, wie auch in Smyrna dessen Sagen vielleicht mit dem Kulte des Dionysos Breseus und der Nymphen verbunden waren (Sp. 1091, 17). Es ist dies deshalb sogar wahrscheinlich, weil ein weiterer, gern mit Orpheus verbundener Heros, Aristaios, auch in Bresa lokalisiert gewesen zu sein scheint (Sp. 1161, 57). Die Sagen von Bresa wurden später in die mytilenaiische Überlieferung verwoben (*Gruppe, Handb.* 296); die allerdings der Erklärung kaum bedürftige Verknüpfung der lesbischen Orpheussage mit der vom Hebros könnte daher, wie *Maaſs, Orph.* 133 vermutet, damit zusammenhängen, daſs Mytilenaier Ainos nahe der Hebrosmündung mitbesiedelten. Sicherheit ist hier nicht zu erreichen.

4) Orpheus in Mittelgriechenland.

35) Sagen von O. in Delphoi erschlieſst *Maaſs, Orph.* 187; 204 aus der Darstellung des Polygnot (*Paus.* 10, 30, 6; s. Sp. 1176, 28) und aus der von ihm angenommenen, lediglich aus einer Erwähnung bei *Menaichmos* erschlossenen Lokalisierung in Sikyon, die er ganz willkürlich an das Pythion, eine Filiale von Delphoi, versetzt. Alles dies ist völlig unsicher, ebenso wie die weitere Vermutung, daſs O. in Delphoi von Apollon verdrängt wurde und daſs dieser als sein Vater galt; möglich ist natürlich trotzdem und obwohl nach *Paus.* 10, 7, 2 O. in Delphoi aus *σεμνολογία* nicht gesungen haben soll, daſs im Parnaſsgebiet, das sich mannigfach in seinen Kulten mit den boiotischen berührt, und wo wir gerade in Delphoi ein Geschlecht Thrakidai und einen dem ostboiotischen Dionysoskult, aus dessen Überlieferung O. stammt, sehr ähnlichen Dienst des Bakchos finden, auch von Orpheus erzählt wurde, ebenso wie wahrscheinlich in Kroton (s. u. § 42), das einen Teil seiner Bewohner aus der Parnaſsgegend empfing; vgl. auch Sp. 1176, 28. In einem Gedicht (Sp. 1130, 20 ff.) scheint der Sänger erzählt zu haben, wie er aus der Unterwelt durch den delphischen Schlund emporgestiegen sei.

Mit dem Musendienst am Olympos steht der am Helikon in einer nahen Beziehung, die sich auch in mehreren geographischen Homonymieen (Helikonfl. am Olympos, *Paus.* 9, 30, 8; Libethrion, nördlicher Vorberg des Helikon mit Musenheiligtum, *Paus.* 9, 34, 4; der Helikon heiſst Pieria, *Tz. Chil.* 6, 937, anderes bei *Gruppe, Hdb.* S. 212) ausspricht. Dem entspricht es, daſs man Orpheus auch am Helikon (über Thespiai, vgl. *Maaſs, Orph.* 130) lokalisierte, wo wenigstens seine Statue (*Paus.* 9, 30, 4; vgl. *Maaſs, Orph.* 130) gezeigt wurde. Auch von Thrakern erzählte man am Helikon: *Str.* 9, 2, 25 S. 410 *ἐξ οὗ τεκμαίροιτ' ἄν τις Θρᾷκας εἶναι τοὺς τὸν Ἑλικῶνα ταῖς Μούσαις καθιερώσαντας . . . εἴρηται δ' ὅτι τὴν Βοιωτίαν ταύτην ἐπῴκησάν ποτε Θρᾷκες βιασάμενοι τοὺς Βοιωτούς . . .* *K. O. Müller, Orch.* 381 u. a. haben demnach angenommen, daſs Thraker die Sagen von Orpheus, Otos und Ephialtes nach dem Helikon verpflanzten: eine Hypothese, deren es nach dem o. § 20 über das Verhältnis einerseits der helikonischen, andererseits der makedonisch-thrakischen Kulte zu Anthedon nicht bedarf. Daſs Orpheus auch am Helikon zum Kreise des Dionysos gehörte, der mit den helikonischen Nymphen scherzt und tanzt (*Soph. O. T.* 1109), ist zwar nicht bezeugt, aber doch nicht unwahrscheinlich, da am Helikon (*Str.* 9, 2, 14 S. 405; *St. Byz.* 479, 7) wie am Pangaion und (*Hesych. Νῦσα*) in Makedonien, also vielleicht in Pierien, ein Ort Nysa erwähnt wird, dessen Name ohne Frage aus Dionysosmythen und zwar, nach der Verbreitung zu schlieſsen, wie der Name Orpheus eben aus denen von Anthedon und Hyrie stammt. Von Hyrie aus ist nach *Steph. Byz.* 653, 8 Hysiai am Kithairon, also wahrscheinlich der Dionysoskult dieses Berges filiiert: es würde hierzu also vortrefflich stimmen, was *Lact.* 1, 22 andeutet: daſs auf dem Kithairon, der davon den Namen führe, O. den Dionysos besungen habe; doch beruht diese Angabe vielleicht auf einem willkürlichen Einfall.

36) In Attika (vgl. bes. *v. Wilamowitz-Möllendorff, Hom. Unters.* 212 f.; *Maaſs, Orph.* 1—125) haben zwei Mysterienkulte O. in ihre Überlieferung verwoben.

Eleusis. Wenn *Eur. Rhes.* 936 mit Beziehung auf Athen sagt *μυστηρίων τε τῶν ἀπορρήτων φανὰς ἔδειξεν Ὀρφεύς*, wenn *Aristoph.* (*Batr.* 1032 *Ὀρφεὺς μὲν γὰρ τελετάς θ' ἡμῖν κατέδειξε φόνων τ' ἀπέχεσθαι*) vor Athenern den O. schlechtweg als Stifter ihrer Mysterien bezeichnet, so kann auch ohne ausdrückliches Zeugnis meines Erachtens nicht bezweifelt werden, daſs sich diese Angaben auf die eleusinischen Dienste wenigstens mit beziehen, für die der Ausdruck *δεικνύειν τὰ ἱερά* bezeugt ist (*Gruppe, Hdb.* 53, 11). Allerdings zeigt die Zusammenstellung mit Musaios, Hesiod und Homer, daſs bei *Aristoph.* zunächst an ein Schriftwerk, also wahrscheinlich die *τελεταί* des O., die im 5. Jahrhundert öfters mit den *χρησμοί* des Musaios zusammengestellt werden (Sp. 1134, 20 ff.), gedacht ist; ob sich der Dichter diese *τελεταί* irgendwie in Beziehung zu den eleusinischen Mysterien vorstellte oder ob er einfach einen Tragiker parodiert, der von ihnen gesprochen hatte, bleibe dahin gestellt. Wenn ferner *Pseudodemosth.* 25, 11 sagt *ὁ τὰς ἁγιωτάτας ἡμῖν τελετὰς καταδείξας Ὀρφεύς*, so hat auch er die Worte auf die eleusinischen Mysterien gedeutet, die in der That später auf O. zurückgeführt werden. Vgl. *Prokl. rep. Plat.* 100, 7 *ed. Schoell ἤκουε γάρ που* (Sokrates bei seinem Ausspruch *Plat. apol.* 41 a) *καὶ τῶν ἐν Ἐλευσῖνι μυστηρίων, ἐξυμνούντων τὸν τὰς ἁγιωτάτας ἐκφήναντα τελετάς*; *Prokl. theol. Plat.* 6, 11, 371 *ed.* 1618; vgl. *marm. Par. C. I. G.* 2, 300 (*F. H. G.* 1, 544) 25; anderes s. bei *Lobeck, Agl.* 1, 238 ff., dessen kritische Zweifel von *Klausen, Orph.* 20 mit Recht zurückgewiesen und durch die Behauptungen von *Kern, Ath. Mitt.* 16, 1891 S. 14 in keiner Weise begründet werden. Die Vermutung von *Maaſs, Orph.* 84 ff., daſs die Mysterien in diesen

Stellen z. T. die von Agrai seien und dafs erst von hier aus O. nach Eleusis gelangte, stützt sich auf eine von ihm gewaltsam ausgelegte und selbst so nicht beweisende Stelle des *Philostratos* (*v. Ap.* 4, 21), wobei es natürlich möglich bleibt, dafs trotzdem auch in Agrai, sei es infolge einer Übertragung aus Eleusis oder unabhängig, von O. erzählt wurde. Wir müssen demnach annehmen, dafs im 5. Jahrhundert O. als Begründer eleusinischer Kulte so allgemein anerkannt war, dafs eine flüchtige Anspielung darauf für den Hörer genügte. Ein Widerspruch zu der anderen Überlieferung, welche eleusinische Kulte auf Eumolpos zurückführte, existiert nicht, da verschiedene Riten verschiedenen Stiftern zugeschrieben werden konnten; jedenfalls genügt dies nicht, die Angaben über die eleusinische Wirksamkeit des O. zu entkräften. Sein Sohn Musaios soll Vorsteher der Eleusinien gewesen sein (*Diod.* 4, 24 a. E.). Die Einführung des O. in die eleusinische Legende steht wohl damit in Zusammenhang, dafs auch der ältere mythische Stifter, Eumolpos, zu einem Thraker gemacht und ihm ein Sohn Ismaros gegeben wird (*Apollod. bibl.* 3. 15, 4 = 3, 202 *Wagn.*), gleichnamig dem thrakischen Berg, an welchem O. verehrt wird. Da Eumolpos, der mythische Ahnherr des ersten eleusinischen Priestergeschlechtes, in *hymn. Hom.* 5. 475 anscheinend noch ein einheimischer Fürst ist und dieser Hymnos, der die Stiftung der Eleusinien besingt, von O. nichts meldet, so ist die Vermutung kaum abzuweisen, dafs die Einfügung des O. in die eleusinische Sage das Produkt einer späteren genealogischen Verbindung zwischen den Eumolpiden und den Priestergeschlechtern am Ismaros (vgl. über die Beziehungen von Maroneia zu Eleusis *Gruppe, Hdb.* 56) und am Pangaion ist. Auch die übrigen genealogischen Verknüpfungen zwischen attischen und thrakischen Geschlechtern sind wahrscheinlich in Zusammenhang mit den im 5. vielleicht schon im 6. Jahrh. von O. umlaufenden Sagen entstanden, und müssen zum Verständnis derselben herangezogen werden. Ebenso ist vermutlich die Gleichsetzung von Iakchos, dem Eponymen des eleusinischen Festzuges, mit Dionysos, dem gewöhnlich mit Orpheus verbundenen Gotte, gleichzeitig mit dessen Aufnahme in den eleusinischen Kreis erfolgt. Weder O. noch Dionysos kommt direkt oder in einem versteckten Hinweis im homerischen *Hymnos auf Demeter* vor; da im 5. Jahrhund. diese Seite des eleusinischen Mythos und Kultus wohl bekannt ist, scheint die Neuerung in das 6. Jahrh. zu fallen. *Förster, Raub und Rückk. der Pers.* 49 verbindet den orphischen Hymnos vom Raube mit den später zu besprechenden Angaben über die von *Onomakritos* verfafsten oder wenigstens in Verse gebrachten *Orphika*, hält aber doch S. 39 mit *Gutsche, de Hom. h. in Cererem*, Halle 1872 daran fest, dafs kurz vor oder zur Zeit Solons orphischer Einflufs in die Eleusinien eindrang. Ersteres wird jetzt überwiegend als richtig angenommen (zuletzt ausführlich begründet bei *Töpffer, Att. Gen.* 36 ff.) und ist in der That sehr wahrscheinlich; dafs aber Orpheus selbst, etwa von dem benachbarten Boiotien aus, in vorpeisistrateischer Zeit nach Eleusis verpflanzt wurde, ist zwar möglich, jedoch nicht erweislich, und es fehlt namentlich durchaus an Spuren, die darauf hinweisen könnten, dafs solche Vorstellungen, wie sie später gewöhnlich in der orphischen Litteratur fortgepflanzt wurden, schon in der ersten Hälfte des 6. Jahrh. an die eleusinischen Riten sich anknüpften. Sollte sich später als wahrscheinlich ergeben, dafs diese Vorstellungen erst in der Zeit des Peisistratos, des Begünstigers der dionysischen Kulte (*Gruppe, Hdb.* S. 22), aufkamen, so steht dem von Seite des Kultus nichts im Wege.

37) Phlya, dessen Mysterien später mit den eleusinischen in einiger Verbindung gestanden zu haben scheinen, da eine Priesterin aus dem Geschlecht der Lykomiden von Phlya bei den eleusinischen Haloen mitwirkt (*C. I. A.* 3, 895 nach den Ergänzungen von *Töpffer, Attische Gen.* 213). Sei es wegen dieses Kultuszusammenhanges, sei es wegen früherer Beziehungen zum boiotischen oder thrakischen Dionysoskult ist Orpheus auch in die Überlieferungen der Lykomiden verwoben, die einen Teil ihrer Hymnen für seine Dichtungen ausgaben (*Paus.* 9, 30, 12; vgl. 9, 27, 2), wie denn auch wirklich die Kultussagen von Phlya sich mit gewissen orphischen Traditionen zu berühren scheinen (*Furtwängler*, o. Bd. 1 Sp. 1342 f. und besonders *Arch. Jahrb.* 6 [1891] 116, dessen Aufstellungen aber z. T. unbeweisbar sind). Auch in Phlya wird Dionysos (als Anthios) verehrt. In Hagnus ist O. sogar in die Genealogie eingedrungen: den hier geborenen schon von Solon (*Steph. Byz.* Ἀγνοῦς) erwähnten Leos, dessen Töchter nach einer wahrscheinlich auf *Phanodemos* (*Harpokr. Favor.* Λεωκόρειον *F. H. G.* 1, 367, 6) zurückgehenden Sage fürs Vaterland geschlachtet wurden (*Suid. Phot.* Λεωκόριον.; *Bekk., anecd.* 1, 277; *Ael. v. h.* 12, 28), macht die Sage zu einem Sohn des O. Eine seiner Töchter Eubule (s. Bd. 1, Sp. 1396) erinnert im Namen an den in orphischen Liedern so viel besungenen Eubuleus.

38) Es mufs in diesem Zusammenhang wenigstens erwähnt werden, dafs orphische Lieder auch in einem stadtathenischen Dionysosfeste, den Anthesterien bezeugt sind: *Philostr. v. Ap. Tyan.* 4, 21 μεταξὺ τῆς Ὀρφέως ἐποποιίας τε καὶ Θεολογίας (auf die kleinen Mysterien bezogen von *Maafs, Orph.* 85; s. Sp. 1096, 67 ff.). Diese Nachricht gewinnt eine sehr überraschende Bestätigung dadurch, dafs, wie namentlich *A. Mommsen, Heortol.* 371; *Feste d. Stadt Ath.* 395 ff. auseinandersetzt, eigentümliche Beziehungen zwischen dem später wahrscheinlich der orphischen Theologie (s. u. Sp. 1140, 60 ff.) einverleibten Διονύσου ἀφανισμός und den Festgebräuchen der Anthesterien obwalten. Ob aber die 14 Geraren, welche an 14 Altären den Dionysos feiern, mit den 14 Titanen der *rhapsodischen Theogonie* zusammenhängen, wie z. B. *Louis Dyer, the gods in Greece* S. 131 Anm. 1 behauptet, mufs trotz der blendenden Analogie des Osirismythos (*Plut. Is.* 18) schon deshalb zweifelhaft bleiben,

weil in der orphischen Litteratur, so weit sie uns bekannt ist, nur die 7 männlichen Titanen an der Zerreifsung des Dionysos beteiligt gewesen zu sein scheinen (*Prokl. Tim.* 3. 184d = *fr.* 198f. *Ab.*); auch liegt die Erwägung nahe, dafs Sühnopfer häufig von 7 oder 14 Personen dargebracht werden (*O. Müller, Eumeniden* S. 140f.).

5) Dorische Gemeinden.

39) Wie Orpheus nach Aigina kam, wo er nach *Paus.* 2, 30, 2 (*Dieterich, de hymnis Orph.* 44) als Stifter der jährlichen Hekatemysterien betrachtet wurde, wissen wir nicht. Da die Kulte der Insel nachweislich eine Zeit lang unter euboiisch-boiotischem Einflufs gestanden haben müssen (*Gruppe, Hdb.* 126), so ist seine Lokalisierung daselbst wenigstens kein Gegengrund gegen das bisherige Ergebnis, dafs O. der Überlieferung eines boiotischen Dionysosheiligtums entstammt. Auch in Sikyon, wo ihn *Maafs, Orph.* 204, 62 vermutet, würde er sich leicht erklären lassen; die Vermutung von *Maafs* ist indessen ganz unsicher.

40) Besondere Schwierigkeiten macht indessen die Erklärung der Überlieferung von O. in Lakonien. Nach *Paus.* 3, 14, 5 hat er in Sparta den Kult der Demeter Chthonia, nach dems. 3, 13, 2 einen Tempel der Kore Soteira, der von anderen dem Abaris zugeschrieben wurde, gegründet. (Der Tempel ist nach *Tsuntas* ἐφ' ἀρχ. 1892, 20 mit dem der *Κόρη ἐν ἕλει*, der in den Inschr. *C. I. G.* 1446 und ἐφ. ἀρχ. a. a. O. 20 und 25 genannte Temenios ebenfalls nach *Tsuntas*, dem sich *Wide, lak. Kulte* 296 anschliefsen möchte, mit O. oder Abaris identisch). Man würde diese Sagen vielleicht als Nachbildungen der jüngeren eleusinischen Legende betrachten, wie dies z. B. *Klausen, Orph.* 20[b] hinsichtlich der auf Kore Soteira bezüglichen thut, zumal da in Therai auf dem Taygetos sich ein Tempel der eleusinischen Demeter mit einer Statue des Orpheus (*Paus.* 2, 20, 5) befand. Aber gerade die Überlieferung von Therai weist uns zugleich nach einer anderen Richtung. Es befand sich daselbst ein für die lakonische Religionsgeschichte überaus wichtiges Heiligtum der Artemis, die hier, sehr wahrscheinlich nach boiotischer Sitte, mit Dionysos gepaart war. Dies Heiligtum war eine Filiale von Hyrie oder Anthedon; daher ist in einem der ältesten erhaltenen Stücke griechischer Stammtafeln Tay-gete, die Eponyme des Berges, wahrscheinlich wie Iphigeneia eine Hypostase der auf ihm verehrten Göttin, eine Pleiade, also Schwester der Ahnfrauen der Geschlechter von Hyrie und Anthedon. Die Überlieferung dieses Artemisheiligtums war, wir wissen nicht wann, mit der des ebenfalls berühmten Artemisheiligtums in dem nordlakonischen Karyai ausgeglichen. Bei dem Apollonpriester Dion kehrt der Sage nach Dionysos ein und verliebt sich in dessen Tochter Karya; deren Schwestern Lyko und Orphe werden, weil sie dem Umgang des Gottes mit Karya nachforschen, wahnsinnig und als Bakchantinnen auf den Taygetos getrieben (*Serv. Virg. ecl.* 8, 30 *Orphen et Lyco immisso furore ad Taygetam montem raptas in sacra convertit*). Die beiden Stifterinnen der Mainadentänze auf dem Taygetos — denn das waren Orphe und Lyko offenbar in der echten Legende — entsprechen zwei Heroen aus den Sagen jener beiden Boioterstädte, Orpheus und Lykos; und ihr Vater Dion erinnert daran, dafs der Vater des Anthedon (o. Bd. 1, Sp. 1154) und dafs ein Abkömmling des O. (Sp. 1077, 18) Dios heifsen; endlich ist es doch vielleicht kein Zufall, dafs die im übrigen frei gebildete Sage dieselben beiden Götter, Apollon und Dionysos, verwendet, die für die thrakischen O.sagen so bedeutsam sind. Demnach kann O. am Eleusinion von Therai nicht aus Eleusis allein stammen; vielmehr müssen in Therai, wenn nicht etwa gar erst O. die eleusinische Filiale nach sich gezogen haben sollte, zwei verschiedene Überlieferungen zusammengestofsen sein. — Abgesehen von Sparta und Therai erzählte man in Lakonien von Orpheus auch am Tainaron. Der sehr nahe liegende Gedanke, dafs die Sage von Orpheus' Abstieg (*Virg. Georg.* 4, 466 mit *Prob.*; *Ov. M.* 10, 13; *Sen. Herc. Oet.* 1061; *myth. Vatic.* 2, 44) oder Aufstieg (*Sen. Herc. fur.* 587) durch den Hadeseingang von Tainaron freie dichterische Erfindung sei, wird durch das Zusammentreffen mit Euphemos, den wir auch in Boiotien und Thrakien neben O. fanden, unwahrscheinlich. Vermutlich haben vorüberfahrende Schiffer aus Euboia und seinen festländischen Besitzungen auch dies Heiligtum angelegt oder, wahrscheinlicher, umgestaltet, wodurch auch Tainaros Bruder des euboiischen Karystos geworden ist (*St. Byz.* 598, 7). Nicht ganz unmöglich wäre freilich auch, dafs Orpheus nach Therai aus einer spartanischen Kolonie, etwa aus Thera gelangte.

41) Die Sagen von Therai und Tainaron sind nämlich auch wichtig für die lakonische Kolonisation geworden. In Therais Filiale Thera ist Orpheus verschollen, aber der im Kult und Mythos mit ihm verbundene Aristaios, der zu den Mythen von Karystos in so naher Beziehung steht (o. Bd. 1, Sp. 550 Z. 40ff.), scheint jetzt inschriftlich auf der Insel nachgewiesen zu sein (*Hiller v. Gärtringen, Vortr. auf der 44. Philol.-Vers. zu Dresden* 1897 S. 20 des S.-A.). In Theras Kolonie Kyrene wird ein Berg Orpheus erwähnt, auf welchem Apollon den Aristaios zeugt (*Nigid. Fig. Schol. Germ.* 154, 15; vgl. 86, 5). Es ist wenigstens möglich, dafs die lakonischen Ansiedler den Kreis, welchem Orpheus angehört, bereits auf Thera vorfanden, und dafs eine von vorlakonischen Besiedlern herrührende Überlieferung nachträglich mit der nächst verwandten von Therai und Tainaron verknüpft und teilweise in sie hinein getragen wurde.

6) Die Westländer.

42) In Thesprotien lokalisierte man nach *Paus.* 9, 30, 6 am Nekyomanteion den Abstieg des O. in die Unterwelt; es scheint, als ob eine thesprotische Sage auch den in diesem Zusammenhang von *Pausanias* erzählten Selbst-

mord des O. berichtete, doch läfst sich dies nicht bestimmt sagen. — Merkwürdige, aber unsichere Spuren weisen O. nach Kroton. Es kommt hier zuerst die Stelle *Herod.* 2, 81 in Betracht, die wahrscheinlich von angeblich orphischen, in Wahrheit aber durch *Pythagoras* aus Ägypten eingeführten Gebräuchen des Bakchoskultes redet. An sich würde diese Stelle für Kroton, wo *Pythagoras* lehrte, kaum verwendet werden können, da *Herodot* oder sein mutmafslicher Gewährsmann, der Verfasser der τριαγμοί, an wandernde Orpheotelesten gedacht haben könnte, die nicht notwendig krotoniatische Kultformen verbreiteten; ja es scheint durch die herodoteische Stelle auch die Angabe des *Asklepiades* über Orpheus aus Kroton, den Genossen des Peisistratos, angeblich Verfasser einer *Dekaeteris* und von *Argonautika*, insofern entwertet, als sie aus der Überlieferung des pythagoreischen Ursprungs gewisser pseudoorphischer Schriften (vgl. *Bode, Gesch. d. hellen. Dichtk.* 1, 172; s. auch *Zeller, Gr. Phil.* 1[5], 302) frei herausgesponnen sein könnte. Indessen ist die Beziehung der Angabe des *Asklepiades* zu der *Herodots* doch sehr oberflächlich. Der Krotoniat O. ist in der späteren Litteratur, die allein hier in Frage kommen könnte, nicht Pythagoreer, auch nicht Religionsstifter; nach *v. Wilamowitz-Möllendorff, Hom. Unters.* 261 A. 25 hat ihn *Asklepiades* für einen Grammatiker gehalten und erst ein späterer Schwindler ihm die in der That befremdlichen Epentitel beigelegt. Er spielt als einer der Redaktoren der angeblichen peisistrateischen Homerkommission (*Cram. anecd.* 1, 6 Z. 30 οἱ δὲ τέσσαρσί τισι τ[ὴ]ν ἐπὶ Πεισιστράτῳ διόρθωσιν ἀναφέρουσιν, Ὀρφεῖ Κροτωνιάτῃ, Ζωπύρῳ Ἡρακλεώτῃ κ. τ. λ., vgl. *Ritschl, D. alexandr. Bibl.* 41—71; *Nitzsch, De Pisistrato Homericorum carminum instauratore*) eine Rolle. Von *Herodot* führt das so weit ab, dafs man einen anderen Ursprung der Überlieferung des *Asklepiades* annehmen mufs. Nun sind in der Nachbarschaft von Kroton namentlich auf dem Boden von Thurioi und in Gräbern von Petelia Goldplättchen mit Versinschriften gefunden, die höchst auffällige Übereinstimmungen mit den in peisistrateischer Zeit in Athen gedichteten oder wenigstens verbreiteten orphischen Gedichten zeigen (*Comparetti, Not. degli sc.* 1879, 156ff.; 1880, 155ff.; *Smith, Journ. of Hell. stud.* 3, 1882, 111ff.; *O. Kern, Aus d. Anomia* 87—95; *Kaibel, Inscr. Gr. Ital.* 638. 641f.; *A. Dieterich, De hymnis Orph.* 30—41; *Nekyia* 84—108; vgl. unt. § 67ff.). — *Kern, Herm.* 25, 1890, 9 und *Dieterich* a. a. O. 30 (der hier mir unverständliche Vermutungen über das Alter des Pyth. aufstellt, die er *Nek.* 90ff. ebenso wie seine Ansicht über das Verhältnis der attischen zu den italischen *Orphika* stillschweigend zurückzunehmen scheint) erklären diese Übereinstimmungen daraus, dafs von Athen aus orphische Einflüsse sich nach Unteritalien verbreiteten. Indessen sind doch diese unteritalischen *Orphika* eng mit dortigen Lokalkulten verbunden; ich erinnere vorläufig nur an das ἔριφος ἐς γάλ' ἔπετον, das *Dieterich, Hymn. Orph.* 36 selbst, sehr wahrscheinlich mit Recht, aus dem, wie es scheint, aus Sparta nach Metapont verpflanzten Kult des Dionysos Eriphos oder Eriphios erklärt. Wenn wir nun später (§ 67ff.) finden werden, dafs solche aus unteritalischen Lokalkulten stammende Züge sich auch in den jüngeren von Athen abhängigen *Orphika* finden, so ist die Folgerung kaum abzuweisen, dafs in diesem Fall Athen vielmehr der empfangende Teil war. Demnach scheint Peisistratos, als er in Eleusis die Überlieferung von Orpheus erneuerte oder neu einführte, aus Kroton sich einen Mann verschrieben zu haben, der sich selbst Orpheus nannte und behauptete als Abkömmling des alten Religionsstifters eine besonders zuverlässige Kenntnis orphischer Religionsgebräuche zu besitzen. Diese Thatsache hat nichts Auffälliges; dafs von weither die Erben lokaler Geschlechtsweisheit nach der rasch aufblühenden Stadt des Peisistratos zogen, beweist u. a. das Beispiel des koischen Asklepiaden Aineios (*Dragendorff, Arch. Jahrb.* 12, 1897, 1—4). Ist dies richtig, so mufs es im 6. Jahrh. in Kroton ein sich auf Orpheus zurückführendes namhaftes Geschlecht gegeben haben. Eben darauf führt, dafs der erste Schüler und Nachfolger des *Pythagoras* der Krotoniat Aristaios ist (*Iambl. v. Pyth.* 265), der nach dem mythischen mit O. in der Sage eng verbundenen Aristaios heifst. Kyrene, wie die Mutter dieses Aristaios, heifst die Mutter des krotonischen Lakinios (*Interp. Serv.* zu *Verg. Aen.* 3, 552): das mag eine von Sparta über Tarent her übernommene Neuerung sein, ist aber jedenfalls viel erklärlicher, wenn von Kyrenes Sohn ohnehin in Kroton erzählt wurde. Erinnern wir uns endlich noch, dafs in Kroton ein Musenkult bestand (*Iambl. v. Pyth.* 50 u. 464 nach *Timaios?*), dafs ferner der Name Kroton eben aus dem boiotischen Kult der Musen stammt (*Gruppe, Handb.* 96), die auch mit dem Orpheusmythos unlöslich verbunden sind, dafs endlich der eben in diesem boiotischen Musenkult zusammen mit O. auftretende N. Dios als Magistratsname auf einer Münze von Kroton erscheint (*Weber, Numism. chron.* 16, 1896, 6), so wird es sehr wahrscheinlich, dafs die vorausgesetzten Orpheussagen von Kroton sich an das namhafteste Heiligtum der Stadt anschlossen. Dafs krotoniatische Pythagoreer ihre Lehre dem berühmten mythischen Sänger ihrer Vaterstadt in den Mund legten, erscheint nicht als wunderbar. Sowohl *Herodots* als *Asklepiades'* Angabe müssen wir demnach in der Hauptsache für richtig halten.

43) Ähnlich werden wir nunmehr auch über den Orpheus in der syrakusanischen Kolonie Kamarina, angeblich den Dichter der κατάβασις εἰς Ἅιδου (*Suid. Orph.* 3), urteilen. In Syrakus stand Aristaios neben Dionysos (o. Bd. 1, Sp. 550 Z. 34); es ist wenigstens sehr möglich, dafs auch hier Orpheus zu dem Kultkreis gehörte und dafs sich von ihm der kamarinische Schüler des Pythagoras herleitete. — Eine zweifelhafte Spur für Orpheus in den Westländern bietet uns endlich die Angabe (*Paus.* 5, 26, 3), dafs der Rheginer (S)mikythos ein Bild des Sängers in Olympia weihte; s. Sp. 1193, 24ff.

VII. O. als Stifter religiöser Institutionen.

Beziehung des Orpheus zu Gottesdiensten.

44) Nach allem bisher Bemerkten wird es wohl nicht zweifelhaft erscheinen, dafs O. nicht aus dem Epos (z. B. der Argonautensage), sondern aus einer ursprünglich religiösen Überlieferung stammen müsse; auch wer nicht mit dem Verfasser dieser Zeilen überzeugt ist, dafs überhaupt die Geschlechtstraditionen priesterlicher Familien die Hauptquelle des Epos bilden, wird dies doch in diesem Fall zugeben, da gerade bei O. auch die Heldensage — in der wir ihn übrigens erst ziemlich spät nachweisen können — den sacerdotalen Ursprung der Überlieferung nicht zu verwischen vermocht hat. Zu allen Zeiten galt

Orpheus als Seher

(s. z. B. *Orph. fr.* 242; *Philoch. ἐν πρώτῳ περὶ μαντικῆς* bei *Schol. Eur. Alk.* 968; *Klem. Alex. strom.* 1, 21, 134 S. 400 *Po.*; *F. H. G.* 4, 648[b]; *Schol. Ap. Rhod.* 2, 684; *Eustath. B* 596 S. 299, 10), und zwar als Begründer der Weissagung oder doch gewisser Formen derselben (*Plin. n. h.* 7, 203 *auguria ex avibus Car, a quo Caria appellata, adiecit ex ceteris animalibus Orpheus*); Sammlungen von Orakelsprüchen liefen unter seinem Namen (*Suid.* Ὀρφ, 6; vgl. *Plato, Prot.* 316[d]) um. Auch im lesbischen Kult ist O. als Weissager thätig (*Philost. her.* 5, 3 S. 704; *v. Apoll.* 4, 14).

45) Als religiöser Neuerer erscheint ferner

Orpheus als Begründer eines reinen orphischen Lebens:

Plut. conv. 2, 3, 1; *Didym. Geop.* 2, 35; *Paus.* 1, 37, 4. Anderes bei *Bode, Hell. Dichtk.* 1, 176; erwähnt wird namentlich die Untersagung des Genusses von κύαμοι und Fleisch (*Eur. Hippol.* 951; *Plat. legg.* 6, 22 S. 782[c]; *Hieron. adv. Iov.* 2, 206 = *Migne* 23, 318; *Orph. fr.* 270). Aus diesem Verbot, das z. T. mit der Seelenwanderungslehre begründet wird, scheint das spätere Altertum — vielleicht schon ein Peripatetiker — gemacht zu haben, dafs O. die Anthropophagie aufhob (*Hor. a. p.* 391 f.); *Maafs, Orpheus* 77 verbindet damit *Orph. fr.* 247, wo O. sich selbst als Beender des geschilderten Kannibalismus bezeichnet habe, ferner *Moschion T. G. F.* 813, 6 (von *Maafs* ohne Begründung auf die Pheraier bezogen) und *Kritias T. G. F.* 771, 1.

46) Sodann gilt in der Sage

Orpheus als Begründer der Magie

(vgl. im allgemeinen *Dieterich, Philol. Jbb.* Suppl. 16, 1888 S. 774—779; *Wessely, Ephesia Gramm.* Wien 1886), wie sie an manchen, namentlich orientalischen Kultstätten betrieben wurde. So spricht schon der Chor in der *Alkestis* (973 *Kirchh.*) von Heilmitteln Θρῄσσαις ἐν σανίσιν, τὰς Ὀρφεία κατέγραψεν γῆρυς, und die Satyrn *Eurip. Cycl.* 639 erwähnen einer ἐπῳδὴ Ὀρφέως ἀγαθὴ πάνυ, durch welche sich der schwere δαλὸς von selbst bewegen werde. Auch später ist von der μαγεία des O. öfters die Rede, vgl. *Str.* 330, *fr.* 18; *Plin. n. h.* 30, 7; *Paus.* 6, 20, 18; *Philostr. epist. Apoll.* 16 (p. 48 od. 390); *Schol.* zu *Tzetz. all. Homer. A* 65; vgl. *Lob. Agl.* 1, 235 und u. Sp. 1118, 8 ff.; 1150, 66; 1155, 61; 1156, 1 ff. Einen Protest gegen die Magie des O. im gemeinen Sinn erhebt *Apuleius* an verschiedenen Stellen der *oratio de magia* z. B. 326 (oder 31 ed. *Bip.*): *qui providentiam mundi curiosius vestigant et impensius deos celebrant, eos vero vulgo Magos nominent, quasi facere etiam sciant, quae sciant fieri, ut olim fuere Epimenides, et Orpheus et Pythagoras et Ostanes.* Von den übrigen Zauberkünsten wird dem O. namentlich die Astrologie zugeschrieben; vgl. *Tzetz. alleg. Hom.* Σ 710; *Orph. fr.* 1 ff. *Ab.*

47) Ganz allgemein wird im Altertum

Orpheus als Theologe

bezeichnet, in der neoplatonischen Litteratur vielleicht mit spezieller Beziehung auf ein umfangreiches theogonisches Gedicht θεολογία, das von *Proklos* kommentiert war und von ihm und seiner Schule oft, vielleicht ausschliefslich, zitiert zu werden scheint (*Griech. Kulte u. Mythen* 1, 637). Aber auch sonst überwiegt in der apokryphen orphischen Litteratur das religiöse Element durchaus (vgl. unten § 61 ff.), und so wird denn im Altertum über die orphischen Gedichte geurteilt, dafs sie zwar an poetischem Reize hinter den homerischen zurückstehen, sie aber in religiöser Beziehung übertreffen (*Paus.* 9, 30, 12; vgl. *Flav. Philostr. her.* 2, 19 S. 693). Mit Rücksicht auf seine religiöse Dichtung nennt *Klemens, Alex. coh.* 7, 74 S. 63 *Po.*, 48 C. *ed.* 1688 den O. einen Hierophanten. So erschien unser Sänger später geeignet, den orientalischen Religionsstiftern entgegengestellt zu werden. Nach der allerdings angefochtenen Angabe *Lamprid. Alex. Sever.* 29 verehrte Alexander neben anderen Religionsstiftern wie Christus, Abraham, Apollonios auch den O.; s. *Reville-Krüger, Rel. zu Rom* 277.

48) Insbesondere gilt später

Orpheus als Mysterienstifter.

a) Öffentliche Mysterien.

Abgesehen von den später zu erwähnenden Zeugnissen über die Stiftung der Dionysosmysterien kommen folgende sich grofsenteils wohl auf den Dienst von Eleusis, die Mysterien κατ' ἐξοχήν, z. T. aber auch auf ein litterarisches Werk, die τελεταί beziehende Zeugnisse in Betracht: *Arstph. ran.* 1033; *Pseudodem.* 25, 11; *Ephor. F. H. G.* 1, 253, 65; *Diod.* 5, 75 u. 77; *Strab.* 330 *fr.* 18; *Paus.* 9, 30, 5; vgl. 10, 7, 1; *Lukian astrol.* 10; *salt.* 15; *Diog. Laert.* 6, 4; *Prokl. theol. Plat.* 6, 11, 371; *Klem. Alex. coh.* 2, 21 S. 17 *Po.*; *Athenag. Suppl.* 4; *Iul. or.* 7, 217 C; *Hippol. ref.* 5, 20; *Euseb. praep. ev.* 1, 64; 10, 4, 3; *Nonn. Dion.* 41, 375; *Serv. Aen.* 6, 645; *Myth. Vatic.* 2, 44; 3, 8, 20; *Schol. Rom. Eur. Alc.* 983 [oder 968] *F. H. G.* 4, 648[b]; *Suid.* Ὀρφ. 2. Doch wird O. auch mit den aiginetischen Hekatemysterien (*Paus.* 2, 30, 2, vgl. Sp. 1099, 10 ff. u. Bd. 1 Sp. 1887 sowie *Dieterich, De hymn. Orph.* 44 ff.; im orphischen Hekatehymnos, der wohl nicht ohne Absicht die erste Stelle einnimmt, wird die Göttin angerufen, zu erscheinen βουκόλῳ

εὐμενέουσαν, s. *Maafs, Orph.* 179 f.) und mit denjenigen barbarischen Kulten in Verbindung gebracht, die im Altertum mit den späteren griechischen Mysterien vermischt oder ihnen gleichgestellt wurden, z. B. den phrygischen (*Iust.* 11, 7, 14, vgl. den Rheiakult auf dem Dindymos *Ap. Rhod.* 1, 1134; o. § 31), wie denn im Hinblick auf phrygische Metragyrten manche den O. zu einem Bettelpriester machen (*Str.* 330, 18, daraus *Steph. Byz.* 372, 11 *M.*; daraus *Eustath. Il.* 299, 10). Überhaupt liefs ihn der religionsphilosophische Charakter der in den Mysterien gesuchten und in der unter O.' Namen gehenden Litteratur gelehrten Dogmen der auf Theokrasie ausgehenden Wissenschaft des späteren Altertums als besonders geeignet zur Übertragung orientalischer religiöser Spekulation nach Griechenland erscheinen. Dafs O. die griechischen Mysterien aus Ägypten mitgebracht, ist eine weit verbreitete Ansicht des Altertums (u. § 91), wogegen freilich die Kreter ihre heimischen öffentlichen Dienste als das Vorbild der orphischen Mysterien fafsten (*Diod.* 5, 77). Mit Rücksicht auf seine Bedeutung im Mysterienkult wird O. auf dem Helikon mit der Telete zusammen dargestellt (*Paus.* 9, 30, 4).

49) Neben den bisher besprochenen staatlichen oder staatlich anerkannten Geheimdiensten erscheint aber O. auch in

b) Privatmysterien.

Die Stellung und der Charakter dieser privaten Dienste, über welche nur ein paar Zeugnisse aus dem fünften bis dritten Jahrh. v. Chr. erhalten sind, gehört zu den schwierigsten Fragen der Altertumskunde und kann hier natürlich nur gestreift werden. Die gewöhnliche Ansicht, dafs die Orphiker eine Sekte oder einen Orden gebildet hätten, umfassender als der pythagoreische Orden, welcher später aus ihnen hervorgegangen oder auch nachträglich mit ihnen verschmolzen sein soll (z. B. *C. O. Müller, Proll.* 383; *Bode, Hellen. Dichtk.* 1, 173; *Rohde, Psyche*² 2, 209 ff.), stützt sich teils darauf, dafs *Pythagoras* durch *Aglaophamos* in die orphischen Geheimnisse eingeweiht sein sollte (*Iambl. v. Pyth.* 146), teils auf die Rückführung einer ganzen Reihe von orphischen Schriften auf Pythagoreier, teils auf die vielumstrittenen Worte *Herod.* 2, 81 *οὐ μέντοι ἔς γε τὰ ἱρὰ ἐσφέρεται εἰρίνεα οὐδὲ συγκαταθάπτεταί σφι· οὐ γὰρ ὅσιον. ὁμολογέουσι δὲ ταῦτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι, ἐοῦσι δὲ Αἰγυπτίοισι καὶ Πυθαγορείοισι.* An allen diesen Stellen, mit denen auch die unten (Sp. 1131, 36 ff.) zu besprechende bei *Herod.* 2, 123 kombiniert werden mufs, ist aber von einer orphischen S e k t e gar nicht die Rede. Die meisten derselben beziehen sich lediglich auf Übereinstimmungen zwischen der pythagoreischen und orphischen Litteratur. Der Sinn der Worte *Herodots*, die man allerdings viel klarer wünscht, scheint folgender zu sein: in der Vermeidung der Wolle beim Gottesdienst stimmen die Ägypter mit Kulten überein, welche die Griechen dem Bakchos feiern und auf Orpheus zurückführen, während sie in Wirklichkeit vielmehr ägyptisch und pythagoreisch (d. h. von *Pythagoras* nach Griechenland übertragen) sind. Die Worte *Ὀρφικοῖσι καὶ Βακχικοῖσι* beziehen sich demnach zurück auf *ἱρά*, dies ist schon deshalb nötig, weil *Ὀρφικοί* und *Βακχικοί* nie im Sinn von Mitgliedern einer orphischen oder bakchischen Sekte vorkommen. Auf *ἱρά* beziehen die beiden Worte, wie es scheint, auch *Lobeck, Agl.* 1, 245 und neuerdings *Rohde, Ps.* 2², 107 A. 1, sowie *Maafs, Orph.* 164 A. 63, dessen Erklärung aber im übrigen nicht das Richtige trifft (Sp. 1110, 46 ff.); an der Übersetzung 'Orphiker' hält fest *Zeller, Sitzber. B. A. W.* 1889 S. 994. Es ist zwar möglich, dafs sich die Worte auf Privatmysterien, viel wahrscheinlicher aber, dafs sie sich auf ein bestimmtes pseudo-orphisches Werk, die Hadesfahrt (u. § 71), beziehen; jedenfalls kann ein orphischer Orden aus ihnen nicht erschlossen werden. Die übrigen Zeugnisse lassen uns, so dürftig sie sind, eine ganz andere Vorstellung von den Kreisen gewinnen, in denen orphische Institutionen und Lehren sich fortpflanzten.

50) Nach *Plato rep.* 2, 364ᵉ (mifsverstanden von *Maafs, Orpheus* S. 76) sind die Orphiker jener Zeit f r e i e Priester, d. h. Priester — oder vielleicht richtiger gesagt, Sachverständige in religiösen Angelegenheiten — ohne feste Stellung an einem bestimmten staatlich anerkannten Heiligtum, die nur auf Grund und nach Mafsgabe der gesetzlich gestatteten Kultusfreiheit je nach Bedürfnis von Privaten und Gemeinden herangezogen werden und daher hinsichtlich ihrer rechtlichen Stellung sich vollkommen mit den fahrenden Priestern und Sehern einer früheren (z. B. *Epimenides*) und selbst der heroischen Zeit (*Kalchas*) vergleichen lassen. Diese Orphiker befafsten sich aber zu Platons Zeit hauptsächlich mit Sühnungen zur Tilgung von Blutschuld und mit Reinigungen, durch welche die Befreiung von den Schrecken des Hades gewonnen werden sollte, d. h. mit denselben Arten der Erlösung, welche auch in den staatlichen Geheimdiensten erstrebt wurden. Auch die hauptsächlich in Enthaltsamkeit und Fasten (*Eurip. Hipp.* 951) bestehenden Mittel, mit denen dieses Ziel erreicht werden sollte, sind, wenn auch im einzelnen gesteigert, doch im allgemeinen identisch mit den in den eleusinischen und den anderen grofsen Geheimdiensten angewendeten. Von diesen unterscheiden sich die Privatsühnungen dieser Orphiker wesentlich nur dadurch, dafs der Sühne- oder Weihepriester, jeder öffentlichen Autorität bar, nur auf seine Persönlichkeit sich stützen konnte, deren Ansehen er freilich durch Berufung auf in seinen Händen befindliche orphische Schriften (*βίβλων ὅμαδον παρέχονται Μουσαίου καὶ Ὀρφέως* bei *Platon* a. a. O. und *πολλῶν γραμμάτων τιμῶν καπνούς Eur. Hippol.* 951) und, wo es anging, wohl auch durch einen hochtrabenden Stammbaum oder durch erheuchelte Beziehungen zu einem namhaften Kultuscentrum zu steigern suchte. Ähnlicher Art war der Orpheotelest Philippos bei *Plut. apophth. Lacon. Leotych.* 2, 3, wo übrigens wahrscheinlich die Königsnamen ver-

wechselt sind; vgl. *Müller Proll.* 381. Eine ähnliche Geschichte wurde nach *Diog. Laert.* 6. 4 von Antisthenes erzählt. In demselben Lichte erscheinen die Orpheotelesten, zu denen der Abergläubische in *Theophrasts Charakteren* 16 allmonatlich mit der Gattin und den Kindern läuft. Zu diesem Bilde stimmen die übrigen Angaben der Alten über Anhänger des Orpheus (*Lobeck Agl.* 1, 645), sodafs von dieser Seite her kein Grund vorliegt, neben den privaten Sühnpriestern noch eine orphische Sekte anzunehmen. Die Griechen haben für diesen Begriff kein Wort, sie kennen den Begriff gar nicht.

51) Aber in einem andern Sinn kann man allerdings von orphischen Gemeinden und also auch — was aber die Alten, wie gesagt, nicht gethan haben — von Orphikern als Bekennern einer bestimmten Lehre sprechen. Bekanntlich treten die Vereine im alten Griechenland, gleichviel ob sie religiöse Zwecke verfolgen oder nicht, gern in der Form der Kultgenossenschaft auf. Diese Kultvereine, welche die alten, meist durch den Staat geschützten Geschlechtsgottesdienste zwar nie ganz verdrängten, aber doch in ihrer Bedeutung für die religiöse Entwicklung immer mehr ersetzten, schufen sich, so gut sie es vermochten, eine eigene mythische Tradition, wobei sie natürlich ebenfalls an ältere Überlieferungen anknüpften. Nun eignete sich Orpheus, der mythische Stifter so vieler berühmter Kulte, ganz besonders dazu, als Dichter der in solchen Kultvereinen etwa gesungenen Hymnen, als Lehrer der in ihnen etwa vorgeschriebenen Lebensweise, als Begründer der in ihnen gepflegten Kulte zu gelten. Besonders diejenigen Kultvereine, welche darauf ausgingen, durch religiöse Veranstaltungen das Los ihrer Mitglieder auch im Jenseits zu verbessern, konnten leicht darauf verfallen, sich auf die Autorität des Orpheus zu berufen, erstens weil er überhaupt als Mysterienstifter galt, zweitens aber besonders, weil er als Religionsstifter in der Legende von Eleusis vorkam, das für einen grofsen Teil der späteren Winkelmysterien als Vorbild gedient zu haben scheint. Angehörige eines solchen *θίασος* waren es wahrscheinlich, für die die Goldplättchen in Unteritalien mit ins Grab gegeben wurden: hier scheint einmal eine spätere Kultgenossenschaft unmittelbar aus einem alten Geschlechtskultus hervorgegangen. Einen andern derartigen religiösen Verein lehrt uns die erhaltene orphische Hymnensammlung kennen. Viel öfter, als wir es kontrollieren können, mögen sich die späteren religiösen Genossenschaften auf Orpheus berufen haben. Wir werden sehen, dafs namentlich auf dem Boden der alten barbarischen Kulturen die Vereine, die durch den Ausgleich mit den griechischen Vorstellungen möglichst viel von den alten nationalen zu retten suchten, öfters an Orpheus angeknüpft zu haben scheinen.

52) So natürlich es nun aber auch ist, dafs durch die gemeinschaftliche Autorität eine gewisse Gleichartigkeit der Institutionen und der etwaigen Lehren solcher Vereine herbeigeführt werden mufste, so fehlt doch viel daran, dafs man von einer orphischen Sekte sprechen könnte. Nicht die geringste Spur veranlafst uns, an irgend einen noch so lockeren äufseren Zusammenhang oder an eine Verbindung dieser Vereine oder gar der einzelnen Personen zu glauben, welche sich der privaten Sühn- und Weihepriester bedienten oder die in den pseudoorphischen Gedichten niedergelegten Diätvorschriften befolgten. Wenn sie in vielen Beziehungen, z. B. in dem Vermeiden des Fleischgenusses (o. § 45) und, wenigstens bei heiligen Handlungen, auch der Wolle (*Hdt.* 2. 81; anderes bei *Lobeck Agl.* 244 ff.) gleichen Gesetzen folgten, so brauchen sie sich darum ebenso wenig sektenartig zusammengethan zu haben, als die heutigen Vegetarianer oder die Anhänger Jägers. — Wann die Bildung dieser freien orphischen *θίασοι* begann, die sich, vielleicht mehr noch als durch ihre Zusammensetzung, durch ihre Dogmen von den alten dogmenlosen gentilicischen Verbänden unterschieden, wissen wir nicht. Es ist möglich, wenn auch nicht erweislich, dafs bereits zur Zeit des Pythagoras in Kroton, in dessen Nachbarschaft später orphisierende Verse den Mitgliedern einer Mysteriengemeinde mit ins Grab gegeben werden, der Gentilverband zu einem *θίασος* erweitert oder nach seinem Erlöschen durch einen *θίασος* ersetzt war. Unsicher ist auch das Ende dieser orphischen Privatvereine; nichts steht der Annahme entgegen, dafs einzelne bis in das späteste Altertum fortdauerten.

53) Ganz unmöglich ist es natürlich, mit den jetzt vorliegenden Mitteln die bei einer gewissen äufseren Gleichartigkeit im einzelnen vermutlich sehr mannigfaltige Geschichte der sich auf O. berufenden Vereine zu schreiben. Dagegen ist es möglich und deshalb für uns notwendig, den Ausgangspunkt, von welchem, und den Weg, auf welchem O. zu einer so eigenartigen Stellung in der griechischen Mythologie gelangt ist, genauer festzustellen.

Verhältnis des Orpheus zu Göttern.

Sowohl die bisher besprochenen Genealogieen und sonstigen Lokalüberlieferungen, als auch die später zu erwähnenden Mythen zeigen, wie dies bei einer so wichtigen Gestalt der Sage nicht anders zu erwarten ist, Orpheus in Beziehung zu mannigfachen Gottheiten.

54) Mit den unterirdischen Göttern, deren Zorn durch besondere Wundergaben beschwichtigen zu können sich wohl die meisten grofsen Heiligtümer der älteren Zeit rühmten, ist O. zu Lyra im Mariandynerland und zu Tainaron, wahrscheinlich auch am Pangaion, das wohl nach dem die ganze Erde umfassenden Gott der Unterwelt heifst, verbunden. Rechnet man dazu den Mythos von O.' Hadesfahrt, seine Gattin Eurydike, die wahrscheinlich nach einem verschollenen Kultnamen der in der weiten Unterwelt gebietenden Königin genannt ist, die ihm zugeschriebenen, auf die Erlösung aus dem Hades bezüglichen Gedichte, endlich die allerdings nicht ganz deutliche Angabe *August. civ. dei.* 18, 14: *Orpheum nescio quomodo infernis sacris vel potius sacrilegiis praeficere soleat civitas impiorum*, so erscheint die

fast allgemeine Annahme, dafs O. seit alter Zeit zu einem chthonischen Heiligtum in Beziehung stand, als sehr wahrscheinlich.

55) Hiermit scheint allerdings in Widerspruch zu stehen, dafs die Gottheiten, mit denen O. am häufigsten gepaart wird, die Musen sind. O. heifst nicht allein gewöhnlich Sohn einer Muse, er ist auch an vielen Stätten, am Helikon, in Pierien, zu Maroneia, Bresa, Smyrna, in Kroton lokal mit einem Musenkult oder mit Musensagen verbunden; auch an die durch die Sage wie durch die Lokalisierung gegebene Verbindung mit Musaios, deren Alter freilich nicht fest steht, ist zu erinnern. Es scheint demnach, dafs *Orph. h.* 76, 8 (an die Musen) *αἳ τελετὰς θνητοῖς ἀνεδείξατε μυστιπολεύτους* an ältere Vorstellungen anknüpft. Apollon, in dessen Gefolge die Musen in späterer Zeit gewöhnlich erscheinen, steht als Vater des so oft mit O. verbundenen Aristaios, den er bei Kyrene auf einem Berg Orpheus gezeugt haben soll, ebenfalls zu dem Sänger in Beziehung; nach einer Version ist Orph. selbst S. des Apollon. Er heifst, wie freilich auch viele andere Sänger, *vates Apollineus* (*Ov. Met.* 11 8); ein päderastisches Verhältnis zwischen Apollon und Orph. scheint *Klem. Rom. homil.* 5, 5 anzudeuten. Alte Apollondienste finden sich an mehreren der Kultstätten, an denen man von O. erzählte, z. B. zu Phlya, Maroneia, im mariandynischen Lyra, wahrscheinlich auch zu Tainaron. In einem gewissen Gegensatz würde O. zu Apollon in Antissa stehen, wenn *Lob. Agl.* 236 c mit Recht bei *Philostr. v. Ap.* 4. 14 S. 151 vermutete *φασὶ δὲ ἐνταῦθά ποτε τὸν Ὀρφέα μαντικῇ χαίρειν, ἔστε τὸν Ἀπόλλω ἐπινενεμεσῆσθαι αὐτῷ* (überl. *ἐπιμεμελῆσθαι αὐτόν*). Allein sehr richtig verteidigt *Minervini bull. arch. Nap. n. s.* VI, 1857, 35 die Überlieferung, die er so übersetzt: 'bis Apollon selbst sich des Orakels annahm'. Auch hier also steht der Gott neben O., und so zeigt ihn in der That ein Vb. des 5. Jahrh.; s. Sp. 1178 Abb. 3. Dafs es gerade der lesbische Ap. Napaios (*Sch. Arstph. nubb.* 144; *Macrob. Sat.* 1. 17. 45 u. a. a.) war, mit dem O. gepaart wurde, hat *Minervini* a. a. O. 37 aus den Darstellungen auf dem Gewand des Sängers (nicht wahrscheinlich) gefolgert. — Wie zu Tainaron ist vielleicht auch an andern der bisher genannten Heiligtümern Apollon neben Helios gestellt oder mit ihm ausgeglichen worden; Helios findet sich am Pangaion (o. Sp. 1084, 44) und wahrscheinlich am Arganthonios (o. Sp. 1092, 61) neben Orpheus. Die wahrscheinlich auf *Aischylos* zurückgehende Angabe, dafs O. den Apollon als Sonnengott verehrte, kann aus orphischen Gedichten entlehnt sein, denn nach *fr.* 273; *Lob. Agl.* 614 f. scheint es, dafs auch in der rhapsodischen Theogonie die Gleichsetzung beider Götter durchgeführt war; aber diese Theokrasie kann in die orphische Litteratur entweder direkt aus einem Kult übergegangen oder doch mittelbar durch einen Kult veranlafst sein, an den sich die orphischen Dichter anlehnten. — Eine müfsige Vermutung ist es, wenn *Gilbert, griechische Götterlehre* 307 f. behauptet, dafs Orpheus ursprünglich ein Kultname des Sonnengottes in seiner Beziehung zur Unterwelt war.

56) Indessen sprechen verschiedene Anzeichen dafür, dafs der älteste Paredros der Musen nicht Apollon, sondern der auch später noch gelegentlich mit ihnen verbundene (*Maafs Hermes* 31, 1896, 3; *Gruppe Hdb.* 76, 9) Dionysos war. Mit dem Kulte dieses Gottes scheint auch O. ursprünglich verbunden gewesen zu sein. Die genannten Apollonheiligtümer waren aufser Tainaron zugleich Kultstätten des Dionysos, der hier mit Apollon in einem engen Verhältnis gestanden zu haben scheint; an einer jener Kultstätten, in Phlya, hatte Apollon den N. Dionysodotos. Auch in der Legende vom Taygetos (Sp. 1099, 63), die wahrscheinlich zum Kreise des O. gehört, haben wir Apollon neben Dionysos gefunden. Unter diesen Umständen gewinnt die allerdings auch sonst erklärliche Aussage, dafs O. durch den Stachel des Apollon und Dionysos getrieben werde (*Orph. Arg.* 9), doch eine gewisse Bedeutung. Nun steht aber O. zu dem Weingott in einer ganz besonderen Beziehung. Weitaus die häufigste Verbindung, in der er sich später erhalten hat, ist die mit Dionysos. Auf dem Pangaion, auf dem Haimos, in Smyrna, auf dem Helikon ist der Gott des Weines lokal mit O. vereinigt; in Eleusis erscheint O. etwa in derselben Zeit wie Dionysos-Iakchos. Der Zusammenhang des O. mit dem Dionysosdienst ist eigentlich nie vergessen worden. Als Stifter des Dionysoskultes (*Lact. inst.* 1, 22) insbesondere der Dionysosmysterien (*Apollod. bibl.* 1, 3, 2, 3 = 1, 15 *W.*; *Diod.* 1, 23; 96; 3, 62; 65; *Mela* 2, 2, 2; *A. P.* 7, 9, 5; *Klem. Alex. coh.* 2, 17, S. 15 *Po.*, 11 d. *ed.* 1688; *Euseb. praep. ev.* 2, 1, 12 *Hein.*) gilt O. auch später noch allgemein (vgl. auch *Cic. nat. deor.* 3, 23, 58, der von dem vierten Dionysos spricht, *cui sacra Orphica putantur confici*; vgl. *Joh. Lydus de mens.* 4, 38). Auch *Herodot*, der 2, 49 die Dionysosmysterien auf Melampus zurückführt, identific. 2, 81 *Ὀρφικά* und *Βακχικά*. Denn dies wenigstens kann mit Sicherheit aus der Sp. 1105, 55 ff. behandelten Stelle gefolgert werden. Die der bisher allgemein angenommenen Erklärung entgegentretende von *Maafs, Orph.* 165 f., der *Ὀρφικοῖσι*, *Βακχικοῖσι* und *Πυθαγορείοισι* koordiniert und die Worte *ἐοῦσι δὲ Αἰγυπτίοισι* als Parenthese zu *Βακχικοῖσι* fafst (vgl. dagegen *Knapp, Orpheusdarstell.* 5), reifst die offenbar korrespondierenden Begriffe *καλεομένοισι* und *ἐοῦσι δὲ* auseinander und nimmt dadurch zugleich diesem letzteren den notwendigen Gegensatz. Der Widerspruch zu *Hdt.* 2, 49 ist nicht unlöslich, da *Hdt.*, der die Dionysosmysterien für ägyptisch hält, sehr wohl angenommen haben kann und auch aller Wahrscheinlichkeit nach angenommen hat, dafs Melampus die dionysische Phallophorie, Pythagoras dagegen die auf O. zurückgeführte Leinentracht aus Ägypten mitgebracht habe. Ebenso weist *Euripides Hippol.* 953 mit den Worten *Ὀρφέα τ' ἄνακτ' ἔχων βάκχευε πολλῶν γραμμάτων τιμῶν καπνούς* auf den dionysischen Charakter der orphischen Mysterien hin. Es kommt hinzu, dafs O. frühe mit Göttern dionysischen Kreises, insbesondere den Satyrn und Silenen

gepaart erscheint, z. B. *Lib. monstrorum* 1, 6, *v. Wilamowitz-Möllendorff, Hom. Unters.* 221, 14. Über Kunstdarstellungen dieser Art s. *Dilthey ann.* 39, 1867, 177; *Knapp, Orpheusdarst.* 13 f. u. u. Sp. 1181 f.; 1199, 67 ff. Für ein Satyrdrama hält man auch den *Orpheus* des *Aristias* (*Poll.* 9, 43). Auch neben Dionysos selbst stellt die Kunst den O. dar (*Paus.* 5, 26, 3) und giebt ihm dionysische Attribute, wie den Epheukranz (*Furtwängler, Orpheus, att. Vase aus Gela,* 50. *Berl. Wpr.* S. 157). Mit dem Gotte berührt sich O. auch in den Mythen, wie z. T. schon die Alten hervorhoben. Insbesondere vergleicht *Diod.* 4, 25 die Hadesfahrt mit der Heraufholung der Semele; *Proklos* (*Platon rep.* 398 S. 174 f. *Kroll*) und viele Neuere, z. B. *Bode de Orpheo* 171, stellen die Zerreifsung durch die Mainaden in eine Parallele zu der Zerreifsung des Zagreus. Vgl. darüber u. Sp. 1171, 6 ff. Aufserdem wird die Knabenliebe des O., die aber sicher erst das Produkt alexandrinischer Mythenverfälschung ist, mit dem Verhältnis des Dionysos zu Prosymnos verglichen. — Dieser Verwandtschaft orphischer und bakchischer Mythen, die in Verbindung mit O.' Beziehungen zu den chthonischen Gottheiten und zu Helios (Sp. 1109, 51 ff.) *Gilbert, Gr. Götterl.* 307 dazu bestimmt hat, in O. den Helios-Dionysos in seiner speziellen Beziehung zur Unterwelt zu sehen, steht allerdings scheinbar entgegen, dafs O. nach *Hyg. p. a.* 2, 7 in seinen Gedichten gerade den Bakchos übergeht, nach einer vielleicht auf *Aischylos* zurückgehenden Überlieferung von Bakchantinnen zerrissen wird und dafs er nicht die im Dionysoskult oft erwähnte Flöte, sondern die apollinische (bisweilen übrigens auch dionysische) Zither oder Lyra spielt (vgl. auch *Plut. mus.* 5). Deshalb hat *Klausen Orph.* 17 a, b die bereits Sp. 1103, 40 ff. erwähnte Angabe, dafs O. die Menschen *caedibus et victu foedo deterruit,* aus einem Gegensatz zu dem Dionysos ὠμοφάγος hergeleitet und geschlossen, dafs der apollinische (S. 14^{b}; 17^{a} u. ö.) Sänger des Mythos von dem blofs allegorischen und hieratischen ursprünglich ganz zu trennen sei (S. 21^{b}; 26^{b} u. ö.). Zur Lösung desselben vermeintlichen Problems hat in neuerer Zeit namentlich *Maafs, Orph.* 157 ff. die Vermutung zu begründen versucht, dafs der ursprünglich griechische Orpheus durch Minyer an die thrakische Küste verpflanzt, hier in eine zunächst feindliche Berührung mit dem thrakischen Nationalgott geraten sei, sich diesem aber allmählich untergeordnet habe, weil in der Heimat das Nationale sich als stärker erwies. Aber der 'thrakische' Dionysos stammt eben aus denselben ostboiotischen Heiligtümern, an denen man von Orpheus erzählte, von Hyrie und Anthedon (*Gruppe Hdb.* 211 ff.); er ist also wahrscheinlich zugleich mit O. verpflanzt worden. Dies Zusammentreffen beseitigt auch den zweiten Einwand von *Maafs:* dafs O. aufser zu Dionysos auch zu andern Göttern in Beziehung steht; für diese könnte zwar an sich die gleiche Wahrscheinlichkeit geltend gemacht werden, aber sie werden nicht durch ein derartiges Zusammentreffen des Kultus im Mutterland und in den Kolonieen empfohlen. Was endlich den Gegensatz zwischen O. und Bakchos anbetrifft, so bedarf dieser kaum der Erklärung, am wenigsten spricht sich darin ein Gegensatz zweier verschiedener Religionen (?) aus, der überhaupt in keinem griechischen Mythos Ausdruck gefunden hat. Will man durchaus einen Grund, so liegt z. B. die Erwägung nahe, dafs die Zerreifsung des O., mag sie nun dem Dionysosmythos nachgebildet oder wie *Maafs, Orph.* 169 glaubt, selbständig sein, von selbst an das gleichartige Schicksal des Lykurgos und Pentheus mahnte, die demselben Kreise angehören, und von denen leicht einzelne Züge auf O. übertragen werden konnten. Hierdurch erledigt sich zugleich auch von dieser Seite her *A. Rieses* (a. a. O. S. 232) Behauptung, dafs der ursprünglich am Olymp nur mit Apollon und den Musen gepaarte O. erst am Pangaion, wohin er durch auswandernde Pierier (ob. § 20) gelangte, und zwar zuerst feindlich mit Dionysos gepaart sei. Andrerseits darf man aber allerdings nicht mit *Ch. Lenormant ann.* 17, 1845, 425 ff. (s. dagegen *Jahn* ebd. 361 ff.) aus den Übereinstimmungen der Dionysos- und Orpheussage den Schlufs ziehen, dafs Orpheus und Bakchos ursprünglich identisch gewesen seien, dafs z. B. Prosymnos ursprünglich nicht Bakchos, sondern O. geleitet habe. Wenngleich eine solche Hypostasierung an sich wohl denkbar wäre, so ist die Vermischung von Mythen desselben Kreises doch in jedem Fall ein viel zu natürlicher Vorgang, als dafs aus derselben irgendwelche besondere Folgerungen gezogen werden dürften. Wir bleiben daher dabei stehen, dafs O. in der Überlieferung der ostboiotischen Kultzentren und ihrer zahlreichen Filialen zuerst der Stifter gewisser Dionysoskulte und wahrscheinlich zugleich mythischer Ahnherr der dabei thätigen priesterlichen Geschlechter war. Dies ist nicht allein die älteste erreichbare Vorstellung von O., sondern wahrscheinlich auch wirklich die älteste. Da O., wie bemerkt, ursprünglich zu einem chthonischen Kult gehört, so wird auch der Dionysos, in dessen Gefolge er zuerst auftritt, vermutlich der chthonische, Zagreus oder Eubuleus, gewesen sein. Hierzu stimmt, dafs eben diese Form des Gottes in der orphischen Litteratur besonders gefeiert wurde, und dafs der O.-Mythos dem Zagreusmythos ähnlich ist. Aus dem Kulte des 'grofsen Jägers' stammt wahrscheinlich der Name von O.' Vater Oiagros 'der einsam Jagende' (Sp. 1074, 43); denn diese Erklärung des Namens, die durch *Leagros, Meleagros* u. s. w. gestützt wird, ist wahrscheinlicher, als die von *Klausen Orph.* 12^{b}; 16^{b}, der meint, dafs O. als ὀρφανός 'einsam auf dem Felde' gefunden sei, aber doch 26^{a} Oiagros zweifelnd dem Hermes gleichsetzt, und auch als die von *Fick, griech. Personennamen*^{2} 403 angenommene Ableitung von οἶς. Nach dem Hunde des grofsen Jägers, dem 'feurig blickenden' (vgl. die Sage vom Laphystion ob. Bd. 1 Sp. 886) scheint der Vater des Oiagros Charops (*Diod.* 3. 65) (gleichnamig dem Gatten der Kephalostochter Oie ob. Bd. 1 Sp. 886), nach dem N. des Eubuleus

scheint Eubule, die Enkelin des O. (ob. Bd. 1 Sp. 1396), zu heifsen. Eubuleus erscheint — freilich, wie oft, namentlich auf den Kykladen, als Zeus — in Kyrene, wo er wohl nicht von Orpheus und Aristaios zu trennen ist.

57) Mit dem chthonischen Dionysos scheint an einer einst sehr berühmten, wahrscheinlich ostboiotischen Kultstätte (*Gruppe Hdb.* 70), deren Typus im älteren Griechenland oft nachgeahmt worden ist, Artemis verbunden, die als Jägerin dem 'grofsen Jäger' nahe steht. Wie neben dem Zeus Eubuleus ein Bulaios steht, so haben wir eine Artemis Bulaia, die also wohl, obgleich später diese Beziehung vergessen wurde, zu demselben Kultkreis gehört, wie Eubuleus. Auch Artemis Aristobule, der die Hingerichteten hingeworfen wurden (*Usener, Göttern.* 51), ist von dem chthonischen Eubuleus wohl nicht zu trennen, aus dessen Blut Artemis nach *Orph. h.* 72, 3 hervorgeht. So befremdet es uns nicht, auf dem Taygetos an dem Heiligtum der Jagdgöttin zu Therai mehrere aus O.-Legenden stammende mythische Namen zu finden (Sp. 1099, 50). Vielleicht ist so O. auch als Stifter von Mysterien der auch in der orphischen Litteratur oft gefeierten Hekate (Aigina, Sp. 1099, 11) und von Kulten der Rheia (Kyzikos ob. §. 31), auf welche manche Züge der mit Dionysos gepaarten Artemis übergegangen sind (*Gruppe Hdb.* 318), zu erklären.

Die Verbindung des O. mit anderen Gottheiten scheint sekundär. Wo Zagreus als S. der Persephone galt, trat der Sänger natürlich auch zu dieser Göttin und zu ihrer Mutter in Beziehung; aufserdem hat wohl das Vorbild von Eleusis zur Verbreitung dieser Verbindung beigetragen. Die aus der Paarung des O. mit Eurydike und aus der orphischen Hermesleier zu erschliefsende Verbindung des O. mit Hermes könnte durch das lokale Zusammentreffen von Dionysos und Hermes in mehreren makedonisch-thrakischen Kultstätten (*Gruppe Hdb.* 211 ff.) herbeigeführt sein; doch ist natürlich die Benutzung einer Kulttradition für Züge wie diese überhaupt nicht mit Sicherheit vorauszusetzen.

VIII. O. als Sänger im Mythos.

58) Unter den orphischen Mythen ist der berühmteste der von seiner Dicht- und Gesangeskunst. Die Erfindung des heroischen Versmafses wird aufser Musaios (*FHG.* 2, 70, 10) und der Phemonoe (*Paus.* 10, 5. 7; *Eustath. Il.* 4. 1; *Prokl. chrest.* bei *Phot. bibl.* 319a 8) auch dem 27 Jahre später als diese letztere (*Klem. Alex. str.* 1. 21. 107 S. 383 *Po.* = 323 *ed.* 1688) angesetzten O. zugeschrieben; vgl. *Rohde Rh. M.* 36, 1881 S. 386 A. Angeblich soll dies schon der Tyrann *Kritias* ausgesprochen haben (bei *Mall. Theod. de metr.* p. 19 *Heus. F.H.G.* 2, 70, 10), später findet sich die Angabe ö., z. B. bei *Damagetas* (*A. P.* 7, 9, 6). Ganz allgemein sagt *Tat. adv. Graec.* 1 (4) bei *Migne* 6, 803 *ποίησιν μὲν γὰρ ἀσκεῖν καὶ ᾄδειν Ο. ὑμᾶς ἐδίδαξεν.* Was die musikalische Begleitung anbetrifft, so wird dem O. in der ganzen in Betracht kommenden Überlieferung ein Saiteninstrument gegeben, das jedoch in der Kunst verschieden dargestellt und in der Litteratur verschieden genannt wird. Schon einer der ältesten Zeugen für unsern Sänger müfste, wenn die Angaben über ihn zuverlässig wären, mehrere abweichende Angaben über ihn gegeben haben. *Schol. O* 226 zitiert zum Belege, dafs *χρυσάορος* sich auch auf die goldene Kithara beziehen könne, eine Stelle des *Pindar*, in der O. *χρυσάωρ* heifst. *Ath.* 14, 37 S. 635d berichtet: *Πινδάρου* (*fr.* 125) *λέγοντος τὸν Τέρπανδρον ἀντίφθογγον εὑρεῖν τῇ παρὰ Λυδοῖς πηκτίδι τὸν βάρβιτον, τόν ῥα Τέρπανδρός ποθ' ὁ Λέσβιος εὗρε | πρῶτος, ἐν δείπνοισι Λυδῶν | ψαλμὸν ἀντίφθογγον ὑψηλᾶς ἀκούων πηκτίδος.* Ein Phorminxspieler wird O. von *Pind. Pyth.* 4, 177, dem *Moschos id.* 3, 126; *Ap. Rh.* 1, 31 u. a. folgen, genannt. Als Kitharoden scheint ihn *Platon Ion* 4 S. 533B dem Kitharisten Thamyris entgegen zu stellen, und so heifst er oft, z. B. *Platon conv.* 7 S. 179d; *Kon. f.* 45; *Agath. mare rubr.* bei *Phot. bibl.* 443a, 41. Wer die Echtheit der orphischen Schriften bestritt, konnte O. auch den Gesang absprechen und ihn zum blofsen Kitharaspieler machen; es ist möglich, aber nicht zu beweisen, dafs *Aristoteles* an der § 5 erörterten Stelle bei *Cic. n. d.* 1, 38, 107 diese Ansicht hegte; wenn *Eurip.*, der (*Hippol.* 951) orphische Schriften kennt, *Bakch.* 551 nur von der Kithara, nicht von dem Gesange spricht, so ist daraus ebenso wenig zu folgern, wie aus *Mart. Cap.* 1, 3; 8, 927, der offenbar ungenau O. einen *citharista* nennt. Zu der *cithara* singt O. nach *Hyg. f.* 273. Auch mit der Erfindung dieses Instrumentes hat die spätere Litteratur den O. verbunden; doch war hier die Überlieferung sehr verschieden. So erfand nach *Plin. n. h.* 7, 204 *citharam Amphion, ut alii Orpheus, ut alii Linus, septem chordis additis Terpander, octavam Simonides addidit, nonam Timotheus.* Einen Ausgleich verschiedener Angaben versucht *Diod.* 3, 59 d. i. *Dionysios*: nach ihm hat Apollon zwar die Kithara erfunden, aber wieder vernichtet, *ταύτης δὲ ὕστερον Μούσας μὲν ἀνευρεῖν τὴν μέσην, Λίνον δὲ τὴν λίχανον, Ὀρφέα δὲ καὶ Θαμύραν ὑπάτην καὶ παρυπάτην.* Aufserordentlich häufig wird endlich das Instrument des O. als Lyra bezeichnet (z. B. *Prop. el.* 1, 3, 42), besonders in den Mythen von seinem Tode. Auch in die Geschichte der Lyra ist O. verwoben. Es kommt hier zunächst eine Überlieferung in Betracht, die mit einzelnen Abweichungen in der astromythischen Litteratur erhalten ist (Sp. 1115/16, 1—19), zu der offenbar auch *Nikom. Geras. harm. ench.* 2, 29 *Meib.* zu stellen ist: *τὴν λύραν ἐκ τῆς χελώνης φασὶ τὸν Ἑρμῆν εὑρηκέναι καὶ κατασκευάσαντα ἑπτάχορδον παραδεδωκέναι τὴν μάθησιν τῷ Ὀρφεῖ. Ὀρφεὺς δὲ ἐδίδαξε Θάμυριν καὶ Λίνον, Λίνος Ἡρακλέα.* Die Kritik der in dieser Quellengruppe gesammelten Notizen und Vermutungen, von denen sich noch mannigfaltige Spuren in antiken Schriftstellern (z. B. bei *Kallistr. ekphr.* 7 *μετεχειρίζετο δὲ τὴν λύραν, ἡ δὲ ἰσαρίθμους ταῖς Μούσαις ἐξῆπτο τοὺς φθόγγους*) finden, wäre nur in einem weiteren Rahmen möglich. Auch über die

[Eratosth.] katast. 24

κατεσκευάσθη δὲ τὸ μὲν πρῶτον ὑπὸ Ἑρμοῦ ἐκ τῆς χελώνης καὶ τῶν Ἀπόλλωνος βοῶν, ἔσχε δὲ χορδὰς ἑπτὰ [ἢ] ἀπὸ [τῶν ζ' πλανητῶν ἢ] τῶν Ἀτλαντίδων, μετέλαβε δὲ αὐτὴν Ἀπόλλων καὶ συναρμοσάμενος ᾠδὴν Ὀρφεῖ ἔδωκεν, ὃς Καλλιόπης υἱὸς ὤν, μιᾶς τῶν Μουσῶν, ἐποίησε τὰς χορδὰς ἐννέα ἀπὸ τοῦ τῶν Μουσῶν ἀριθμοῦ.

Schol. Arat. 269

ἑπτάχορδος δὲ ἦν αὕτη, ἣν Ἑρμῆς κατ' ἀριθμὸν τῶν πλανητῶν ἐκ χελώνης κακασκευάσας Ἀπόλλωνι δέδωκεν· ὁ δὲ Ὀρφεῖ παρέδωκεν ὃς ἐννεάχορδον ἐποίησεν αὐτὴν ἀπὸ τοῦ τῶν Μουσῶν ἀριθμοῦ καὶ μετὰ θάνατον αὐτοῦ τὴν λύραν ἔδωκε Μουσαίῳ.

Hyg. p. a. 2, 7 (S. 43, 15 *Bu.*)

alii autem dicunt Mercurium cum primum lyram fecisset in Cyllene monte Arcadiae VII chordas instituisse ex Atlantidum numero . . . . .

ib. 44, 4 (*myth. Vat.* II, 44)

Apollo lyra accepta dicitur Orphea docuisse et postquam ipse citharam invenerit, illi lyram concessisse.

Schol. Germ. S. 83, 21 *Br.*

. . . *lyra Musarum, quam initio fecit Mercurius de extensa testudine et de Apollinis boum cornibus intenditque chordis septem Atlantidum numero. quam postea Apollini datam, alii Orpheo dicunt, Calliopes Musae filio. Chordas VIIII fecit a numero Musarum.*

Erfindung der Lyra gab es übrigens viele abweichende Angaben; so benutzte z. B. nach *Str.* 13, 2, 4 S. 618 Terpandros zuerst statt der viersaitigen die siebensaitige Leier. Bei der Beurteilung dieser und ähnlicher (*Bode de Orpheo poeta* 15) Notizen ist übrigens z. T. zu berücksichtigen, dafs die nichttechnischen Schriftsteller die Angaben über musikalische Erfindungen oft verworren wiedergeben. — Endlich kommt für die Musik des O. die scheinbar gut begründete, von *Plut. mus.* 5, 2 S. 1132 f. vorgetragene Ansicht des Glaukos von Rhegion in Betracht, der den O. für einen Autodidakten, das von ihm gebrauchte Versmafs wahrscheinlich, da er Terpandros für seinen Nachahmer erklärt, für hexametrisch (nach *Plut.* a. a. O. 10, 2 S. 1134 E jedenfalls nicht für paionisch oder kretisch) hält; es kann jedoch, wie *Hiller, Rh. Mus.* 41, 1881, 412 mit Recht hervorhebt, keinem Zweifel unterliegen, dafs auch dies nicht auf der wirklichen Kenntnis angeblich orphischer Melodieen, sondern auf blofser Kombination beruht. Dafs O. hexametrische Lieder komponierte, war dadurch gegeben, dafs die unter seinem Namen umlaufende Litteratur mindestens zum ganz überwiegenden Teil in diesem Versmafs abgefafst war; die Beziehungen zu Terpandros waren aus der Sage von Antissa (§ 33) zu entnehmen.

59) Früh ist die Macht von O.' Gesang sprüchwörtlich geworden (*Hense, Poet. Personif.* Halle 1868, XVII); s. z. B. *Eur. Alk.* 368; *Med.* 540; *Platon legg.* 8. 1, S. 829d; *Hor. od.* 1, 24, 13; *Iul. or.* 8 S. 240b; *ep.* 41 S. 420c. Von *Aisch. Ag.* 1630 und *Simonid fr.* 40 an wurde sie durch wunderbare Beispiele erläutert; die Hauptstellen sind: *Eur. Bakch.* 550; *Iph. Aul.* 1213; *T. G. F.*² *adesp.* 129, 6 (vgl. *Herwerden, Mél. Weil* 188); *Apd.* 1, 14; *Diod.* 4, 25; *Paus.* 6, 20, 18; 9, 17, 7 und 30, 4; metrische Inschr. *bull. de corr. hell.* 2, 1878, 401; *Antip. von Sid. A. P.* 7, 8, 1; *Luk. im.* 14; *Kon. narr.* 45; *Iul. ep.* 34 S. 406c; *Orph. Arg.* 260—434; *Virg. Cul.* 116; 276; *Prop.* 3, 4 (2, 13), 6; *Hor. c.* 1, 12, 7 (vgl. *class. rev.* 10, 1896, 157) 24, 13; *Ov. Met.* 10, 86—105; *Cass. Parm.* bei *Wernsdorf poet. lat. min.* 2, 310; *Sen. Herc. fur.* 573; *Med.* 228; 627 u. bes. *Herc. Oet.* 1033; *Quintil. inst.* 1, 10, 9; *Mart. Cap.* 9, 907. — Zahllose Vögel schwirren um des Sängers Haupt, die Fische kommen aus den Fluten, die Winde schweigen, um seinen Gesang nicht zu stören (alles dies schon bei *Simon.*), Vögel fallen aus der Luft (*Sen. Herc. Oet.*), Hagel und Schneegestöber hört auf; das Rauschen des Meeres verstummt (*Antipater*). Die Flüsse (Tanais und Strymon nennt *Mart. Cap.*) bleiben in ihrem Laufe stehen oder (*Mart. Cap.*) fliefsen rückwärts. Allgemein verbreitet ist in der Dichtung wie in der bildenden Kunst die Angabe, dafs O. wilde Tiere — selbst Tiger (*Hor. c.* 3, 11, 13; *Mart. Cap.*) — lockte; zahllose spätere Kunstwerke stellen ihn musizierend inmitten der Tiere dar. Am häufigsten begegnen der Löwe, Panther, Tiger, Elephant, der Bär, der Eber, Fuchs, der Hase, das Reh, der Affe, die Schlange, der Adler, der Kranich oder Reiher und von zahmen Tieren Pferd, Stier, Hund, Katze, Ziegenbock; seltener sind Nashorn, Kamel, Esel, Widder, Eule, Wiedehopf, Rebhuhn, Pfau, Gans, Ente, Taube, Eule, Papagei, Krokodil, Eidechse, Schildkröte und Skorpion. Auch Fisch und Schmetterling kommen vor. — Ein Teil der litterarischen Schilderungen berührt sich mit biblischen und griechischen Beschreibungen eines glückseligen Lebens; der Wolf oder Löwe ruht friedlich beim Schaf, der Wolf beim Damwild, der Hund beim Hasen (*Sen. Herc. Oet.*; *Mart. Cap.*). — Viele Dichter singen seit alter Zeit, wie O. (nach *Virg. ecl.* 6, 71 auch *Hesiod*) Bäume von der Stelle und selbst Steine bewegte. Im Ballet wird vermutlich u. a. auch dargestellt worden sein, wie die belebte und unbelebte Natur nach dem Liede des O. tanzte, wie dies von seiner Zerreifsung bezeugt ist (*Luc. salt.* 51). Viele derartige Züge erfindet die spätere Dichtung, um die Mythen von der Argonautenfahrt, von der Höllenfahrt und vom Tode des O. auszuschmücken.

60) Dieser Mythos hat schon im Altertum mannigfache Deutungen erfahren. Als eine einfache Übertreibung bezeichnet ihn u. a. *Schol. Ap. Rhod.* 2, 162. Rationalistisch bezieht *Tzetzes Chil.* 1, 313 die Bäume, Steine und Pflanzen auf die *φυτουργούς, λιθουργούς, θηριοτρόπους*. *Palaiph.* 34 (Textrestit. bei

Vitelli stud. ital. di filol. class. 1, 1893 372 u. 377) leitet den Mythos von dem unserm Sänger folgenden Wald davon her, dafs die von ihm unter Zithergesang zurückgeführten Mainaden abgebrochene Zweige in den Händen hatten. Die gewöhnlichste Erklärung (z. B. *Heracl. de incred.* 23; *Dion Chrys. or.* 53 S. 555; *Macrob. somn. Scip.* 2, 3, 8; *mythogr. Vatic.* 2, 44; 3, 8. 20) ist, dafs die Barbaren der Vorzeit, ehe sie den Gesang kannten, Steinen, Tieren und Bäumen gleich zu erachten gewesen seien. Spezieller meint *Horaz epist.* 2, 3. 392, der Mythos sei entstanden, weil O. die Waldmenschen lehrte, sich des Mordes zu enthalten (vgl. *Aristophan. ran.* 1033 *κατέδειξε φόνων τ' ἀπέχεσθαι* s. o. § 45). *Max. Tyr. diss.* 37, 6 S. 210 *Reiske* ed. 1775 sagt, man habe *τὸ ἀγεννὲς τοῦ τῶν κηλουμένων τρόπου ἀψύχοις σώμασιν* verglichen. Ein angeblicher Ägyptier bei *Paus.* 6, 20, 18 nimmt an *εἶναι τὸν Θρᾷκα Ὀρφέα μαγεῦσαι δεινόν* (anderes derartige bei *Lobeck Agl.* 1, 235). Eine gesuchtere allegorische Auslegung findet sich bei *Lukian. astrol.* 10. Hier bedeutet die siebensaitige Leier des O. die sieben Planeten (vgl. *Serv. Virg. Aen.* 6, 645), und die Tiere, die um O. stehen, die Tierkreisbilder. *Gilbert, Griech. Götterl.* 59 bezieht die Bewegung der Felsmassen auf die himmlische Windmusik. Gegenüber solchen abstrusen Auslegungen braucht kaum hervorgehoben zu werden, dafs den Dichtern und Künstlern der besten Zeiten dieser Teil des orphischen Mythus eine willkommene Gelegenheit gewesen ist, die Macht des Gesanges zu preisen. Nicht unmöglich ist aber, dafs auch dieser Dichtung in letzter Linie die Legende eines Heiligtums zugrunde liegt, welche die Gewinnung eines besonders wertvollen Unterpfandes der göttlichen Gnade, also z. B. gewisser Bäume, deren Laub oder Frucht für wunderkräftig im Ritual galt, darstellte. *Apollon. Rhod. Argon.* 1, 28 spricht von *φηγοὶ ἀγριάδες* bei Zone, die durch den Gesang des O. dorthin gelangt sein sollten (vgl. *Mela* 2, 2 [28], dessen Angabe anscheinend von *Solin* 10, 8 S. 66, 8 *Momms.*[2] und *Mart. Cap.* 6, 656 mifsverstanden ist). Dafs es sich um einen heiligen Hain handelt, ist sehr wahrscheinlich. — Vgl. auch *Unger, Parad. Theb.* 442.

IX. Die orphische Litteratur.

a) Vorläufige Übersicht.

61) Das Altertum besafs eine sehr umfangreiche, aber im Laufe der Jhh. wechselnde Litteratur, welche sich auf O. zurückführte; und zwar drängte sich, wie wir sahen, schon im 5. und 6. Jh. die Erkenntnis der nahen Beziehung mancher *Orphika* zu den Lehren des Pythagoras und zu den athenischen Gedichten aus der Zeit der Peisistratiden auf, und es wurden daher einige *Orphika* in den *Triagmoi* und wahrscheinlich von *Herodot* dem Pythagoras selbst, von *Epigenes* Pythagoreiern, von *Aristoteles* dem *Onomakritos* zugeschrieben. Aber obwohl auch später noch solche Zweifel ausgesprochen werden und sogar die Nichtexistenz echter orphischer Gedichte als Beweis dafür angeführt wird, dafs vor den troischen Ereignissen die Schrift nicht in Gebrauch war (z. B. *Cramer, Anecd. Oxon.* 4, 324, 16), so kamen doch immer neue *Orphika* auf, die oft selbst in litterarischen Kreisen für echt gehalten wurden. Namentlich für Dichtungen philosophisch-mystischen Inhalts diente der Name 'Orpheus' oft zum Schutz, dann auch für Zauberbücher aller Art, für magische Lehrgedichte, wie die *Lithika* (erste wirkliche Ausgabe, auf dem *Ambrosianus* fufsend, von *E. Abel*, Berlin 1881), deren orphischer Ursprung allerdings nicht durch das Gedicht selbst, sondern nur durch seine Überschrift und durch Zitate des *Tzetzes* bezeugt ist; zuletzt dehnten sich die erzählenden und mythologischen Abschnitte, welche diese Gedichte wie ein grofser Teil der didaktischen Litteratur bei den Griechen enthielten, auf Kosten der eigentlich orphischen Lehrgedanken so aus, dafs die trotzdem behauptete Verfasserschaft des Orpheus beinahe wie der Ausflufs litterarischer Altertümelei oder einfacher Lust am Versteckspiel erscheint, wie dies von den erhaltenen *Argonautika* gilt. Rechnet man zu den letztgenannten beiden erhaltenen Werken die ebenfalls erhaltene Hymnensammlung und die massenhaften Bruchstücke, deren Zahl sich noch fortwährend vergröfsert, so ergiebt sich selbst für uns noch ein recht erheblicher Umfang orphischer Litteratur. Oft handelt es sich — und das erschwert in hohem Grade die Orientierung in diesem wüsten Gebiet — nur um verschiedene Bearbeitungen desselben Buches, die bisweilen unter verschiedenen Titeln zitiert werden, wogegen umgekehrt gleichlautende Werke ganz verschiedenen Inhalt haben können. *Damaskios* z. B. unterscheidet (380 ff.) drei *Theogonien*, von denen zwei, wie wir aus der Vergleichung mit anderen Zeugnissen folgern werden, ziemlich ähnlich waren, während die dritte völlig von ihnen abwich. Daneben müssen aber noch mehrere andere orphische Theogonieen in Umlauf gewesen sein, sofern nicht die Zitate, die sich weder untereinander noch mit denen der wahrscheinlich von *Damaskios* oder doch von seiner Quelle gelesenen Werke vereinigen lassen, höchst ungenau sind. Allerdings ist dabei zu berücksichtigen, dafs erstens in den zahlreichen Zauberhymnen theogonische Erzählungen, die O. verfafst haben sollte, eingeschoben gewesen sein können (*Dieterich, Abr.* 136) und dafs andrerseits sich mancherlei Gelegenheit bieten mufste, auch in nichtorphischen Gedichten orphisierende, d. h. an ältere *Orphika* sich anlehnende oder auch frei erfundene Verse dem mythischen Sänger in den Mund zu legen (vgl. *Ap. Rh.* 1, 496—512), die dann als echt orphische Bruchstücke auf uns gekommen sein können. — Eine ausführliche Darstellung der ungeheuren Litteratur kann natürlich in diesem Artikel nicht gegeben werden. Vieles, wie der *κρατήρ*, die *ᾠοθυτικά*, *ᾠοσκοπικά*, das *θυηπολικόν*, auch die *τελεταί*, denen *Abel* 44 Bruchstücke zuschreibt, ist ganz dunkel. Aber daneben giebt es Werke, die für die griechische Mythologie von gröfster Bedeutung sind, die uns nament-

lich erst das Verständnis des O. im Mythos und Kultus erschliefsen. Ein grofser Teil nicht allein der orphischen Mythen, sondern auch der Mythen von O. ist innerhalb dieser pseudo-orphischen Litteratur oder im Anschlufs an sie entstanden; es ist mitunter unmöglich, ihren Inhalt zu würdigen, ohne dafs die litterarische Form, in der sie zuerst auftreten, mit ins Auge gefafst wird. — Zum Schlufs dieser vorläufigen Übersicht mufs ich vor einem sehr naheliegenden Irrtum warnen. So wenig man von einer orphischen Sekte im religiösen Sinn sprechen darf, so unangebracht ist die noch immer wiederkehrende Bezeichnung einer orphischen Schule, als der Stätte, wo die orphische Litteratur gepflegt wurde und entstand. Es kann nicht bezweifelt werden, dafs diese ungeheure Litteratur weder in ganzen noch auch in erheblichen Bestandteilen durch das planmäfsige Zusammenwirken einer Anzahl sich als Einheit fühlender Dichter entstanden ist, sondern im Laufe eines Zeitraumes von weit über einem Jahrtausend nach den verschiedenartigsten Gesichtspunkten. Wenn gleichwohl ein grofser Teil dieser Gedichte sowohl hinsichtlich der in ihnen erzählten Mythen als auch hinsichtlich der ganzen schriftstellerischen Anlage und selbst des Ausdrucks übereinstimmt, so erklärt sich dies genügend daraus, dafs jedes folgende Werk, um sich als echt zu legitimieren, sich an den Stil der früheren anschliefsen mufste.

b) Die antiken und modernen auf die orphische Litteratur bezüglichen Untersuchungen.

62) Die vielen Rätsel, die die unter Orpheus' Namen gehenden Schriften aufgaben, die Deutung der Mythen und mythischen Ausdrücke, die nach der allgemeinen, nicht blofs von den Symbolikern (wie *Chrysippos* bei *Philodem. de piet.* 13, S. 80 G. = *Cic. d. n.* 1, 15, 39 u. 41; *Min. Fel.* 19, 11; *Diels Doxogr.* 547) stillschweigend vorausgesetzten, sondern auch offen ausgesprochenen (*Philostr. her.* 2, 19 S. 162. 29 *Kays.*) Ansicht allegorisch zu deuten waren, dann der schreiende Widerspruch zwischen dem angeblichen Verfasser und den offenbaren Beziehungen zu dem Pythagoreismus und zu der athenischen Mystik des Peisistratidenzeitalters, reizten frühzeitig zu litterargeschichtlichen Untersuchungen über O. an. Die allmähliche Entstehung der Litteraturgeschichte durch Verbindung der überlieferten, grofsenteils mythischen biographischen Notizen mit den aus den Werken selbst erschlossenen Angaben läfst sich gerade bei Orpheus deutlich verfolgen. Der Verfasser der *Triagmoi*, *Herodot* und *Aristoteles* hatten bereits Vermutungen über die Entstehung orphischer Gedichte aufgestellt, ehe *Epigenes* sein Werk *περὶ τῆς εἰς Ὀρφέα ποιήσεως* schrieb, in welchem er die Gedichte litterarhistorisch und exegetisch bearbeitete. Auch *Herodor* (*Ὀρφέως καὶ Μουσαίου ἱστορία FHG* 2, 27[b]) und von jüngeren Schriftstellern *Nikomedes* (*περὶ Ὀρφέως FHG* 4, 465; *Susemihl, Gr. Litt.* 2, 400 A. 314) und *Apollonios von Aphrod.* (*περὶ Ὀρφέως καὶ τῶν τελετῶν αὐτοῦ FHG* 4, 310) werden auch litteraturgeschichtliche und philologische Fragen mitberührt haben. Ebenso hat die moderne Wissenschaft sich den schwierigen, sich hier aufdrängenden Fragen von jeher zugewandt. Voraussetzung zu einer dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft gerecht werdenden Würdigung ist eine neue Sammlung der erhaltenen *Orphika.* Die Zusammenstellungen von *Gefsner* (1764) und *G. Hermann* (1805) sind durch *Lobeck, Aglaophamus* 1, 411 — 2, 964 veraltet; aber auch dieses grofsartige Werk genügt heute, wo so viele neue Quellen geöffnet sind, nicht mehr. *E. Abels* Ausgabe (*Orphica,* 1885) ist wegen der Nachträge zu *Lobeck* unentbehrlich, steht aber hinter dem letzteren weit zurück und hat nicht einmal dessen Ergebnisse überall richtig und übersichtlich vorgeführt. Wenn wir im folgenden bald die eine, bald die andere der beiden Sammlungen, bald die Quellschriften selbst zitieren, so erklärt sich dies aus der Beschaffenheit der Sammlungen, von denen oft nur die eine, manchmal aber keine die Bruchstücke in richtiger Ordnung und vollständig enthält.

c) Mutmafslich älteste orphische Gedichte.

63) Als Ausgangspunkt der gesamten orphischen Litteratur sind diejenigen Gedichte anzusehen, welche die sich auf O. zurückführenden oder ihn in ihre Überlieferung verwebenden priesterlichen Geschlechter als das Werk ihres mythischen Ahnherrn oder doch des Stifters von Kulten ihres Heiligtums bezeichneten. Zeugnisse kann es freilich für diesen weit zurückliegenden Ursprung der orphischen Litteratur nicht geben; die angeblich orphischen Hymnen der Lykomiden (*Paus.* 9, 30, 12) sind uns gänzlich unbekannt und würden wahrscheinlich auch keine Auskunft geben, da sie vermutlich nicht aus einer vor der Entstehung der erhaltenen orphischen Mythen liegenden Zeit stammen und echte Geschlechtsüberlieferung über die älteste orphische Dichtung entweder gar nicht oder doch nicht mehr für uns erkennbar enthielten. Die spätere Zeit versteht unter orphischer Poesie meist etwas wesentlich anderes, als wir es für ihren Ursprung erschliefsen. Die Gedichte, die unter dem Namen des O. umliefen, schliefsen sich, sofern sie nicht litterarische Fiktionen sind oder nur einzelne orphische Elemente aufgenommen haben, zwar ebenfalls an bestimmte Kulttraditionen an, stehen aber zugleich zu ihnen in bewufstem Gegensatz, indem sie die benutzte Überlieferung willkürlich, gewöhnlich durch eine Art philosophischer Umdeutung, erweitern. Das Aufkommen dieser umdeutenden, halb philosophischen orphischen Poesie erfolgte vermutlich an einer einzelnen Stelle.

d) Älteste orphische Theogonie.

64) Das älteste orphische Gedicht, von dem wir Kunde haben, ist eine Theogonie,

auf welche Schriftsteller des 5. und 4. Jahrhunderts, oft ohne Nennung des Autors, wie auf etwas Bekanntes anspielen. Von der früheren Behauptung *Susemihls, Phil. Jbb.* 109, 1874, 675, daſs erst Dichter der peisistrateischen Zeit O. zu einem Dichter von Epen machten, hat sich nur soviel bestätigt, daſs in jener Zeit zahlreiche *Orphika* neu entstanden sind; dagegen reichen die ältesten Spuren orphischer Poesie weit höher hinauf. Schon im Altertum war aufgefallen, daſs in wesentlichen, sonst nirgends vorkommenden Angaben die *Ilias* mit dieser *Theogonie* übereinstimme. Noch jetzt können wir sehr wahrscheinlich machen, daſs ein sehr charakteristischer Vers der *Ilias* in dieser ältesten orphischen Theogonie stand. Da es so gut wie ausgeschlossen erscheint, daſs im 5. Jahrh. oder noch früher jemand versuchte, aus den zerstreuten Andeutungen der *Ilias* eine Theogonie zusammenzudichten, so können wir nicht anders urteilen, als das Altertum: daſs der Dichter der *Ilias* diese orphische Theogonie benutzte. Durch eine groſse Reihe glücklicher Kombinationen, zu welchen viele Gelehrte gleichmäſsig beigetragen haben, ist es in neuerer Zeit gelungen, ein zwar noch lange nicht vollständiges, auch nicht in allen Punkten gesichertes, aber auch so sehr merkwürdiges Bild von diesem Gedicht zu gewinnen.

65) Am Anfang war die Nacht (*Aristot. metaph.* 1071[b], 27; vgl. 1091[b], 4; *Eudem.* bei *Damask.* 124 S. 382 *Kopp*; *Io. Lydus, Mens.* 2,7 S. 18 *Bekk.*); in diesem Sinn deutet *Damask.* 382 *Kopp* auch *Il.* Ξ 259 f. Ob neben ihr Chaos Erebos, Tartaros standen, ist nicht sicher, da *Aristoph. av.* 693 hesiodeische Reminiszenzen eingemischt haben könnte. Die schwarz geflügelte Nacht erzeugt aus sich ein Ei, aus welchem der goldgeflügelte Eros hervorgeht: das sagt zwar auch nur *Aristoph. av.* 695; da aber hier die Nachahmung *Hesiods* ausgeschlossen ist und die Verdrehung der Theogonie in eine Ornithogonie witzlos sein würde, hätte der Dichter nicht in dem Ei und der Beflügelung des Eros einen Anhalt an einer dem Publikum ganz bekannten Theogonie gehabt, so muſs ich namentlich gegenüber den überzeugenden Einwänden von *Susemihl, Phil. Jbb.* 1890 S. 824 meine Bedenken gegen die Beziehung dieser Stelle auf unser Gedicht fallen lassen. Nach *Susemihl* a. a. O. lieſs das Gedicht auch Himmel und Erde aus dem Ei hervorgehn, wie auch spätere *Orphika* sie als Teile des Welteis bezeichneten (*fr.* 39; vgl. *Varro* bei *Prob. Virg. ecl.* 6, 31 S. 19, 2 *K*). Jedenfalls gehören nach *Aristot.*, *Metaph.* 13, 4 S. 1091[b] 4 u. *Io. Lydus* a. a. O. auch Gaia und Uranos zu den ältesten kosmogonischen Potenzen schon dieser Theogonie. Sie erzeugen nach *Platons Tim.* 13 S. 140[d] ff., wo zwar Orpheus nicht ausdrücklich genannt, aber trotz des Widerspruchs von *Kern, De Orph. Epim. Pherec. theog.* 43 und *Tannery, Arch. f. Gesch. d. Phil.* 11, 1897, 14 sicher gemeint ist, aus sich, wir wissen nicht auf welche Weise, aber, wie sich aus dem folgenden ergiebt, ohne *γάμος* d. h. doch wohl ohne regelmäſsigen Beischlaf, den Okeanos und Tethys, die in diesem Gedicht an der Spitze aller folgenden Zeugungen stehen. Die VV. lauteten wahrscheinlich (*Griech. Kulte u. Myth.* 1, 617 f.) *Ὠκεανὸς, ὅσπερ γένεσις πάντεσσι τέτυκται | ἀνδράσιν ἠδὲ θεοῖς, πλείστην ἐπὶ γαῖαν ἵησι.* Ersterer V. ist *Il.* Ξ 246 übernommen und ebd. 201 nachgeahmt; auch in der jüngeren orphischen Litteratur hat er sich dem Sinne (*hymn.* 83, 3; vgl. *Hippol.* 8, 12) und auch dem Wortlaut nach (*fr.* 39) erhalten. Den zweiten V. schob *Krates* hinter *Il.* Ξ 246 ein (*Plut. fac. in orbe lum.* 25) sehr wahrscheinlich aus der Parallelstelle, d. h. unserem Gedicht, das dem Zusammenhang nach und auch nach Ausweis der o. a. orphischen Parallelstellen jedenfalls ähnlich fortgefahren haben muſs. Okeanos und Tethys begründen den ersten *γάμος* (*Platon Kratyl.* 19, 402[b] *Ὠκεανὸς πρῶτος καλλίρροος ἦρξε γάμοιο, | ὅς ῥα κασιγνήτην ὁμομήτορα Τηθὺν ὄπυιεν*; vgl. *Aristot. Metaph.* 1 3 S. 983[b] 28; in völliger Unbekanntschaft mit den angeführten Parallelstellen will *Tannery, Arch. f. Gesch. d. Phil.* 1897, 15 Platons Worte als Verdrehung des Sinns erklären); sie erzeugen Phorkys, Kronos, Rheia und die übrigen Titanen (*Plat. Tim.* 13, 40[d]; über *Ciceros* Übersetzung dieser Stelle s. *Fries, Rhein. Mus.* 55. 1900. 28 ff.; 34). Über den folgenden Teil sind wir verhältnismäſsig gut durch die *Διὸς ἀπάτη* (*Il.* Ξ) unterrichtet (*Gruppe Kulte u. M.* 1, 613 ff.; *Dyroff ü. einige Quellen d. Iliasdiaskeuasten* Würzb. 1891 Progr.). Allerdings hat *Rohde* mehrfach (zuletzt *Ps.* 2², 105, 2) sich gegen die Berechtigung dieser Schlüsse ausgesprochen; einen Grund hat er leider nirgends angegeben, aber aus dem Zusammenhang der Stellen ergiebt sich offenbar, daſs er — was den sicheren Ergebnissen seines Buches widersprechen würde — lediglich in Abrede stellen will, daſs bei *Homer* sich eine Andeutung der Lehren finde, an die wir, dem späteren Altertum folgend, bei O. zunächst denken. Davon kann natürlich nicht die Rede sein. Ganz unabhängig davon ist aber die Frage, ob das Lied, das dem Sänger der *Διὸς ἀπάτη* vorlag, unter O.' Namen noch später gelesen worden ist. Gegen die Bejahung dieser Frage ergiebt sich aus *Rohdes* Gedankengang nicht der mindeste Einwand: nachdem einmal erwiesen ist, daſs mehrere sehr eigenartige sachliche Angaben und ein Vers dem Wortlaut nach gewissen Teilen der späteren *Orphika* mit der *Διὸς ἀπάτη* gemeinsam sind, ohne aus ihr entlehnt sein zu können, ist die Abhängigkeit der *Ilias* von unserm Gedicht zwar nicht exakt erwiesen, aber doch mit einem Grade von Wahrscheinlichkeit festgestellt, wie er auf diesem Gebiet nur irgend erhofft und sehr selten erreicht werden kann. Es kommt hinzu, daſs die Richtigkeit dieser Grundlage fortwährend durch die darauf gebauten Schlüsse bestätigt wird: die Wiederherstellung des orphischen Liedes nach den Anspielungen einerseits der *Ilias*, andrerseits der *Orphika Platons*, seiner Zeitgenossen und seiner nächsten Nachfolger ergiebt die voll-

ständige Vereinbarkeit aller und eine weitere Übereinstimmung in einer singulären Angabe. — Die Verschlingung der Kinder durch Kronos kannte dies älteste orphische Gedicht nicht; Kronos will blofs Hera töten, weil er weifs, dafs, wenn sie von Zeus einen Sohn gebäre, seine Herrschaft gestürzt werden werde. Rheia erbarmt sich ihrer Tochter und bringt sie heimlich zu Okeanos und Tethys (*Il.* Ξ 202 f.), die sie aufziehen. Zeus findet heimlich vor Vater und Mutter Gelegenheit, der Schwester zu nahen (*Il.* Ξ 296), vermutlich am Okeanos, wie sich aus dem Zusammenhang und mit Wahrscheinlichkeit auch daraus ergiebt, dafs nach *Eustath.* zu *Dion. Per.* 1 (*fr.* 220) in dem orphischen Gedicht περὶ Διὸς καὶ Ἥρας die Verse standen κύκλον τ' ἀκαμάτου καλλιρρόου Ὠκεανοῖο, | ὃς γαῖαν δίνῃσι πέριξ ἔχει ἀμφιελίξας. Diese Zusammenkunft war vermutlich irgendwie als ein weiterer Fortschritt in der Zeugung gekennzeichnet, denn Hera ist immer Ehegöttin geblieben. Sehr wahrscheinlich liefs nach dem Gedicht Gaia der heiligen Vermählung zu Ehren am Okeanos den Zaubergarten der Hesperiden wachsen (vgl. *Il.* Ξ 346 f. u. o. Bd. 1 Sp. 2595 Z. 10 ff.). Leider ist der Schlufs des merkwürdigen Gedichtes, namentlich der Untergang der Titanen, fast völlig verschollen; wir können nur aus dem von *Platon Phileb.* 41 S. 66[c] erhaltenen Vers schliefsen, dafs es nach dem fünften Geschlecht, also wenn Uranos und Gaia als erstes gerechnet werden, mit den Kindern von Zeus und Hera schlofs.

66) Obgleich das Gedicht nur Mythen erzählt zu haben scheint, wollte es doch wahrscheinlich mit ihnen zugleich philosophische Gedanken ausdrücken. Die Herleitung der Welt aus Wasser ist von der Lehre des *Thales*, mit der sie auch das Altertum zusammenstellte, wohl nicht zu trennen; in den drei Ehebündnissen zwischen Uranos und Gaia, Okeanos und Tethys, Zeus und Hera spricht sich der Fortschritt von einer unregelmäfsigen zu einer geregelten Zeugung aus, der auch in den hesiodeischen Mythen und besonders in phoinikischen Theogonieen hervortritt. Mit den letzteren berührt sich unser Gedicht auch in dem Aufbau mannigfach (*Gruppe, Gr. K. u. Myth.* 1, 623 ff. f.). Andrerseits aber knüpft doch unser Gedicht offenbar an bestehende Kulte an; das giebt einen Hinweis auf den Entstehungsort des Gedichtes. Wahrscheinlich ward es in Kroton gedichtet, der einzigen Stätte, soweit wir wissen, wo ein berühmter Herakult (Bd. 1 Sp. 2086) mit Erinnerung an O. zusammentrifft. Gerade am Lakinion ward ein Garten (ὄρχατος *Lyk.* 857) der Hera gezeigt, den die Nereide Thetis der Göttin geschenkt. Da die Nereiden gewöhnlich zum Hesperidengarten gehören, wurde wahrscheinlich auch hier die Hochzeit der Göttin gefeiert; darauf weisen auch die am Heiligtum gehaltenen Kühe, aus denen wie in Argos die für den Hochzeitswagen bestimmten ausgewählt sein werden. — Der Zeit nach mufs das Lied wohl dem 7. Jahrh. zugeschrieben werden, und zwar eher seinem Ende als dem Anfang: Kroton scheint damals wie noch während des 6. Jahrh. als Kulturzentrum eine ähnliche Rolle unter den Kolonieen des Westens gespielt zu haben, wie später im Mutterland Athen. Ebenso scheint auch das zweite grofse Gedicht, von dem wir hören, in Kroton entstanden zu sein.

e) Die älteste Eschatologie.

67) Wie bereits Sp. 1101, 43 erwähnt, pflegten in der Umgegend von Kroton, in Thurioi und Petelia, Goldplättchen begüterten Toten mit ins Grab gegeben zu werden. Aufser einzelnen Götteranrufungen enthalten die erhaltenen, aus dem 3. Jh. v. Chr. stammenden Tafeln hexametrische Verse, welche den Toten belehren sollen, wie er den Mächten des Hades zu antworten habe, um der Erlösung teilhaft zu werden. Auf diesen Täfelchen werden mehrere Götter genannt, welche in der späteren orphischen Litteratur eine besondere Rolle spielen, wie Eubuleus, Protogonos, Phanes; aufserdem zeigt der V. κύκλου δ' ἐξέπταν βαρυπένθεος ἀργαλέοιο dem Inhalt und auch der Form nach einen bemerkenswerten Anklang an *Orph. fr.* 226 κύκλου τ' αὖ λῆξαι καὶ ἀναπνεῦσαι κακότητος, und der Vers *IGSI* 642 ἀλλ' ὁπόταμ ψυχὴ προλίπῃ φάος ἠελίοιο stimmt beinahe vollständig mit *Orph. fr.* 224, 6; endlich bitten die Mysten *Orph. h.* 77, 9 um μνήμη und Vermeidung der λήθη, während sie auf den Goldtäfelchen eine Quelle, offenbar die der Lethe, vermeiden und von dem kalten Wasser, das *Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης* strömt, trinken sollen. Bei der grofsen, später noch zu erörternden Beharrlichkeit, die die orphische Litteratur zeigt, ist es sehr wahrscheinlich, dafs die Verse der Goldplättchen Orpheus zugeschrieben wurden; das Zeugnis der Goldtafeln versagt hier allerdings, da keine Veranlassung vorlag, den Vf. zu nennen. Die Inschriften scheinen besonders beliebte oder für den Toten wichtige, vielleicht auch für den Grabgebrauch zurecht gemachte Verse eines Werkes zu enthalten: so erklärt sich einerseits, dafs die übereinstimmenden Texte bald in dem einen, bald in dem andern Exemplar vollständiger sind, andrerseits, dafs in einem Exemplar, *IGSI* 641 A, mehrere nicht zusammengehörige, aber einen gröfseren Zusammenhang voraussetzende Versgruppen aneinander gerückt sind. — Die Verse sind für eine Gemeinde bestimmt, deren Mitglieder καθαροί und εὐαγεῖς heifsen; die in Prosa gesprochenen Worte der erlösten Seele ἔριφος ἐς γάλ' ἔπετον, in denen ἔριφος von *Dieterich, Hymn. Orph.* 36 mit Rücksicht auf *Hesych.* s. v. Εἰραφιώτης sehr wahrscheinlich richtig auf (den mit dem Verstorbenen gleichgesetzten) Dionysos bezogen wird, sehen wie das Symbolon einer Gemeinde aus. Neben Dionysos werden Eukles (d. h. Hades nach *Buecheler, Rh. M.* 36, 1881, 333) und Persephone genannt; zu der letzteren steht der Myste in besonders enger Beziehung: δεσποίνας δ' ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονίας βασιλείας sagt die erlöste Seele, entweder mit Beziehung auf die in den Mysterien übliche Vermählung mit der Gottheit oder (vgl. *Dieterich, Hymn. Orph.* 38,

der sich auf *Diod.* 4, 39 stützt) auf die Adoption des Mysten durch Persephone, die Mutter des Dionysos nach orphischer Lehre. Dionysos und Persephone haben nach *Orph. fr.* 226 von Zeus die Macht erhalten, den Kreis zu beendigen und die Seele von ihrer *κακότης* sich erholen zu lassen. Dieser Kreislauf, der, wie bemerkt, auch auf den Goldtäfelchen vorkommt, wird von *Proklos* ohne Frage richtig als *κύκλος γενέσεως* d. h. als Kreis des Wiedergeborenwerdenmüssens erklärt (vgl. auch *Olympiod.* zu *Phaid.* 70 c). Auch an diese Lehre haben sehr wahrscheinlich die krotoniatischen Mysten geglaubt, wahrscheinlich in der Form, daſs die ursprünglich von der Gottheit stammende, aber in den Körper, wie in einen Kerker gebannte Seele durch die Gnade der Weihen wieder göttlich werden könne: daher wird der erlösten Seele zugerufen (*IGSI* 642) *ἐγένου θεὸς ἐξ ἀνθρώπου.*

68) Bis hierher können wir das Gedicht mit einiger Sicherheit rekonstruieren. Daſs von einem Lied oder, sagen wir zunächst vorsichtiger, von einer Klasse von Liedern, die in ihrer Litteraturgattung mindestens einen so lange nachwirkenden Einfluſs ausgeübt haben muſs, wie wir es hier gesehen haben, auch in der übrigen Litteratur sich Spuren finden, ist an sich sehr wahrscheinlich. So scheint namentlich *Platon* Kenntnis entweder von unserem Gedicht oder einem ihm ähnlichen gehabt zu haben, da er einen wesentlichen Gedanken desselben als orphisch kennt. Indem er *σῶμα* als Grabmal, *σῆμα*, der Seele erklärt, sagt er von ersterem *Kratyl.* 400 c: *δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα, ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς, ὧν δὴ ἕνεκα δίδωσι· τοῦτον δὲ περίβολον ἔχειν, ἵνα σῴζηται, δεσμωτηρίου εἰκόνα.* Auf dieselbe Stelle bezieht sich *Phaidon* 62b *ὁ μὲν οὖν ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος* (*Gruppe rhaps. Theog.* 717). Dasselbe Gedicht scheint zusammen mit einem Werke der Pythagoreerin *Arignote* (*Suid. s. v.*) der Verfasserin von *Βακχικά, τελεταὶ Διονύσου* und einem *ἱερὸς λόγος* gemeint zu sein, wenn im *Menon* 14 S. 81a einige Priester und Priesterinnen, denen es am Herzen gelegen habe, sich über ihren Beruf Rechenschaft geben zu können, neben dem göttlichen Sänger *Pindaros* (*fr.* 133) als Verkünder der Lehre von der Wiedergeburt genannt werden. Daſs die auf die Belohnungen und Strafen in der Unterwelt bezüglichen Stellen des *Phaidon* (c. 8 S. 63c *ὥσπερ γε καὶ πάλαι λέγεται*; c. 13 S. 69c *οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν οὗτοι καταστήσαντες*) und der Gesetze (9, 10 S. 870d *λόγον τῶν ἐν ταῖς τελεταῖς περὶ τὰ τοιαῦτα ἐσπουδακότων*) sowie die Verweisung auf die Seelenwanderungslehre (*Phaid.* c. 15 S. 70c *παλαιὸς λόγος*), auf die Wiedervergeltung in einem zweiten Leben (*legg.* 9, 12 S. 872c *παλαιοὶ ἱερεῖς*) und auf den Aufenthalt der Geweihten bei den Göttern (*Phaidon* c. 29 S. 81a) sich ebenfalls auf Orpheus beziehe, wie die Neoplatoniker angenommen haben, ist nicht unwahrscheinlich, aber doch nicht ganz sicher, weil *Platon rep.* 2, 6 S. 363c; 2, 7 S. 364e sich für ähnliche Lehren auſser auf Orpheus auch auf Musaios und seinen Sohn, d. h. Eumolpos, beruft. Freilich wird an beiden Stellen im Gegensatz zu den früher genannten die mystische Litteratur verächtlich behandelt, und der nicht ganz wegzuleugnende Widerspruch zwischen den Urteilen *Phaid.* 69c u. *Menon* 14 S. 81a einerseits und *rep.* 363c andrerseits, die sich auf mindestens teilweise identische Lehren beziehen, wird etwas gemildert, wenn die beiden Stellen aus verschiedenen, von *Platon* verschieden bewerteten Werken stammten, in denen übereinstimmende Ansichten vorgetragen wurden; in diesem Fall können die zuerst genannten Zitate im *Phaidon, Menon* und in den *Gesetzen* demselben oder einem ähnlichen Gedicht entlehnt sein, wie die Verse auf den Goldplättchen. Sachlich passen sie vollständig zusammen, lehren aber eben deshalb auch nichts wesentlich Neues.

69) Viel wichtiger wäre es, wenn wir auch die vier berühmten eschatologischen Stellen *Platons* (*Phaidr.* 25 ff. S. 246 ff.; *Phaid.* 62, 113d ff.; *Gorg.* 79, 523a ff.; *rep.* 10, 13 S. 614b ff.) auf das vorausgesetzte unteritalische Gedicht beziehen dürften, wie dies *Dieterich, Nek.* 113 ff. (vorsichtiger und ganz im Sinne der folgenden Erwägungen *Knapp, Orph.-Darst.* 16) aus der Übereinstimmung jener Stellen untereinander und mit *Pindar* (*Ol.* 2, 56) folgert. *Dieterichs* Hypothese ist scharf von *Weber, Platon. Notiz. üb. Orph.* S. 20 f. bekämpft worden, der namentlich hervorhebt, daſs die verächtliche Hinweisung auf O.' Hadesfahrt in der Rede des Phaidros bei *Platon. symp.* 7 S. 179 (Sp. 1166, 24) unvereinbar damit sei, daſs *Platon* ein Lied von O.' Hadesfahrt viel benutzt habe. Dieser Einwand scheint mir nicht stichhaltig; *Platon* spielt mit den Gestalten des Mythos überall, besonders aber in dem schalkhaften und phantastischen *Symposion* so frei, daſs ein Widerspruch einer dieser offenbar launenhaft für den Augenblick erfundenen Verwendungen eines Mythos gegenüber andern Stellen selbst dann nichts Befremdliches hat, wenn sich erweisen läſst, daſs *Platon* dem Sprechenden seine eigene Ansicht beilegt. *Weber* (S. 37) selbst bezieht, was übrigens nicht sicher ist, *Plat. Phaid.* 12 S. 68a, wo der Abstieg in den Hades offenbar wenn nicht gepriesen, so doch jedenfalls im Gegensatz zur *Symposion*stelle als ein Beweis von Mut angeführt wird, auf O. Indessen bedarf aus anderen Gründen *Dieterichs* Hypothese mindestens erheblicher Einschränkungen. Die Übereinstimmungen der angeführten platonischen Stellen untereinander und mit *Pindar* sind keineswegs vollständig; erstere beziehen sich auch z. T. auf allgemein verbreitete Vorstellungen, wie die Auen, *λειμῶνες*, im Lande der Seligen und die Totenrichter; auch ist es begreiflich, daſs *Platons* Phantasie bewuſst oder unbewuſst sich in derselben Richtung bewegte, mochte ihm eine bestimmte Vorlage vorschweben oder nicht. Aber allerdings eine zwar auch nicht vollständige, aber immerhin bemerkenswerte Gleichartigkeit der Lehre findet sich zwischen *Pind. O.* 2, 68 und *Phaidr.* 29 S. 249a inso-

fern, als nach *Pindar* diejenigen, die dreimal — wahrscheinlich auf der Ober- und Unterwelt — schuldlos gelebt haben, zum Vater Kronos auf die Insel der Seligen kommen, während sie nach *Platon*, der sie wahrscheinlich schon nach der ersten glücklich bestandenen Prüfung auf die Inseln der Seligen (*Gorg.* 79, 524 a) oder in den Himmel (*rep.* 10, 13 S. 614 c; 16 S. 619 c) gelangen läfst, nach der dritten Prüfung Flügel erhalten und wieder zur Gottheit emporfliegen. Diese Vorstellungen müssen allerdings in letzter Linie auf dasselbe Werk zurückgehen. Dies Werk war sehr wahrscheinlich für eine Mysteriengemeinde bestimmt, da *Platon Phaidr.* 29, 249 c von dem der Erlösung nach dreimaliger Prüfung entgegengehenden Philosophen sagt: τελέους ἀεὶ τελετὰς τελούμενος, τέλεος ὄντως μόνος γίγνεται, was einen beabsichtigten Gegensatz zu gewissen Mysterien, also zugleich einen Hinweis auf sie zu enthalten scheint. Auch zu den *Orphika*, wenigstens zu den jüngeren, findet sich hier zugleich eine Beziehung insofern, als in diesen der in den krotoniatischen Versen in der Unterwelt als Erlöser angerufene Gott drei Inkarnationen, als Phanes, Eubuleus und Dionysos durchmacht. Da die beiden ersten Namen auf den Tafeln vorkommen, so kann das vorausgesetzte Gedicht bereits diese Lehre gekannt und in den drei Wiedergeburten des Mysteriengottes das Schicksal des Eingeweihten prototypisch dargestellt haben. Es ist alsdann der Vers der Goldplättchen κύκλου δ' ἐξέπταν βαρυπένθεος ἀργαλέοιο von der Seele gesprochen zu denken, wenn sie nach dreifach bestandener Prüfung zur Gottheit zurückkehrt. Sicher ist dies freilich nicht. Nirgends innerhalb dieser sehr umfangreichen Darlegungen seiner Seelenwanderungslehre gebraucht *Platon* eine der wohlbekannten Wendungen, mit denen er sonst so gern auf ein orphisches Werk hinweist. Das in Rede stehende Gedicht *Pindars* ist an Theron von Akragas gerichtet: man erwartet nach der durchaus persönlichen Beziehung des Siegesliedes, dafs auf Lehren einer Mysteriengemeinde von Akragas angespielt werde, wo von Orpheus nichts bekannt ist. Dafür erfahren wir in Akragas von einem andern mystischen Dichter, *Empedokles*, dem Verfasser der καθαρμοί. Da nun sowohl *Platon* wie *Empedokles* die grofse Schuld der vom Himmel gefallenen Seele kennen und ihre Strafdauer auf 10000 Jahre (*Empedokles fr.* 6 *M.* sagt 30000 Horen) festsetzen, so ist es möglich, dafs *Platon* wenn auch nicht geradezu *Empedokles* folgt, doch durch ihn die nachhaltigsten Anregungen für seine Seelenwanderungslehre empfangen hat. Einen weiteren Beweis hierfür hätten wir, wenn wir mit *Diels Parmen.* S. 22 das Bild von der Wagenfahrt der Seelen (*Phaidr.* 246) aus *Empedokles* ableiten dürften; doch ist aus diesem weit verbreiteten Gleichnis kaum etwas zu folgern. — *Pindaros* kann entweder ebenfalls auf den akragantinischen Dichter selbst anspielen, der allerdings nach der Ansetzung von *Zeller* (*Phil. d. Gr.* 1[5] 751; *Diels, Sitzgsber. BAW* 1884, 344, 2), die aber keineswegs sicher ist, bei Abfassung des Gedichtes erst etwa 20 Jahre alt war, oder aber auf einen akragantinischen Mysterienglauben, aus dem *Empedokles* diesen Teil seiner Lehren schöpfte. Nun bestehen ganz zweifellose Beziehungen zwischen der sicilischen und der krotoniatischen Seelenwanderungslehre, vermittelt vielleicht dadurch, dafs Therons Schwiegersohn Gelon zur Wiederbelebung der orphischen Kulte in Syrakus (Sp. 1102, 60) Angehörige des berühmten krotoniatischen Geschlechtes oder θίασος berief; namentlich kennen auch die Theologen und Wahrsager, auf die sich *Philolaos* (*Klem. str.* 3, 3, 16 S. 518 *Po.*, S. 433 a *ed.* 1688) für die Seelenwanderungslehre beruft, also wahrscheinlich auch ein orphisches Gedicht, die Lehre, dafs die Seele wegen einer τιμωρία mit dem Körper zusammengejocht sei, womit wohl nicht, wie zuletzt *W. Bauer, Der ältere Pythagoreismus* (*Berner Stud.* 8, 1897, S. 168) meint, an eine allgemein menschliche Erbsünde, sondern wie bei *Platon* an eine Verschuldung der noch göttlichen Seele gedacht ist. Eine andere wichtige Übereinstimmung ergiebt sich aus der Vergleichung von *Orph. fr.* 222 f., die gewifs nicht, wie *Zeller, Phil. d. Gr.* 1[5] 60 A. 1 meint, in empedokleischem Sinn umgewandelt sind, mit *Emped.* 448 f. *M.* Auf diesem Umwege können auch einzelne Vorstellungen des krotoniatischen Gedichtes in *Platons* eschatologische Mythen gekommen sein (so z. B. dafs bei *Plat. rep.* 10, 13 S. 614 c wie auf den Goldtäfelchen die Seligen nach rechts, die Verdammten nach links ziehen), ohne dafs wir deshalb berechtigt sind, *Platon* und *Pindar* unmittelbar zur Rekonstruktion der krotoniatischen Lehre zu benutzen. Aufserdem ist *Platon* ein viel zu selbständiger Schriftsteller, als dafs er einfach orphische Mythen wiedererzählt haben sollte.

70) Dagegen lassen sich die jüngeren *Orphika* in höherem Grade, als es bisher geschehen ist, für die Rekonstruktion des Gedichtes nutzbar machen. Ihre vielfältige Übereinstimmung mit den Goldtäfelchen ist bereits hervorgehoben; man kann sagen, dafs diese sich mit weitaus den meisten, vielleicht, wenn *fr.* 155 f. auf freier neoplatonischer Auslegung beruhen, mit allen eschatologischen *Orphika* vereinigen lassen. Da noch im 2. Jahrh. n. Chr. auf einem Goldplättchen, das in einem kretischen Grab gefunden ist (*Joubin, Bull. corr. hell.* 17, 1893, S. 122 ff.), Reminiszenzen an das krotoniatische Gedicht sich finden, ist es nicht ausgeschlossen, dafs dieses bis ins spätere Altertum sich ganz oder doch dem wesentlichen Inhalt nach unversehrt erhalten hatte. — Da die Verse der unteritalischen Goldplättchen ihrer sepulkralen Bestimmung nach wahrscheinlich nur ein einseitiges Bild von dem Inhalt des Gedichtes, aus dem sie stammen, geben, ist es wichtig, dafs auch in den übrigen *Orphika* Fragmente desselben erhalten sein können. *Diod.* 1, 96 verbindet, wahrscheinlich dem jüngeren *Hekataios* folgend, die orphische Lehre vom Hinabführen der Seelen durch Hermes, die nach

fr. 224, 6 in unserm Gedicht vorgekommen zu sein scheint, und die von den Belohnungen der *εὐσεβεῖς* auf den Wiesen sowie von den Strafen im Hades mit Orpheus' Hadesfahrt und der Stiftung der Mysterien. Wahrscheinlich deckte sich das hier beschriebene Gedicht, wenigstens seinem Inhalte nach, den O. aus Ägypten mitgebracht haben sollte, mit dem krotoniatischen; es ist doch kaum ein Zufall, dafs die von diesem abhängigen Gedichte, die von *Platon* (*rep.* 2, 7 S. 364; vgl. 363 c) auf *Musaios* und Orpheus zurückgeführten Eschatologieen und wahrscheinlich die empedokleischen *καθαρμοί* zugleich das Schicksal der Seele im Hades und Sühnevorschriften, d. h. wahrscheinlich Mittel, den *κύκλος τῆς γενέσεως* zu lösen, enthielten.

71) Eine weitere Klasse von Zeugnissen für unser Gedicht würde sich ergeben, wenn die Unterweltsdarstellungen der unteritalischen Vasenbilder Züge aus der Eschatologie der Mysterienlehre enthielten. Diese Annahme liegt so nahe, dafs sie seit dem Bekanntwerden dieser Vasen aufgestellt und, nachdem die ursprünglichen Beweisgründe längst weggefallen sind, immer wieder mit neuen Gründen verteidigt worden ist. Die älteren Deutungsversuche dieser Art (*Millin*, *Braun*, *Gerhard*, *Panofka*, *Welcker* u. a.) sind durch die später gefundenen Vasen, die die als Mysten gedeuteten Figuren z. T. mit ihren wirklichen Namen bezeichnen, widerlegt worden; lehrreich ist in dieser Beziehung die Kritik, die *Welcker*, *A. D.* 3, 105—124 an seinen eigenen früheren Aufstellungen vornehmen mufste. Für einige der von jenen früheren Gelehrten für die Mysterienlehre in Anspruch genommenen Darstellungen ist allerdings noch keine befriedigende Erklärung gegeben, namentlich für die des berühmten, jetzt in London befindlichen Oxybaphon Blacas (*Panofka*, *Mus. Blac.* 7), in der *Welcker* a. a. O. 117 f. einen Epheben erkannte, dem O., den Kerberos bändigend, die Laute reiche. Aber diese Vorstellung tritt aus dem Kreis der überlieferten Mysterienvorstellungen ganz heraus und ist deshalb jetzt fast allgemein aufgegeben. In neuerer Zeit hat namentlich *Kuhnert*, *Arch. Jb.* 8, 1893, 104—113 behauptet, dafs die Unterweltsdarstellungen auf unteritalischen Vbb. (unten § 104) den O. als Stifter der nach ihm benannten Mysterien darstellten, 'wie er für die durch seine Weihen Geläuterten bei Persephone um ein seliges Leben bittet' (S. 107). *Kuhnerts* Behauptung, die *v. Wilamowitz-Möllendorff*, *Herakl.* 1², 83, A. 159 gebilligt und *Dieterich*, *Nek.* 128 unwidersprechlich genannt hatte, ist aber von *Milchhöfer*, *'Orphisch Unterweltliches'*, *Philol.* 53, 1894 S. 385 bis 399 angegriffen worden, weil der Sänger sich durchaus nicht von den übrigen Heroen jener Vbb. unterscheide, und auch *Kuhnerts* Rechtfertigungsversuch *'Orpheus in der Unterwelt'*, *Philol.* 54, 1895, 193—204, erfuhr *Milchhöfers* (ebd. 751 ff.) scharfe Zurückweisung. Für *Milchhöfer* gegen *Kuhnert* erklären sich auch *Knapp*, *Orpheusdarst.* 18 f., *Weber*, *Platon. Notiz. üb. O.* S. 20 und *Petersen*, *Röm. Mith.* 14. 1899. 101 f. So wahrscheinlich an und für sich auch ein mystischer Inhalt für diese unteritalischen Vbb. wäre, namentlich seitdem die Goldtafeln das Fortleben der orphischen eschatologischen Vorstellungen kennen gelehrt haben, so scheinen mir doch die Vbb. selbst diese Vermutung nicht zu empfehlen, und ich sehe daher hier von ihnen ab. — Dagegen ergiebt die Litteratur noch einige wertvolle Zeugnisse. Ebenfalls mit der Hadesfahrt des O. wird ein Teil der hier besprochenen Vorstellungen von *Plut. ser. num. vind.* 22 verbunden. Nachdem hier die Unterwelt in mannigfacher Übereinstimmung mit *Platon* und auch mit ähnlicher Einkleidung wie in der Vision des Pamphyliers *Er* geschildert ist, wird von einem Krater gesprochen, bis zu welchem O. vorgedrungen sei. Wahrscheinlich hatte O. erzählt, dafs er hier durch den dem Apollon und der Nyx heiligen Schlund nach Delphoi emporgestiegen sei; dies wird bei *Plutarch*, dem Kenner der delphischen Überlieferung, als ein Irrtum bezeichnet, da die Nacht mit Apollon nichts gemeinsam habe. Nach *Plutarch* hat O. nur das Orakel der Nacht und der Selene, den Krater, aus dem die Träume aufsteigen, gesehen — auch das knüpft gewifs an eine Stelle des Gedichtes an: es scheint hier eine leise Anspielung darauf vorgelegen zu haben, dafs die Hadesfahrt des Sängers nur als ein Traum zu verstehen sei. Demnach ist es nicht unwahrscheinlich, dafs auch in der voraufgegangenen Schilderung der Unterwelt sich einzelne Züge der orphischen Eschatologie erhalten haben, und da nun in der That sich bemerkenswerte Übereinstimmungen zwischen *Plutarch* und unserm orphischen Gedicht finden (*Dieterich*, *Nek.* 147), so liegt die Folgerung sehr nahe, dafs dies letztere, wie auch meistens angenommen wird, entweder mit der wahrscheinlich schon von *Sophokles* (*El.* 62) gelesenen *Hadesfahrt* identisch war oder sich doch nahe mit ihr berührte. Dies Gedicht, das schwerlich mit Recht der *Minyas* gleichgestellt oder als ein Teil derselben bezeichnet ist (*Müller*, *Orch.*² 12 *Klausen*, *Orph.* 10, 4; *v. Wilamowitz-Möllendorff*, *Hom. Unters.* 222 f.; *Robert*, *Nekyia* 79; *E. Meyer*, *Gesch. d. Altert.* 2, 738; *Dümmler*, *Rh. Mus.* 45, 1890 S. 198 [anders *Delphika* 19]; s. dagegen *Welcker*, *Ep. Cycl.* 1, 254; *Ettig*, *Acheruntica* 284, 286 f.; *Rohde*, *Ps.* 278 A. 2 = 1² 302, 2; *Dieterich*, *Nek.* 128; *Milchhöfer*, *Philol.* 53, 1894, S. 392; s. auch *Schöne*, *Arch. Jahrb.* 8, 1893, S. 205 A. 32; *Maafs*, *Orph.* 189; *Knapp*, *Orpheusdarst.* 12), wurde von *Epigenes* auf den Pythagoreer *Kerkops*, von andern auf *Πρόδικος* von Samos oder *Ἡρόδικος* aus (der samischen Kolonie) Perinthos oder endlich auf Orpheus aus Kamarina zurückgeführt (s. *Abel*, *Orph.* S. 139 f.). Erstere Angabe ist offenbar aus vermeintlichen pythagoreischen Elementen des Gedichtes, also mutmafslich aus der Seelenwanderungslehre und vielleicht aus einzelnen Ritualvorschriften wie der wahrscheinlich aus unserm Gedicht stammenden bei *Hdt.* 2, 81 erschlossen. Auch der zweite Name scheint aus einem Verzeichnis alter Pytha-

goreer entlehnt. Wie zu der Herastadt Kydonia (*Hdt.* 3. 44; *Th. Reinach, Rev. ét. gr.* 10. 1897, 148) scheint die der Hera heilige Insel Samos im 6. Jahrh. Beziehungen auch zu der Philosophenstadt mit dem Heraheiligtum auf dem Lakinion unterhalten zu haben: das deuten die Geschichten von Pythagoras und von Demokedes (nach der von *V. Pingel, Phil. Jbb.* 151, 1895, 183 ff. nicht glücklich behandelten Stelle *Hdt.* 3, 131) an. Ersterem könnte sich sein Landsmann und Schüler angeschlossen haben. — Demnach galt im Altertum, abgesehen von der unkontrollierbaren Zurückführung auf den Kamarinaier O., die *Hadesfahrt* wahrscheinlich als pythagoreisch; gewöhnlich ward sie einem Schüler des krotoniatischen Philosophen, in älterer, gläubigerer Zeit aber vielleicht geradezu dem Meister zugeschrieben: so scheinen *Ion* und *Herodot* geurteilt zu haben, und es knüpft an diese Vermutung wohl auch die Fiktion von der Hadesfahrt des Pythagoras, welche *Diels* (zuletzt *Parmen.* 15 A. 1; vgl. *Zeller, Gr. Phil.* 1[5] 313 A. 1) auf *Herakleides'* Buch περὶ τῶν ἐν Ἅιδου zurückführt, an. Auch heute würden wir trotz des wesentlich veränderten Materials zu einem ähnlichen Schlufs gelangen, selbst wenn die antike Ansicht verloren gegangen wäre. Die Lehre von der Erlösung aus dem Kreis der Wiedergeburt hat im 6. Jahrh. die Kulturländer dreier Erdteile durchflogen. In Indien verfolgen wir ihre Entstehung, in Ägypten haben wir kein Recht, sie dem Zeugnis der Griechen gegenüber deshalb zu leugnen, weil die spärlichen Inschriften des 6. Jahrh. sie nicht kennen. Die wahrscheinlich schon im 5. Jahrh. ausgesprochene Überzeugung (*Hdt.* 2, 123, wo nicht mit *Zeller, Gr. Phil.* 1[5] 61 A. 3 die *Orphika* im Widerspruch zu 2, 53 zusammen mit *Melampus* der älteren, sondern in Übereinstimmung namentlich mit 2, 81 der pythagoreischen Litteratur zugezählt werden müssen), dafs Pythagoras sie dort kennen gelernt und nach Kroton gebracht habe, erscheint ebenso glaublich, wie die Aneignung dieser Lehre durch die dort blühende Theosophie, die vermutlich die Wahl dieses Ortes mit bestimmt hatte. Ebenso ist freilich auch denkbar, dafs Pythagoras die Seelenwanderungslehre in Kroton bereits vorfand, wie sich der älteste pythagoreische Schriftsteller *Philolaos* ausdrücklich auf die alten Theologen und Wahrsager, darunter ist doch auch wohl Orpheus zu verstehen, berief (*Boeckh, Philol.* 181 ff.). In beiden Fällen erklärt sich, dafs die neue Lehre unter dem Namen des alten krotoniatischen Sängers vorgetragen wurde und dafs trotz der gänzlichen Verschiedenheit des Inhalts und seiner Einkleidung doch vereinzelte Fäden die Verbindung mit dem alten orphischen Gedicht herstellen. So zeigt uns z. B. eine Götteranrufung auf einem der Goldtäfelchen, dafs Phanes, der bei den späteren Orphikern dem Eros gleichgesetzt (*fr.* 58), aus einem Ei geboren (53) und goldbeflügelt (65) genannt wird, aus unserm Gedicht stammt; den goldgeflügelten, aus dem Ei geborenen Eros kannte aber auch die alte krotoniatische Theogonie des O. — Die von *Klausen, Orph.* 30[b] u. 31[a] ausgesprochene Vermutung, dafs die Verbindung zwischen orphischen und pythagoreischen Vorstellungen erst im griechischen Mutterlande durch vertriebene Pythagoreer vollzogen ward, ist durch das Auffinden der Goldplättchen und durch den Nachweis einer altkrotoniatischen orphischen Theogonie hinfällig geworden.

f) Sicilische, thebanische und athenische Orphika.

72) Das vorausgesetzte krotoniatische Gedicht hat fast die gesamte orphische Litteratur und auch die Sage von O. beeinflufst. Gemeinden, die von dem mythischen Sänger erzählten, suchten mit Kroton Fühlung. Wir haben bereits gesehen, wie ein sicilischer Fürst — wahrscheinlich Gelon — den Überlieferungen seiner Heimat zuliebe den krotoniatischen Kultverein nachbildete. In den Kreisen, die sich damals in Syrakus zusammenfanden, scheint die von *Herakleides* gelesene, von *Varro* im *Triodites Tripylios* (*fr.* 560 in *Buechelers Petron*) erwähnte Vision des *Empedotimos* oder *Hermotimos* (*Ettig, Acher.* 347, 2; *Diels, Parmen.* 16) entstanden zu sein. — Auch nach dem Mutterland wirkten die krotoniatischen *Orphika* zurück. In Boiotien, mutmafslich der ursprünglichen Heimat des O., finden sich am Kabeirosheiligtum bei Theben Spuren orphischer Überlieferung, die wahrscheinlich von den krotoniatischen Lehren nicht zu trennen sind (*Kern, Hermes* 25, 1890, 1—16; über μίτος s. o. Bd. 2, Sp. 1409); dafs diese mit der Anwesenheit des *Philolaos* in Theben zusammenhängen, ist mindestens sehr zweifelhaft. Auch die Bedeutung, die die Sagen des thebanischen Dionysoskultes in der jüngeren orphischen Litteratur einnehmen (vgl. z. B. *h.* 44. 47. 74), könnte vielleicht auf Nachwirkungen boiotischer Orphiker des 6. Jahrh. zurückgeführt werden; freilich wird jener thebanische Kult auch sonst so häufig genannt, dafs seine Erwähnung in den jüngeren *Orphika* auch ohne das Vorhandensein boiotischer Orphika begreiflich ist.

73) Die angebliche orphische Kommission des Peisistratos. Nachhaltiger scheint Kroton auf Athen eingewirkt zu haben. Wir treten hiermit an eine der schwierigsten, aber zugleich eine der wichtigsten unter den zahlreichen Fragen, die sich an den Namen O. knüpfen. Es kommen zunächst die direkten Zeugnisse für Orphiker in dem peisistrateischen Athen in Betracht. Ausgangspunkt der Untersuchung ist die berühmte, viel behandelte (Litteraturübersicht z. B. bei *Kinkel, Ep. Graec. fr.* S. 240), aber bis in die neuere Zeit (z. B. *v. Wilamowitz-Möllendorff, Hom. Unters.* 235 ff.) nicht richtig beurteilte, in griechischer und lateinischer Fassung erhaltene Notiz, dafs die peisistrateische διόρθωσις des Homeros von vier Männern ausgeführt wurde. Der vierte Namen ist verdorben (καγ ἐπὶ κογκυλω; *Concyli*); aber die drei anderen Schriftsteller galten als Verfasser pseudoorphischer Schrif-

ten: *Zopyros von Herakleia* (dem unteritalischen) sollte den *κρατήρ* (überliefert *κρατῆρας*), den *πέπλος* und das *δίκτυον* verfaſst haben, *Orpheus von Kroton* eine *Dekaeteris*, *Argonautika καὶ ἄλλα τινά*, *Onomakritos χρησμοί* und *τελεταί*. Daraus ergiebt sich, daſs diese Notiz, wenigstens was die Namen anbetrifft, von den peisistrateischen Einschwärzungen zum Ruhm Athens, die *Dieuchidas* und *Hereas* behauptet und auch die Alexandriner, ihnen z. T. folgend, angenommen hatten, ganz zu trennen ist. Das Problem, das die Notiz lösen will, ist das früh bemerkte Vorkommen von Übereinstimmungen zwischen Orpheus und *Homer*; die Lösung steht ungefähr in der Mitte zwischen der alten nächstliegenden, daſs Orpheus von *Homer* nachgeahmt sei, und der jüngeren, die z. B. in dem von *Paus.* 8, 37, 5 benutzten mythologischen Handbuch ausgesprochen war, daſs *Onomakritos* den *Homer* ausgeschrieben habe. Es wird nämlich behauptet, daſs die jüngeren Verfasser der angeblichen *Orphika*, von Peisistratos beauftragt, die homerischen Gedichte zu sammeln, Verse ihrer eigenen Werke, wahrscheinlich zur Beglaubigung ihres behaupteten orphischen Ursprungs, einschoben. Daſs dies das Problem ist, zu dessen Lösung die seltsame Hypothese erfunden ist, zeigt sich auch an der einzigen Stelle, wo sie m. W. in den *Scholien* berücksichtigt ist: Der V. *Od.* λ 604 *παῖδα Διὸς μεγάλοιο καὶ Ἥρης χρυσοπεδίλου*, der nach dem *Sch.* von *Onomakritos* verfaſst sein soll, sagt nichts zum Ruhm von Athen, kann aber sehr wohl in einem orphischen Gedicht gestanden haben.

74) Kritik der Überlieferung über die orphische Kommission des Peisistratos. Es fragt sich nun, was in dieser Hypothese Ausgangspunkt, was Schluſsfolgerung ist. Relativ am meisten ist über die angeblichen *Orphika* des *Onomakritos* überliefert, aber leider geht diese Überlieferung auseinander. *Klem. Alex.* spricht an der bereits Sp. 1068, 61 ff. besprochenen schwierigen Stelle *str.* 1, 21, 131 S. 397 *Po.*, in der er, um das relativ junge Alter der orphischen Schriften den biblischen gegenüber zu erweisen, das schon Sp. 1060, 5 ff. besprochene Verzeichnis der Verfasser angeblicher *Orphika* exzerpiert, vorher nach *Tat. adv. Gr.* 41 [6, S. 886 *Migne*] von den Fälschungen des *Onomakritos*, dann von dem Alter des echten O. und der ebenfalls mythischen Sänger Amphion und Phemios; anstatt aber nun wenigstens zu O. zurückzukehren, auf den er doch hinstrebt, findet sich erst der befremdliche Satz (*strom.* 1, 21, 131 S. 397 *Po.*) *καὶ τοὺς μὲν ἀναφερομένους εἰς Μουσαῖον χρησμοὺς Ὀνομακρίτου εἶναι λέγουσι*, der offenbar den Anfangssatz des Tatianexzerptes wieder aufnehmen soll . . . *Ὀνομάκριτος ὁ Ἀθηναῖος, οὗ τὰ εἰς Ὀρφέα φερόμενα ποιήματα λέγεται εἶναι.* Man denkt natürlich zunächst, daſs *Μουσαῖον* ein allerdings auffallender Schreibfehler für *Ὀρφέα* sei, zumal es in der indirekt auf dieselbe Quelle zurückweisenden Stelle *Suid. Ὀρφ.* 6 heiſst: *χρησμούς, οἳ ἀναφέρονται εἰς Ὀνομάκριτον· τελετάς· ὁμοίως δέ φασι καὶ ταύτας Ὀνομακρίτου.* Dieser Ausweg wird jedoch durch *Hdt.* 7, 6 versperrt . . . *Ὀνομάκριτον ἄνδρα Ἀθηναῖον χρησμολόγον τε καὶ διαθέτην χρησμῶν τῶν Μουσαίου.* Es bleibt keine andere Erklärung, als daſs *Klemens* mit einer allerdings selbst bei ihm auffallenden Flüchtigkeit exzerpiert hat. Seine Quelle hatte die Orakelsprüche des Musaios und O. zusammen als Fälschungen des *Onomakritos* bezeichnet; *Klemens* entstellte diese Notiz: nachdem er bereits nach *Tatian* Onomakritos als Fälscher der *Orphika* genannt, bezeichnete er nach der zweiten Quelle *Onomakritos* auch als Interpolator der *χρησμοί* des Musaios, die er vermutlich in dem Verzeichnis der orphischen Schriften den *χρησμοί* des O. gleichgesetzt fand. Nun werden die *τελεταί* des O., die als Schrift des O. in demselben Verzeichnis ebenfalls dem *Onomakritos* zugeschrieben werden, von *Arstph. batr.* 1033 und vielleicht auch von *Platon Protag.* 8, 316 D mit den *χρησμοί* des Musaios zusammen genannt; beide Sänger stellt *Platon* auch *Resp.* 2, 7 f., 363 C; 364 E (vgl. *Tim.* 13 S. 40 D; *Gruppe, Rhaps. Theog.* 719 f.) zusammen. Demnach müssen die *χρησμοί* des Musaios und die *τελεταί* des Orpheus, sei es wegen des übereinstimmenden Inhaltes, sei es aber aus einer äuſseren Ursache, im 5. 4. Jahrh. oft zusammen genannt worden sein; man hat beide Sänger ja auch in ein engeres Verhältnis gebracht (o. § 12), dessen sich auch die litterarische Fälschung bedient hat: schon *Platon* scheint einen Vers zu kennen, in welchem O. den S. der Selene anredet (vgl. *Resp.* 2, 8, 364 E mit *fr.* 4, 2. 5, 2. 6, 3 *Ab.*; *Gruppe* a. a. O. 713); auch später sind Fiktionen wie die *εὐχὴ πρὸς Μουσαῖον* gedichtet worden. Dieselben Gedanken werden in der pseudoorphischen wie in der pseudomusaiischen Litteratur ausgesprochen. Unter diesen Umständen ist die vermutete Gleichsetzung von *χρησμοί* des *Musaios* und *Orpheus* nicht auffällig; die von *Herodot*, *Aristophanes* u. a. dem *Musaios* zugeschriebene Orakelsammlung scheint später entweder als alleiniges Werk des Orpheus oder doch — wie vielleicht auch die *τελεταί* (*Gruppe* a. a. O. 720, 1) — als ein von ihm mit *Musaios* gemeinschaftlich gedichtetes Werk betrachtet zu sein; die Gründe sind unbekannt, sie können kaum auf einem andern Gebiet gelegen haben, als in den gegebenen oder vermuteten Beziehungen zwischen den *χρησμοί* und den *τελεταί*. Demnach befremdet es nicht, daſs die Nachricht von *Onomakritos*' Interpolationen zunächst von den orphischen 'Orakeln' und 'Weihen', dann von anderen orphischen Schriften überliefert und endlich von denen, die die Unechtheit der *Orphika* aus andern Gründen gefolgert hatten, dahin erweitert wird, daſs *Onomakritos* diese Gedichte nicht bloſs verfälscht, sondern geradezu gefälscht hätte. Die letztere willkürliche Schluſsfolgerung scheint die ganze Beweiskette zu verdächtigen, und es kann in der That nicht bewiesen werden, daſs ihre einzelnen Glieder anders als durch Kombination gewonnen sind, welche freilich aller Wahrscheinlichkeit nach weit besser begründet war, als sie jetzt erscheint. Mindestens vom 4. Jahrh.

an haben sorgfältige Schriftsteller das Endergebnis gebilligt, vgl. *Aristotel. fr.* 1475 a, 44, *fr. 9.* Von Späteren nennen *Sext. Empir.* (3, 30 S. 126, 15; 9, 361 S. 462, 3), das mythographische Handbuch bei *Paus.* 8, 37, 5; 9, 35, 5 (s. *Kalkmann, Paus.* 236 f.), *Tat. adv. Graec.* 41 bei *Migne* 6 S. 886 (. . . . *τὰ εἰς Ὀρφέα ἐπιφερόμενά φασιν ὑπὸ Ὀνομακρίτου τοῦ Ἀθηναίου συντετάχθαι*) u. a. m. (*Kinkel, E. G. F.* 239 ff.) statt O. einfach *Onomakritos.* Mindestens ist daraus zu folgern, daſs die ältere, den litterarischen Fragen keineswegs kritiklos gegenüberstehende Zeit in den *χρησμοί* und *τελεταί* keine Indizien fand, die ihre Entstehung in der peisistrateischen Zeit unwahrscheinlich gemacht hätten. Hinsichtlich des *Onomakritos* lag also der uns beschäftigenden Hypothese — wenn auch entstellt — eine alte und wahrscheinlich richtige Angabe zu Grunde: das wirft ein günstiges Licht auch auf die Angaben über *Zopyros*, von dem sonst nichts für unsere Zwecke Brauchbares überliefert ist, und über den Krotoniaten O., den auch *Asklepiades* mit Peisistratos zusammensein lieſs (*Suid.* Ὀρφ. 5). Vermutung, und zwar falsche Vermutung ist an der Hypothese nur, daſs zwei unabhängige Überlieferungen von den Peisistratos befreundeten Orphikern und von peisistrateischen Fälschungen im *Homer* kombiniert, und zur Erklärung der O. und *Homer* gemeinsamen Verse benutzt wurden.

75) Innere Gründe für athenische Orphika aus der Zeit der Peisistratiden. Beruht demnach die Angabe, daſs diese drei Männer im peisistrateischen Athen lebten, auf wirklicher Überlieferung, die aber, daſs sie Schriften des Orpheus oder Musaios sammelten und teilweise verfälschten, auf einer Behauptung, deren Urheber mindestens z. T. die Mittel hatten, sich von der Richtigkeit ihrer Schluſsfolgerung zu überzeugen, so fragt es sich, ob innere Gründe diesen Schluſs unterstützen. Peisistratos soll am Pangaion in der Verbannung gelebt haben (*Aristot. resp. Ath.* 15; vgl. *Hdt.* 1, 64): dort kann er leicht auf die orphische Überlieferung zuerst oder auch von neuem aufmerksam geworden sein. Daſs die krotoniatischen *Orphika* im 5. und 4. Jahrh. in Athen viel gelesen wurden, eröffnet wenigstens die Möglichkeit ihrer Einwirkung schon auf das Athen der Peisistratiden. Der Vers auf einer mit den unteritalischen Goldplättcheninschriften sich berührenden Inschrift von Kreta *Bull. corr. hell.* 17, 1893, 122 (Sp. 1128, 51 ff.) *δίψαι αὖος ἐγὼ καὶ ἀπόλλυμαι· ἀλλὰ πίε μου* enthält einen metrischen Fehler, der wegfällt, wenn für *πίε* die altattische (*Roscher* in *Curtius' Stud.* 4, 1871, 194 ft.; *Kretschmer, Gr. Vaseninschr.* 195 f.) Form *πίει* eingesetzt wird; es scheint, daſs in der späten Inschrift sich der Rest einer im peisistrateischen Athen vorgenommenen Umformung des krotoniatischen Gedichtes erhalten hat. Der athenische Ursprung der im Verzeichnis genannten Gedichte ist deshalb wahrscheinlich, weil sie teils von *Musaios* verfaſst, teils wahrscheinlich von O. an Musaios gerichtet sein wollten; denn wenngleich vielleicht auch an andern Orten beide mythische Sänger neben einander standen, so war dies doch vorzugsweise in Attika der Fall, wo z. B. die Lykomiden von Phlya ihre Hymnen u. a. teils auf *Musaios* (*Paus.* 4, 1, 5), teils auf O. (*Paus.* 9, 27, 2; 30, 12) zurückführten. Auch *Philolaos* kann, wenn er (*Klem. Alex. str.* 3, 3, 17 S. 518 *Po.*; S. 433 a *ed.* 1688) mit den *παλαιοὶ θεολόγοι καὶ μάντεις* wirklich an O. und *Musaios* dachte, aus attischer Überlieferung schöpfen. Es kommt noch hinzu, daſs zwischen der orphischen Litteratur und den attischen Kulten eine eigentümliche Wechselbeziehung besteht. So lehnt sich z. B. ein orphisches, vielleicht an *Musaios* gerichtetes Lied vom Raub der Persephone, das seinem Inhalt nach wahrscheinlich in das groſse Hauptwerk, die später zu besprechenden *Rhapsodien*, aufgenommen war, frei an die eleusinische Legende an (*Fr.* 209 — 219 nach *Abel*; doch gehört 213, vielleicht auch 217, 219 und der Anfang von 215 nicht hierher, wogegen zu *fr.* 211 *Damask.* 2, 200, 19 *Ruelle* und zu 215 Klemens' Ausschreiber *Euseb. praep. ev.* 2, 3, 19 f. *Hein.* hinzuzufügen sind. Rekonstruktionsversuch z. B. bei *Förster, Raub u. Rückkehr d. Pers.* 39 — 49). In den *Physika* (*Lob. Agl.* 754, *fr.* 240 *Ab.*) wird auf die attischen Tritopatores, in einem andern orphischen Bruchstück auf das attische Fest Aiora (*Lob. Agl.* 585, *fr.* 269 *Ab.*) Bezug genommen. Auch in den *Hymnen* finden wir mannigfache ausdrückliche (18; 40 — 42) und versteckte Hinweise auf attische Kulte. Die Reihenfolge der *Hymnen* 76 — 78 scheint durch das athenische Ritual bestimmt; vgl. *Dieterich, Hymni Orph.* 23. Artemis Hegemone, die nach 72, 3 aus dem Blute des Eubuleus entstanden ist, ist wohl die eleusinische Propylaia. Auf das in der peisistrateischen Zeit mit Athen nächstverbundene Naxos weist die Gleichsetzung des Adonis mit Eubuleus-Dionysos und der Aphrodite mit Ariadne (*Gruppe, Hdb.* 244, 6 ff.): dadurch wird auch für die Einführung attischer Kulte in die orphische Litteratur die Peisistratidenzeit wahrscheinlich. — Der umgekehrte Fall, daſs die attischen Kulte durch die älteren, krotoniatischen *Orphika* beeinfluſst wurden, konnte natürlich nur selten eintreten, da in den griechischen Gottesdiensten die Lehren überhaupt nur nebensächlich oder vielmehr der Deutung des einzelnen überlassen waren; wir müssen indessen doch versuchen, diese für die Geschichte der orphischen Vorstellungen höchst wichtigen Zusammenhänge, so dürftig und unsicher ihre Spuren sind, zu erraten. Der krotoniatische Myste beglaubigt sich in der Unterwelt durch die Worte *Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος* wahrscheinlich mit Rücksicht auf die in der jüngeren Litteratur auftretende Lehre, daſs Himmel und Erde, die hier an die Stelle von Okeanos und Gaia getreten sind, die erste Ehe schlossen (*Dieterich, Nek.* 101 ff. vergleicht *Eur. fr.* 484, wozu *Wünsch, Rh. M.* 49, 1894, 96 *fr.* 1004 fügt). Wahrscheinlich mit Recht leitet *Proklos Tim.* 5, S. 293 c davon die athenische Sitte her *Οὐρανῷ καὶ Γῇ προτελεῖν τοὺς γάμους.* In Phlya, wo

die Lykomiden ihre Lieder auf Orpheus zurückführten, finden wir Kore Protogeneia (vgl. den krotoniatischen Protogonos) und vielleicht Phanes (*Gruppe*, *Hdb.* 41). Im Kult von Eleusis scheint die Lehre von den drei Inkarnationen des Dionysos vorausgesetzt zu sein (*Gruppe*, *Hdb.* 54 f.), die vielleicht schon aus Kroton stammt (s. o. Sp. 1127, 23 ff.). Dafs diese Elemente erst unter athenischem Einflusse etwa von der athenischen Kolonie Thurioi aus in die Lehre der unteritalischen Mysteriengemeinde gelangten, ist kaum anzunehmen, da sie innerhalb der athenischen Kulte nicht zusammenstehen.

76) Erst jetzt sind wir befähigt, die viel erörterte Frage nach dem Einflufs der orphischen Litteratur auf die eleusinischen Gottesdienste zu beantworten. In den Riten konnte dieser Einflufs jedenfalls nur sehr gering sein; wo er zu erwarten wäre, in den Diätvorschriften, hat er nicht bestanden, wenngleich es natürlich den eleusinischen Mysten unbenommen blieb, ein orphisches Leben zu führen. Eher hätte sich orphische Lehre in den dramatischen Aufführungen oder, wie man besser sagt, bei den Zaubereien der heiligen Nächte aussprechen können; aber auch in dieser Beziehung fehlt es an jedem Zeugnis dafür, dafs die Umgestaltung der eleusinischen Mysterien und die dabei ausgesprochene Gleichsetzung des Dionysos mit dem älteren Iakchos etwas anderes war als eine Erweiterung und Veredelung der alten eleusinischen Riten, wie sie nach dem Charakter fast aller alten griechischen Neuschöpfungen auf religiösem Gebiet, insbesondere aber der peisistrateischen, von vornherein zu erwarten ist. Insofern ist also die aufgeworfene Frage zu verneinen. Ganz anders lautet dagegen die Antwort, wenn es sich darum handelt, in welchem Sinne Peisistratos selbst und seine Ratgeber die überlieferten Mythen und Kulte auslegten. Orphiker haben sehr wahrscheinlich unter den Peisistratiden die eleusinische Mysteriensage behandelt; in der späteren orphischen Litteratur werden in eleusinische Mythen orphische Vorstellungen hineingetragen (über Eubuleus s. o. Sp. 1124, 21); es liegt, auch ohne äufsere Beglaubigung, deren Fehlen bei dem Zustand der Überlieferung gar nicht befremden kann, sehr nahe, diese beiden Sätze dahin zu vereinigen, dafs die Hineintragung orphischer Vorstellungen in die eleusinischen Lehren unter Peisistratos und den Peisistratiden und dann auch wohl unter ihrer ausdrücklichen oder stillschweigenden Billigung erfolgte.

77) Mystische Reisebeschreibungen unter Orpheus' Namen. Neben dem bisher besprochenen Stamme der orphischen Litteratur entwickelte sich in Athen gegen Ende des 6. Jahrh. ein anderer, der aus Kyzikos verpflanzt war. Hier ist *Aristeas* zu Haus, der Wundermann, der zu den fernen Nordvölkern gezogen sein sollte. Auch *Abaris* stammt wohl aus Kyzikos: wenn die Spartaner durch ihn oder Orpheus den Kult der Kore Soteira gestiftet sein liefsen (*Paus.* 3, 13, 2), so thaten sie dies vermutlich, weil sie ihre Göttin mit der berühmten kyzikenischen in Verbindung setzen wollten, deren Kult demnach ebenfalls von dem angeblichen Skythen oder Hyperboreer gestiftet war; bei *Val. Flacc. Argon.* 3, 152 tötet Iason in Kyzikos einen Abaris. Ob an diese Heroen bereits in Kyzikos, wo man ebenfalls von O. erzählte, eine Litteratur geknüpft war, wissen wir nicht; wegen des Aristeaskultus in Metapont und Sizilien und wegen der behaupteten Beziehungen der Pythagoreer zu beiden Wundermännern scheint es fast, als sei in Kroton oder einer der anderen Städte Grofsgriechenlands, die ihre materielle Blüte neben andern Ursachen auch dem Zuzug aus den von Lydien bedrohten kleinasiatischen Griechenstädten und ihre geistige Entwickelung den von eben dorther zuströmenden Bildungselementen verdankten, ein Teil der unter Abaris' und Aristeas' Namen gehenden Litteratur verfafst worden. Ein krotoniatisches Gedicht ist es wohl, aus dem die ähnliche Sage von dem in der Sagraschlacht von dem Geiste des lokrischen Aias verwundeten Krotoniaten Leonymos stammt, der auf der Insel Leuke von Aias selbst geheilt wird (*Paus.* 3, 19, 12) und der nun von dem dortigen Aufenthalte der Seligen und besonders von Achilleus — er hatte einen Trauerkult am Lakinion: *Lykophr.* 857; *Sch.*; *Tz.* — erzählte. Die Sage scheint alt (*Diels*, *Parmen.* 18 f.); mit veränderten Namen berichtet sie *Theopomp* von dem Krotoniaten Phormion (*Suid.* s. v.), und es ist doch wohl kein Zufall, dafs auch Helena, die auf Leuke neben Achilleus stand, nach *Cic. inv.* 2, 1, 1 am Lakinion verehrt worden zu sein scheint. — Aber auch dieser Zweig der antiken mystischen Litteratur ist wohl hauptsächlich in der Stadt der Peisistratiden entwickelt. Hier ist sehr wahrscheinlich auch der Seelenarzt (*Platon*, *Charmid.* 5 S. 156) Zamolxis in die Litteratur gekommen, dessen Zusammenhang mit der pythagoreischen Eschatologie die Litterarhistoriker des 5. Jahrh. ebenfalls erkannt hatten (*Hdt* 4, 95), ferner der Skythe Anacharsis, der zu Solon gekommen sein soll (*Luk.*, *Skyth.* 6), endlich auch der skythische Arzt Toxaris, der als ξένος ἰατρός in Athen während der Pest ein Heiligtum erhalten haben soll, eine Nachricht, die schwerlich frei von *Lukian* (*Skyth.* 1) aus einer Statue erschlossen ist, wie es *v. Sybel*, *Herm.* 20, 1885, 41—55 annimmt. In Athen soll Abaris geweilt haben (s. o. Bd. 1 Sp. 2819); die Sage von dem Pfeil des Abaris wird, obwohl die ältesten Zeugnisse das Fliegen nicht zu kennen scheinen, doch wohl mit Recht zu den Mythen von dem fliegenden Triptolemos und (*Paus.* 1, 22, 7) Musaios gestellt. Zu dieser Wunderlitteratur würden auch die *Argonautika* des *Epimenides*, des durch seine angeblichen athenischen Sühnungen bekannten Wundermannes, falls dies Werk nicht eine Fälschung *Lobons* ist (*Hiller*, *Rh. M.* 33, 1878, 525), und die unter dem N. des O. umlaufenden *Argonautika* gehören. Letztere rührten nach einer wahrscheinlich auf *Asklepiades* zurückgehenden Notiz des *Suid.*, Ὀρφ. 5 von dem unter Peisistratos lebenden Krotoniaten O. her; sonst erfahren wir über sie nichts und wissen

nicht, wie weit sie sich mit den erhaltenen von *Hermann, Orph.* 675, *Opusc.* 2, 1—17 in die römische Zeit gesetzten *Argonautika* deckten. Was diese 1055—1206 von der Fahrt durch die Nordgegenden, zu den Arimaspen (1063) in die Ῥιπαίους αὐλῶνας, in das kronische Meer (vgl. παρὰ Κρόνου τύρσιν in einem orphisierenden Abschnitte des *Pind. O.* 2, 70 und die von *M. Mayer* ob. Bd. 2 Sp. 1482 gesammelten Zeugnisse) u. s. w. berichten, kann grofsenteils aus einem athenischen Gedicht der Peisistratidenzeit stammen. Nach *Herodor* b. *Sch. Ap. Rh.* 1, 23 mufs Orpheus am Argonautenzuge teilnehmen, damit er durch seinen Gesang den der Seirenen übertöne; die Verknüpfung der Seirenen mit der Sage vom Raube der Persephone, ferner die geflissentliche Hervorhebung der nach Demeter gegenannten Stadt Hermione im fernen Norden, in der Nähe der Hadesthore (*Orph. A.* 1136 ff.) und der Okeanosinsel, wo einst Persephone geraubt wurde (ebd. 1191 ff.), können in Beziehung zu den orphischen Behandlungen der eleusinischen Sage stehen, auf welche an der letzteren Stelle ausdrücklich angespielt wird. Beim Seirenenabenteuer schwimmt Butes ins Elymerland nach dem Eryx: das ist in der Sage ein Athener, wohl der Ahnherr der Butaden; freilich könnte er diesem auch infolge der athenischen Expedition ins Elymerland gleichgesetzt sein, zumal da man hier noch von einem andern Butes, dem S. des Amykos, erzählt zu haben scheint (s. o. Bd. 1 Sp. 838).

g) Die Lehre von der periodischen Welterneuerung.

78) Inhalt der rhapsodischen Theogonie. Die Lehre von der Wiedergeburt der Seelen erscheint in der späteren orphischen Theorie erweitert zu einer periodischen Wiedergeburt der Welt. Am vollständigsten lag diese Vorstellung in den von den Neoplatonikern viel, vielleicht sogar allein (anders allerdings *Vari, Nova fragmenta Orphica,* Wiener Stud. XII, 222 ff.) gelesenen, zitierten und kommentierten (vgl. *Syrianos* εἰς τὴν Ὀρφέως θεολογίαν βιβλία δύο und συμφωνία Ὀρφέως Πυθαγόρου καὶ Πλάτωνος; anderes bei *Lobeck* a. a. O. 344 ff.) 24 *Rhapsodien* (*Damask.* 380 *K.*) vor. Über den eigentlichen Titel s. Sp. 1143, 47 ff. Die Fragmente haben *Lobeck* 465—601, *Abel fr.* 48—140 gesammelt; doch gehen beide Zusammenstellungen, namentlich die von *Abel,* nicht von den durch die neuere Forschung gewonnenen Ergebnissen über die Beschaffenheit des Werkes aus, sodafs sie teils nicht zu ihm Gehöriges enthalten, teils unvollständig sind. Übrigens ist auch durch neuere Publikationen aus Hss. die Zahl der Bruchstücke nicht unerheblich erweitert. Von neueren Arbeiten vgl. aufser *Lobecks* sehr wertvollen Bemerkungen bes. *Zoega, Abh.* herausg. v. *Welcker* S. 215 f.; *Giseke, Rh. M.* 2, 1853, 70—121; *Bernhardy, Grundr.* 2, 1[3], 425 ff.; *Schuster de veteris Orphicae theogoniae indole,* Leipzig 1869; *Zeller, Gr. Phil.* 1[5], 88—101; *Bergk, Gr. Litt.* 2, 93 ff.; *O. Gruppe, Gr. Kulte u. M.* 1, 632—675; *O. Kern de Orphei, Epimenidis, Pherecydis theogoniis,* Berlin 1887; *Susemihl de theogoniae Orphicae forma antiquissima,* Greifsw. 1890; *O. Gruppe, Die rhaps. Theogonie,* Leipzig 1890 (*Suppl. der phil. Jahrb.* 17, 687—747); *Susemihl zu den orph. Theog., Phil. Jahrb.* 1890, 820—826 und *Gesch. der gr. Litt.* 1, 896; *A. Dieterich, Abr.* bes. 126 ff.; *Lucas, Grundbegriffe in den Kosmogon. der alten Völker,* Leipzig o. J., S. 178—196. — Aus dem Weltei entsteht hier, wie wahrscheinlich schon in der ältesten orphischen Theogonie, der goldgeflügelte Eros, der wahrscheinlich auch Priapos (*h.* 6. 9 vgl. *Lob.* 498), Metis, Erikĕpaios (das soll bedeuten ζωοδοτήρ, *Mal.* 4, S. 74 *Ddf.*, nach *Suid.* Ὀρφ. 2 ζωή) oder Erikapaios (über diese Form s. *Gruppe, Rhaps. Th.* 740, 1), Protogonos, Phaethon, Antauges hiefs. Er ist die ungeteilte Welt, in ihm liegen die σπέρματα der (geteilten) Welt, die er, ein Zwitter, aus sich hervorgehen läfst. Diese Emanation geschieht grofsenteils durch Zeugung, wird aber auch als Weltschöpfung bezeichnet. Der nicht verteilte Rest des Urwesens zieht sich als Sonne in den Himmel zurück. Nachdem der Sturz des Uranos und Kronos in der Hauptsache übereinstimmend mit *Hesiod* beschrieben ist, wird die zweite Zusammenfassung des Weltalls in Zeus dargestellt. Dieser verschlingt auf den Rat der Nyx die Welt und Erikepaios, d. h. den von ihm zurückgebliebenen Teil, und läfst aus sich die neuen Götter emanieren, welche den alten zu entsprechen scheinen. So wird wahrscheinlich aus dem weiblichen Teil des mannweiblichen Phanes, der eben deshalb, um die Übereinstimmung mit *Hesiod* zu erreichen, Metis genannt wird, Athena geboren, die bewaffnet aus seinem Kopfe springt; die aus den Hoden des Uranos geborene Aphrodite verjüngt sich in eine Göttin desselben Namens, die aus dem in das Meer gefallenen Samen des Zeus hervorgeht. Demeter scheint aus Rheia entstanden (*fr.* 106; vgl. 47), die nach der sich für orphisch ausgebenden, aber vielleicht von *Proklos* herrührenden Etymologie schon selbst jenen Namen als 'Zeusmutter' geführt haben soll; die Gleichsetzung von Rheia und Demeter bei Dichtern des 5. Jahrh. (*Pind. I.* 7, 3; *Eur. Hel.* 1301 ff.; *Melanippid. fr.* 10) hängt damit offenbar zusammen. Mit Persephone, seiner Tochter von Demeter, zeugt Zeus in Schlangengestalt den Bakchos oder Dionysos — in der Parallelerzählung bei *Nonnos* heifst er meist Zagreus, in den *Hymnen,* wie wahrscheinlich im krotoniatischen Gedicht, Eubuleus —, in welchem der (ungeteilt verbliebene Rest des) Phanes wiedergeboren wird. Er empfängt von Zeus die Weltherrschaft, wird aber, trotz der von Zeus eingesetzten Bewachung durch Apollon und die Kureten, noch als kleines Kind von den sieben Titanen zerrissen und gekocht. Zeus, der dies durch Hekate erfährt (*Lobeck* 561, *fr.* 201 *Ab.*), blitzt die Titanen nieder. Aus ihrer Asche entstehen die ersten Menschen der jetzigen Weltordnung (denn schon vorher haben unter Phanes die Menschen des goldenen, unter Kronos die des silbernen Zeitalters gelebt: *Prokl. resp. Plat.* 38, 5 *ed. Schoell*), die, da die

Titanen zuvor vom Leib des Dionysos gekostet, auch Teil am Dionysos haben (*Lobeck, Agl.* 566; *Gruppe, Rhaps. Theog.* 717). Die übrigen Glieder setzt Apollon in Zeus' Auftrag in Delphoi nieder (*Lobeck* 558), das Herz bringt Athena, die von seinem Schwingen den N. Pallas bekommt (*Lobeck* 559), dem Zeus, der es wahrscheinlich zerreibt und selbst trinkt oder der Semele zu trinken giebt (*Lobeck* 561). So wird der junge Dionysos geboren.

79) Die orphische Theogonie des Hieronymos. Eine der Grundlehren dieses Gedichtes, die Verschlingung des Phanes durch Zeus, kehrt noch in einer anderen orphischen Theogonie, bei *Athenag. suppl.* 20 S. 23, 19 *Schw.* wieder, der nach ebd. 18 S. 20, 22 die von *Damask.* 381 *K.* als ἡ κατὰ τὸν Ἱερώνυμον φερομένη καὶ Ἑλλάνικον bezeichnete Theogonie gelesen zu haben scheint. Zwar fehlen die entscheidenden Worte καὶ ἄλλην ταῦρον wie bei *Athenagoras,* so bereits in dem von *Norden, Hermes* 28, 1892, S. 614 herausgegebenen *Scholion* zu *Gregor von Nazianz*; aber auch so bleiben sehr erhebliche Übereinstimmungen übrig. Diese Theogonie berührt sich auf das nächste mit den *Rhapsodien*; *Zeller, Griech. Phil.* 1[5], 95 meint sogar, *(Pseudo-)Hellanikos* und *Hieronymos,* die er für identisch hält, hätten lediglich, um die Identität der phoinikischen und griechischen Theogonie zu zeigen, ihren Auszug aus den *Rhapsodien* durch phoinikische Elemente — wie die Entstehung der Welt aus Wasser und Schlamm (für ἰλύς vermutet man fälschlich ὕλη; so noch *Kroll, Rh. M.* 52, 1897, 290) und die Gleichsetzung des Chronos mit dem phantastisch gestalteten Herakles — interpoliert: dies ist indessen sehr unwahrscheinlich, da, wie sich aus *Orph. h.* 12 ergiebt, dieser kosmische Herakles einer echten orphischen Theogonie angehört haben mufs, und auch, was *Zeller* nicht berücksichtigt hat, der von *Athenagoras* zitierte V. vom Okeanos (*fr.* 39) wegen des *fr.* 95 nicht in den *Rhapsodien* gestanden haben kann. — Aller Wahrscheinlichkeit nach lehrte auch dies von *Hieronymos* exzerpierte oder interpolierte Gedicht die periodische Welterneuerung. Leider sind die Bruchstücke zu dürftig, als dafs sie bei der Feststellung des Ursprungs dieser Litteratur, der wir uns jetzt zuwenden müssen, von wesentlichem Nutzen sein könnten. Wir kehren also zu den *Rhapsodien* zurück.

80) Trotz der weit gröfseren Anzahl der erhaltenen Bruchstücke giebt uns dieses Gedicht mehr Rätsel auf als die bisher besprochenen *Orphika*. Es ist offenbar kein einheitliches Ganze, sondern ein Versuch mannigfache unter Orpheus' und vielleicht auch unter anderen Namen überlieferte theogonische und kosmogonische Mythen zusammenzufassen und so weit als möglich auszugleichen. Wir werden im folgenden hauptsächlich denjenigen Mythos berücksichtigen, der den Grundgedanken des Gedichtes enthält und dessen hauptsächlichen Unterschied von den älteren *Orphika* ausmacht, die zweimalige Emanation des Alls, erst aus Phanes, sodann aus Zeus. — Was zunächst den Entstehungsort anbetrifft, so scheint das Gedicht, so weit die erhaltenen Fragmente ein Urteil gestatten, in Athen entstanden. Die *Rhapsodien* waren nach der Tübinger *Theosophia* (*Buresch, Klaros* 117, 3) Musaios gewidmet, unter dessen Namen ebenfalls ein Lied umlief, das zeigen wollte ἐξ ἑνὸς τὰ πάντα γίγνεσθαι καὶ εἰς ταὐτὸν ἀναλύεσθαι (*Diogen. Laert. prooem.* 3); Musaios aber wird vorzugsweise (Sp. 1135, 64) und wohl zuerst in Attika mit O. durch seine litterarische Thätigkeit verbunden. Durch die Gleichsetzung des Phanes mit Metis erscheint die Göttin der Akropolis als die eine Seite des wiedergeborenen Erikepaios. Die Ableitung der Artemis Hekate von Demeter (*fr.* 137 *Ab.*; *Lobeck, Agl.* 543) war, wie sich aus *Aisch. fr.* 333 ergiebt, z. Z. der Perserkriege in Athen bekannt. Die Wiedergeburt der Rheia in Demeter (*Lobeck* 537; bei *Abel fr.* 128; vgl. 106) hat an der Gleichsetzung beider Gottheiten bei *Euripides* (Sp. 1140, 48), die übrigens wie in der von *Athenagoras* gelesenen Theogonie (*fr.* 41) geradezu auch in den *Rhapsodien* ausgesprochen gewesen sein kann, eine Parallele. Bendis, die einzige barbarische Gottheit (*Lobeck, Agl.* 545; *Abel fr.* 184) unseres Gedichtes, hatte, nachdem sie wahrscheinlich durch Peisistratos' thrakische Unternehmungen in Athen bekannt worden war, im Peiraieus seit dem 5. Jahrh. einen Tempel (s. o. Bd. 1 Sp. 780). — Wenn demnach die *rhapsodische Theogonie* oder wenigstens das älteste Lied von der doppelten Weltemanation wahrscheinlich in Athen entstand, so scheint es als müsse die Frage nach seiner Entstehungszeit durch das Auftreten von Darstellungen der Begebenheiten des Mythos innerhalb der attischen Kunst bestimmt beantwortet werden können. Es ist auch wohl möglich, dafs später von hier aus eine sichere Entscheidung erfolgt; aber die bisherigen Versuche, den Phanesmythos oder andere charakteristische Züge des Epos auf attischen Kunstwerken nachzuweisen, haben, so zahlreich solche auch für alle hier in Betracht kommenden Perioden vorhanden sind, nicht zu entscheidenden Ergebnissen geführt; meist sind sie so offenbar irrig, dafs es nicht nötig erscheint, sie hier aufzuzählen. Neuerdings hat man das von *Braun, Ann. d. I.* 22, 1850 S. 214 auf Enorches (*Sch. Lyk.* 211), von *Furtwängler* im *Berl. Katalog* trotz des angedeuteten männlichen Geschlechts des Knaben auf Helena in dem der Leda überbrachten Ei (vgl. auch *Kekulé, Bonner Festschr. zur Feier des 50 j. Best. d. arch. Inst.* 1879, S. 7) bezogene Vb., Berlin 2430, als Phanes gedeutet, welcher sich in dem Weltei rege (zuletzt *Benndorf* bei *Reichel, Vorhell. Götterc.* 50). Man müfste alsdann annehmen, dafs der Altar, auf dem das Ei ruht, und die neben ihm stehende Frau aus den bekannten Darstellungen der Leda gedankenlos mit übernommen sind. Aber selbst unter dieser Annahme läfst sich das Bild für die Entstehungszeit unseres Gedichtes deshalb nicht verwerten, weil die Geburt des Eros aus dem Ei bereits in der älteren orphischen Theogonie vorkam, die in der Zeit unseres Vb. (Ende des 5. Jahrh.) in Athen viel gelesen war. Viel wichtiger würde ein sf. Vb. aus Capua, das sich jetzt im

Cabinet des medailles zu Paris befindet, sein, wenn dessen Deutung sicher wäre. Das Bild zeigt den sitzenden Zeus mit Blitz und Szepter, vor ihm erstaunt Hera (HEPA); auf dem Schofse des Zeus steht ein nacktes Kind, das in jeder Hand eine Fackel erhebt. *Minervini* (*Monum. ant. ined. posseduti da Raf. Barone* 1 S. 1ff.) deutete die letztere als Artemis; nachdem *Brunn, Bull. d. J.* 1851, 107 das männliche Geschlecht des Kindes festgestellt hatte, wurde es von *Heydemann, Dion.' Geb. u. Kindh.*, 10. *Wpr. Halle* 1885, S. 13 auf den von Zeus aus dem Schenkel geborenen Dionysos bezogen. In der That scheint Dionysos gemeint zu sein; dafs aber die Geburt des Gottes dargestellt werden sollte, ist wenigstens von dem Maler durchaus nicht angedeutet. Dagegen weist die Bezeichnung des mutmafslichen Dionysos als *καλὸν Διὸς φῶς* (vgl. über sie *Kretschmer, Gr. Vaseninschr.* 199) allerdings auf die orphische Theogonie, in der sowohl Phanes als Dionysos als Rest des aetherischen Feuers galten; und das Bild könnte darstellen, wie Zeus mit Bakchos, dem er die Herrschaft übergeben hat *καίπερ ἐόντι νέῳ καὶ νηπίῳ εἰλαπιναστῇ* (*fr.* 191 *Ab.*), zusammen regiert *κραῖνε μὲν οὖν Ζεὺς πάντα πατήρ, Βάκχος δ' ἐπέκραινε* (*fr.* 192). Gleichwohl ist diese Deutung zu unsicher, als dafs dies Zeugnis für die Feststellung des Alters unsers Gedichtes in Frage kommen könnte. Ebenso müssen wir von einer Stelle in *Kratinos' 'Giganten'* (*Meineke fr. com.* 3, 374) absehen, welche *M. Mayer*, *Gig. u. Tit.* 239 als eine Verspottung eines unserer *rhapsodischen Theogonie* mindestens nahe verwandten Gedichtes (*fr.* 196) erklärt hat; auch diese Stelle ist nicht ganz entscheidend. Vollends die vermeintlichen Anspielungen auf die *rhapsodische Theogonie*, die *O. Kern* bei Philosophen des 5. und 4. Jahrh. entdecken wollte, haben sich als trügerisch herausgestellt (Sp. 1147, 40). Wir sind also auf Kombinationen angewiesen.

81) Zuerst versuchen wir die Beziehungen unseres Gedichts zu den verwandten philosophischen Systemen festzustellen. Wenn es eigentlich den Titel *ἱερὸς λόγος* oder *θεῶν λόγος* geführt hat, wie es nach dem Zitat *ἐν ὀγδόῳ τοῦ Ἱεροῦ λόγου* (*fr.* 44, *EM Γίγας* 231, 22) und aus anderen von mir in den *Gr. Kulten u. M.* 1, 637 Anm. 36 angeführten Gründen in der That scheint, wurde es dem Pythagoreer *Kerkops* oder dem Thessalier *Theognetos* zugeschrieben (*Suid. 'Ορφ.* 6); nach *Orpheus* sollte auch *Pythagoras* einen *ἱερὸς λόγος* oder *θεῶν λόγος* geschrieben haben (*Iambl. v. Pyth.* 146; vgl. *Lob. Agl.* 714 ff.). Auch der der Pythagoreerin *Arignote* zugewiesene *ἱερὸς λόγος* könnte sich mit unserem berühren, wenn in der Quelle einer ohnehin verworrenen Stelle bei *Suid.* (s. v. *'Αριγνώτη*) *ἐπιγράφεται* im Sinne von 'zuschreiben' gebraucht war. In pythagoreischem Sinne haben jedenfalls die Neoplatoniker die *Rhapsodien* ausgelegt und darin namentlich die Zahlenlehre wiedergefunden (*fr.* 141 ff., wohl aus unserem Werk stammend) — wir wissen nicht, mit welchem Recht. Unzweifelhaft pythagoreischen Einflufs würden wir in unserem Gedicht feststellen, wenn der aus ihm geschöpfte Name Antauges für die Sonne (*Macrob. S.* 1, 18, 12, *fr.* 167, 4; vgl. *Hymn.* 6, 9), auf die Bestrahlung durch das Zentralfeuer zu beziehen wäre; aber obgleich eine andere befriedigende Erklärung dieses Ausdrucks sich nicht darbietet, ist doch diese deshalb kaum zulässig, weil die Lehre des Gedichtes selbst, dafs in der Sonne der nicht geteilte Rest des feurigen Urstoffs sich erhalten habe, mit der Lehre vom Zentralfeuer nicht wohl vereinbar ist. Im übrigen ist als pythagoreisch höchstens noch die Lehre (*fr.* 81 *Ab.*) hervorzuheben, dafs der Mond eine andere Erde sei; doch ist dieser Satz, der sich auch bei *Anaxagoras* findet, schwerlich der pythagoreischen Sekte ureigentümlich, zu deren übrigen Lehren er sogar in einem Gegensatz steht (*Zeller* 1[5], 425). Gegenüber diesen mindestens zweifelhaften Übereinstimmungen steht die Thatsache, dafs die Pythagoreer, wenigstens die älteren, die Lehre von der periodischen Welterneuerung nicht kennen oder doch nicht billigen. Diese den Grundgedanken unseres Gedichtes bildende Lehre weist auf *Anaximandros* oder eines der von ihm abhängigen physikalischen Systeme, das herakleiteische, empedokleische oder das durch *Herakleitos* beeinflufste stoische.

82) *Schuster de vet. Orph. theog. indole*, dem sich noch neuerdings *Zeller, Gr. Phil.* 1[5], 100 anschliefst, hat die stoische oder eine stoisch beeinflufste Schule der alexandrinischen Zeit für den Ausgangspunkt unseres Mythos und des Gedichtes, in dem er dargestellt war, gehalten. In dieser vagen Fassung läfst sich der Satz freilich sehr schwer widerlegen; aber bedenklich ist es doch, dafs unser Gedicht sich in wichtigen Punkten von den Lehren unterscheidet, die durch die Stoa fast Allgemeingut der von ihr abhängigen Systeme geworden waren. So kennt z. B. unser Gedicht nicht die Gleichsetzung von Kronos — Chronos, die sich von *Zenon* an (*Krische, Theol. Lehr.* 398) bei vielen Stoikern (z. B. *Kornut* 6 f.; *Intp. des Korn.* 2, 142 *G.*; *Herakl. all.* c. 41 S. 140 *Sch.*) findet, u. a. in die Zauberbücher übergegangen und überhaupt fast Volksvorstellung geworden ist (Inschr. v. Elateia, *Bull. corr. hell.* 10, 1886, 368). Andere Abweichungen von der stoischen und überhaupt der späteren Lehre habe ich *Gr. Kulte u. M.* 1, 652 f. gesammelt. Vergleichen wir statt der Stoiker selbst die von diesen abhängige Mystik, so finden wir hier gegenüber unsern *Rhapsodien* eine weit ausgebildetere Systematisierung und Schematisierung. Aus der periodischen Weltverbrennung ist eine periodische Zerstörung abwechselnd durch die vier Elemente geworden: eine in der sibyllinischen Litteratur, bei manchen den Neopythagoreern nahe stehenden Schriftstellern, bei den angeblichen Magiern des *Dion Chrysostomos* (*or.* 36 S. 60 ff. *Ddf.*), auch in jüngeren orphischen Gedichten (*Lobeck, Agl.* 2, 792 f.) nachweisbare, offenbar sehr weit verbreitete Vorstellung, die auch auf die jüngere orientalische Litteratur nachhaltig eingewirkt hat. Diese vier Weltzerstörungen wer-

den mit den vier Jahreszeiten (z. B. die *ἐκπύρωσις* mit dem Sommer und Winter, der Untergang durch Wasser mit dem Winter) verglichen und somit der gesamte, zwischen zwei Weltverbrennungen liegende Zeitraum als Weltenjahr gefaſst. Daraus ergiebt sich wiederum die Verknüpfung mit neueren oder auch älteren astrologischen Vorstellungen. Dann werden aber auch die vier Jahreszeiten des Weltenjahres den vier Weltaltern gleichgesetzt. Zu einer eigentümlichen Zahlenmystik führten die Versuche den Zeitraum der einzelnen Abschnitte des Weltenjahres zu berechnen. Diese Vorstellungen sind freilich nur in vereinzelten Spuren überliefert, bedenkt man aber, daſs sich die auffälligsten Übereinstimmungen zwischen ganz entlegenen Litteraturkreisen finden, z. B. den von *Nigidius, Varro* und *Virgil* gelesenen Mystikern einerseits und andererseits dem *Bahman Yasht* (*Spiegel, Eran. Altk.* 2, 152), so kann doch nicht bezweifelt werden, daſs in der von der Stoa beeinfluſsten Mystik diese Vorstellungen sehr verbreitet gewesen sein müssen. Ein Teil dieser Mystik hat diese Lehren noch dadurch erweitert, daſs sie den Anbruch einer neuen Weltperiode als unmittelbar bevorstehend verkündigte. Nichts von alledem findet sich in unseren *Rhapsodien.* Wir haben denjenigen Teil der späteren Mystik berücksichtigt, der inhaltlich dem Phanes-Zeusmythos am nächsten steht und nachweislich in jüngeren Gedichten (*fr.* 248 f. *Ab.*) behandelt ist; die Vergleichung anderer Teile würde noch weit gröſsere Verschiedenheiten hervortreten lassen. Es ist demnach auch nicht zutreffend, wenn *Dieterich Abraxas* 84, 1 teils meinen früheren Ausführungen zustimmend, teils sie beschränkend, sagt, Stoiker hätten diese Gedichte nicht gemacht, aber sie hätten so nicht gemacht werden können, ehe die Stoiker ihre Gedanken in die Welt getragen hatten. Noch weniger sind platonische Einflüsse in unserm Gedicht nachgewiesen worden. *Abel* druckt im *fr.* 61 aus *Prokl. Tim.* 5, 303 b ab **ποιητὴς δὲ καὶ πατὴρ ὁ Ζεύς, ὃς καὶ νῦν** *λέγεται δημιουργὸς ὑφ' ἑαυτοῦ· πατήρ τε ἔργων φαῖεν ἂν οἱ Ὀρφικοί.* Wäre das richtig, so müſste allerdings die *rhapsodische Theogonie* aus *Platon Tim.* 13 S. 41 a schöpfen, denn wir können keinesfalls mit *Wobbermin, Religionsgesch. Unters.* S. 76 ff., der durch *Abel* zu weitgehenden Irrtümern verführt ist, das umgekehrte Verhältnis annehmen. Aber ohne Zweifel gehört vielmehr zusammen *ὃς καὶ νῦν λέγεται δημιουργὸς ὑφ ἑαυτοῦ πατήρ τε ἔργων.* Bisher hat noch niemand in unserm Gedicht eine Stelle nachgewiesen, für die sich nicht im 6. u. 5. Jahrh. Parallelen aufzeigen lieſsen.

83) Viel genauer berührt sich unser Gedicht mit *Empedokles,* der ebenfalls das Feuer als Zeus bezeichnete (*fr.* 160 *M.*). Die Aufzählung der Elemente *fr.* 123, 10 *Ab.* **πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ αἰθήρ** (vgl. *Damask.* 2, 177, 19 *R.* und *fr.* 43 *Ab.*; denselben Vers hat *Sext. Emp.* 3, 30 S. 126, 15; vgl. 9, 361 S. 462, 3 *Be.*, der *Onomakritos* [*fr.* 1 *Kink.*] nennt, vor Augen gehabt) entspricht *Emped.* 79 *M.* **πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ αἴθερος ἤπιον** (oder *ἠέρος ἄπλετον*) *ὕψος*: eine Übereinstimmung, aus der *O. Kern, Arch. f. Gesch. d. Phil.* 1, 502 Benutzung unseres Gedichtes durch den Akragantiner, dagegen *Zeller, Gr. Phil.* 1[5] 55, 1 umgekehrt Anlehnung des Orphikers an Empedokles folgert. Beide Schlüsse sind bei einem so unselbständigen Philosophen wie *Empedokles* unzulässig. Die Lehre von den vier Elementen ist sicher nicht zuerst von *Empedokles* aufgestellt; sie findet sich in den *Brāhmanas*, im Buddhismus, in älteren eranischen Liedern (*Hdt.* 1, 131; vgl. *Spiegel, arische Per.* 129), und da sie *Empedokles* natürlich nicht aus diesen Quellen geschöpft hat, so müssen schon vor demselben auch griechische Philosophen diese das 6. Jahrh. auſserhalb Griechenlands viel beschäftigende Lehre vorgetragen haben. Gegen direkte Ableitung unseres Gedichtes von *Empedokles* spricht, daſs in ersterem nicht die Lehre von Liebe und Haſs und die Ausdehnung der Seelenwanderungslehre auf die Pflanzenwelt, dagegen die dem Empedokles unbekannte Bezeichnung des Mondes als einer andern Erde (*fr.* 81) und die Welterneuerung als Weltverbrennung (*Griech. Kulte u. M.* 1, 647) vorkam: dadurch ist *Empedokles* und gleichzeitig *Anaximandros* als Hauptquelle unseres Gedichtes ausgeschlossen.

84) Es bleibt demnach nur *Herakleitos* übrig, dessen Lehren in der That, abgesehen von der ihm sehr wahrscheinlich (*Zeller, Gr. Phil.* 1[5], 685) von Stoikern untergeschobenen von dem Monde als einer feurigen Schale, sich fast alle mit unserm Gedicht vereinigen lassen. Die einzige Ausnahme bildet die Lehre von dem Alter der Welt, die *Herakleitos*, wie bekannt, ausdrücklich für ungeworden erklärt, wogegen unser O. (*fr.* 48 ff.), der an den Anfang die hier wohl schon immateriell gedachten Prinzipien Chaos und Chronos setzt, den Begriff der nicht entstandenen Materie, also den Begriff der von Ewigkeit her existierenden Welt nicht gehabt oder wenigstens nicht klar ausgesprochen zu haben scheint. Sehr bemerkenswerte Übereinstimmungen auch im einzelnen würden sich ergeben, wenn unser Gedicht den sehr wahrscheinlich älteren Mythos von der Geburt des Dionysos durch Persephone in dem Sinne vortrug, daſs jedes Vergehen zugleich ein Entstehen bedeute, und wenn die von *Klemens str.* 6, 2. 17 S. 746 *Po.* angeführten, mit *Herakleitos* fast wörtlich übereinstimmenden Verse (*fr.* 230) unserm Gedicht angehörten; beides ist indessen zweifelhaft.

85) Wie sich bereits aus dem bisher Bemerkten ergiebt, ist die wichtige Frage nach der Entstehungszeit unseres Gedichtes und seines Hauptmythos nicht mit Sicherheit zu lösen; wir haben es mit einer Litteratur zu thun, die unbeobachtet und bis zu einem gewissen Grade unabhängig neben den groſsen Strömungen des Geisteslebens dahinsickert, und müssen uns beschränken, die verschiedenen Möglichkeiten abzuwägen. Zitiert wird es, abgesehen von den Neoplatonikern, sehr wahrscheinlich bei den älteren Kirchenvätern, besonders bei *Klemens,* dem Alexandriner;

aufserdem wird der v. bei *Diod.* 1, 11 (*fr.* 168) *τοὔνεκά μιν καλέουσι Φάνητά τε καὶ Διόνυσον*, der den Mythos von den drei Inkarnationen des Dionysos wahrscheinlich voraussetzt, gleichlautend in der von *Buresch Klar.* herausgegebenen *Theosophia* (96, 21) und beinah gleichlautend von *Macrob. S.* 1, 18, 12 (*fr.* 167) zitiert, welche beide sonst nachweislich (mittelbar) aus den *Rhapsodien* schöpfen. Dafs *Apion* unsere *Rhapsodien* las, kann aus den von *Klem. Rom.* citierten Versen (*Lobeck*, *Agl.* 1. 475 ff.; *Abel, Orph. fr.* 37 f.; *Nöldeke, Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch.* 53, 1899 S. 501 ff.) wenigstens vermutet werden; die *hieronymianische Theogonie*, an die *Abel* dachte, ist weit weniger gelesen worden, und ein Teil der Differenzen zwischen *Klemens* (*recogn. fr.* 38 *Ab.*) und der *rhapsodischen Theogonie* (*fr.* 94 *Ab.*) erklärt sich durch die Vermischung orphischer und hesiodeischer Mythologeme. Vielleicht derselben Zeit wie *Diod.* und *Apion* gehört der Vers des pseudoaristotelischen Buches *περὶ κόσμου* an, der ebenfalls die *Rhapsodien* gekannt zu haben scheint (vgl. *fr.* 46 mit 123). Demnach existierte unser Werk sehr wahrscheinlich im 1. Jahrh. v. Chr. Nun sind aber *Klemens'* Katalog oder Plagiate, in dem sich die wahrscheinlich aus den *Rhapsodien* stammenden *Orphika* finden, und *Diodors* ägyptische Götterlehre offenbar aus einer älteren, wahrscheinlich alexandrinischen Quelle geschöpft, die sich jedoch nicht mit Sicherheit ermitteln läfst. Der alexandrinischen Zeit gehört auch *Hieronymos* an, der entweder eine den *Rhapsodien* nahe verwandte Theogonie oder diese selbst gelesen hat. Die von *O. Kern* behaupteten früheren Beziehungen auf das Gedicht von der doppelten Weltemanation aus Phanes und Zeus sind dagegen entweder ganz unsicher oder, wie dies namentlich von den bei *Platon* gesuchten mit Sicherheit gesagt werden kann (s. zuletzt *Rohde, Ps.* 2², 414 ff.; *Weber, Platon. Notiz. üb. O.* S. 36; über die Einwände von *E. Meyer, Gesch. d. Altertums* 2 S. 735 u. s. w. s. *Jahresber. üb. d. Fortschr. d. class. Altertums* 102, 1899³ S. 150), nicht vorhanden. Demnach sind die *Rhapsodien* in der Litteratur mit einiger Wahrscheinlichkeit erst in der hellenistischen Zeit nachweisbar. Das Gewicht dieses stillschweigenden Zeugnisses wird noch dadurch vermehrt, dafs *Platon* erstens nirgends das Vorhandensein anderer, von ihm nicht zitierter *Orphika* andeutet, zweitens in einer wahrscheinlich nach der Zeitfolge angeordneten Aufzählung der verschiedenen kosmogonischen Systeme die Lehre von dem beständigen oder periodischen Wiederzusammenfliefsen des Alls im Einen an letzter Stelle nennt und ionischen und sikelischen Musen (*Soph.* 242 D), d. h. wohl *Herakleitos* und *Empedokles*, zuschreibt. Diese sehr bedeutsame Nichterwähnung wird indessen durch die Thatsache aufgewogen, dafs das Gedicht gar keine Beziehungen zu jüngeren Lehren hat. Da bis in die neuste Zeit hinein teils auf Grund längst widerlegter Beweisgründe teils ganz ohne Beweis immer wieder das Gegenteil behauptet wird, so habe ich die Prüfung, die eigentlich der Behauptung hätte vorhergehen sollen, nachgeholt und im Vorstehenden alle philosophischen Gedanken unseres Gedichtes in ihren Beziehungen zu anderen Systemen darzustellen versucht. Das Ergebnis kann nicht zweifelhaft sein. Zu demselben Resultat führt die Prüfung der in dem Gedichte erwähnten Gottesdienste. Die *Rhapsodien* wissen nichts von den berühmten Gottheiten der hellenistischen Zeit. Ja, es findet sich in den umfangreichen Fragmenten überhaupt nichts, was nicht kurz vor oder nach den Perserkriegen hätte gesagt werden können, und kaum etwas, was nicht damals wirklich gesagt worden wäre.

86) Der Widerspruch, der hierin gegenüber der späten Beglaubigung liegt, läfst sich in dreifacher Weise heben. Erstens könnten die Athener des 5. Jahrh. diesen Teil der *Orphika* für interpoliert erkannt und deshalb gering geschätzt haben. So kennt *Platon* selbst den alten, später wieder berühmten *Pherekydes*, der wie unsere *Rhapsodien* seine Gedanken mystisch einkleidet, entweder überhaupt nicht, oder er weist auf ihn (*Soph.* 30 S. 242 c) wie auf einen kindischen Märchenerzähler hin, der eine Nennung des Namens gar nicht verdiene; und mit derselben Verachtung behandelt er einen Teil der orphischen Litteratur (Sp. 1126, 3 ff.) Allerdings spricht *Platon*, wie zuletzt *Weber*, *Platon. Notiz. üb. O.* S. 38 hervorgehoben hat, nirgends von untergeschobenen orphischen Gedichten; auch die Worte *ὥς φασι*, *resp.* 2, 7 S. 364 e, die in einem von *Weber* übersehenen Gegensatz zu *Tim.* 13 S. 40 d e stehen, sollen nicht die Unechtheit der verspotteten *Orphika* hervorheben. Trotzdem kann natürlich *Platon* die Gedichte gekannt haben, die orphisch sein wollten, aber als solche von ihm nicht anerkannt und vielleicht deshalb nicht zitiert worden sind. Wie leicht übrigens bei der Nichterwähnung auch unbekannte Absichten oder selbst ein bloſser Zufall mitspielen können, zeigt u. a. das Beispiel des Begründers der pythagoreischen Litteratur, *Philolaos*, den *Platon* trotz seiner ausgesprochenen Vorliebe für pythagoreische Lehren ebenfalls nur gelegentlich einmal zitiert. Zweitens könnten die Kreise, in denen die *Rhapsodien* entstanden, in bewufster Altertümlichkeit sich an die vorklassische Philosophie gehalten haben. Endlich wäre es denkbar, dafs die *Rhapsodien* zwar nach *Platon* entstanden, aber bevor das stoische System zur Herrschaft gelangte. Von diesen Möglichkeiten ist die zweite, die es gestatten würde, die Entstehung der Gedichte beliebig hinunter zu rücken, die am wenigsten wahrscheinliche. Wie hätte auch eine mehrere hundert Jahre zuvor überwundene philosophische Richtung nach einer beispiellosen Entwickelung der Philosophie plötzlich ganz unverändert wieder hervortreten können? Der Neopythagoreismus, in dem wir die nächste Parallele suchen müfsten, zeigt gerade recht deutlich, wie viel stärker die Entwickelung der Dinge ist als die romantischen, dem Altertum zugekehrten Neigungen der Menschen. Kann demnach das Gedicht von der Emanation der Welt aus Phanes und Zeus schwerlich eine nach Altertümlichkeit haschende späte Dichtung sein, so ist dagegen

die Wahl zwischen der ersten und dritten Möglichkeit, die Entscheidung der Frage, ob es vor oder nach *Platon* gedichtet wurde, sehr schwierig. Wer sich für die erste Möglichkeit entscheidet, steht wiederum vor der Frage, ob *Herakleitos, Pythagoras* und *Empedokles* aus dem Gedicht von Phanes und Zeus geschöpft haben, oder ob umgekehrt der Dichter ältere orphische Vorstellungen von der Wiedergeburt des Phanes durch Einfügung herakleiteischer, pythagoreischer und empedokleischer Vorstellungen kosmogonisch umgedeutet habe. Für erstere Annahme haben sich gleichzeitig *O. Kern, De Orphei Epim., Pherecyd. theog.* und *Gruppe, Gr. Kulte u. M.* 1, 653 ff. entschieden, weil das Gedicht sowohl in seiner mythischen Einkleidung als auch in einzelnen seiner Lehren eine primitivere Form des Philosophierens darstellt und weil die Darstellung kosmischer Ideen in mythischer Form auch von dem ebenfalls dem 6. Jahrh. angehörigen *Pherekydes* unternommen ist. Noch neuerdings hat *Diels, Parmenides* 13 die *Rhapsodien* in den Kreis des *Onomakritos* verlegt. Andererseits ist aber das beachtenswert, worauf ich selbst früher hinwies und was neuerdings namentlich *Zeller* hervorgehoben hat, dafs einzelne Verse der späteren *Orphika* — von denen sich allerdings keiner auf den Phanesmythos bezieht — viel eher den Eindruck machen, mit genauer Anlehnung an jene Philosophen gedichtet zu sein, als ihnen vorgelegen zu haben. Unter diesen Umständen läfst sich das Zeitverhältnis der *Rhapsodien* zu jenen Philosophen nicht feststellen; ebenso wenig aber ihr Zeitverhältnis zu *Platon*. Sind sie jünger als dieser, so sind sie wahrscheinlich unmittelbar nach dessen Auftreten gedichtet, weil sich so am leichtesten das völlige Fehlen einer Beeinflussung durch eine der sokratischen Schulen erklärt. Wir schliefsen also mit dem nur halb befriedigenden Ergebnis, dafs der Mythos von der Verschlingung des Phanes 1) eine dem *Pythagoras* und *Empedokles* und besonders dem *Herakleitos* nahestehende, von allen jüngeren Philosophen unbeeinflufste philosophische Lehre in Anlehnung an einen älteren orphischen Mythos vorträgt, 2) wahrscheinlich in Athen zwischen 550 und 300 gedichtet und 3) nachdem er längere Zeit unbeachtet geblieben, infolge der geistigen Umkehr, die mit den Neopythagoreern beginnt, zu später Anerkennung gelangt ist.

h) Orphische Hymnen.

87) Bestimmung der Sammlung. Weitaus die wichtigste Quelle für die Entwickelung der eigentümlichen religiösen und philosophischen Anschauungen, die im Altertum unter O.' Namen vorgetragen wurden, ist die Hymnensammlung, das einzige erhaltene orphische Werk, das für diese Fragen ernstlich in Betracht kommt. Vgl. über sie bes. *Lobeck, Agl.* 1, 389—410; *Giseke, Rh. M.* 8, 1853, 90 ff. (der S. 92 unsere Hymnensammlung [1127 oder 1142 vv.] dem von *Suid.* Ὀρφ. 6 genannten ὀνομαστικὸν, ἔπη ϛς' und S. 93 den von *Orph. Argon.* 39 erwähnten ἱλασμοί gleichsetzt); *Büchsenschütz de hymn. Orph.* 1856, Berl. Diss.; *Susemihl, Phil. Jahrb.* 109, 1874, 675 f.; *Gruppe, Gr. Kulte u. M.* 1, 553—558; *O. Kern, Hermes* 24, 1889, 498 ff.; *A. Dieterich, De hymn. Orph. cap. quinque* Marb. 1891. — Die Gedichte sind für eine Kultgenossenschaft bestimmt. Die Mitglieder heifsen sehr häufig (z. B. 8, 20; 17, 9; 18, 19; 23, 7; 24, 9; 34, 27; 36, 13; 41, 10; 44, 11; 50, 10; 52, 13; 56, 12; 57, 12; 59, 20; 60, 11; 61, 10; 71, 12; 74, 10; 75, 5; 76, 11; 77, 9; 78, 13; 83, 8; 85, 10) μύσται oder μυστιπόλοι (17ᵇ, 7; 18, 17; 25, 10; 48, 6; 68, 11; von den τελεταί 79, 12); auch νεομύσται (43, 10), νέοι ἱκέται (9, 12), ein μύστης νεοφάντης (4, 9), ὀργιοφάνται (6, 11) werden genannt. Die Gemeinde (λαοί) hat Beamte: ein einzelner ist beauftragt für sie zu beten (34, 10; *Dieterich, Hymn. Orph.* 13); eine priesterähnliche Würde scheint der βουκόλος (1, 10; 31, 7) zu bekleiden. *Dieterich de hymn. Orph.* 12 vergleicht Inschriften aus Pergamon, Perinthos, Apollonia, Rom und zahlreiche litterarische Zeugnisse. *Maafs, Orph.* 181 meint, dafs der Name den Leiter des Thiasos, jedoch nur insofern bezeichne, als dieser den mythischen Stifter, O., vertrete; siehe dagegen *Knapp, Orpheusdarstell.* 33 A. 1. Vgl. über die βουκόλοι noch *Schoell, Sat. phil. Sauppio obl.* 176; *Crusius, Rh. Mus.* 45, 1890, 265—269; *Reitzenstein, Epigr. u. Schol.* 193—263. Weibliche Mitglieder werden vielleicht im *Eroshymnos* 58, 9 erwähnt. Opfer kommen häufig vor (z. B. θυηπολίη in der voranstehenden εὐχή 1 u. 44; σπονδή ebd. 44; λοιβαί 11, 21; ἐπιλοιβαί 66, 10). Die Feier wird häufig als Mysterion bezeichnet (z. B. τελεταί 1, 9; 6, 11; 43, 10; 49, 7; ὄργια νυκτιφαῆ 54, 10); eine πάνθειος τελετή wird 35, 7; 53, 9 erwähnt. Merkwürdig ist der Ausdruck εὐιέρου τελετῆς πολυίστορας ἄθλους 7, 12 vgl. 42, 11. Die von *Lobeck, Agl.* 1, 359 aufgestellte und noch neuerdings mit ganz unzulänglichen (s. *Gruppe, Phil. Jahrb.* 17, *Suppl.-B.* 728—736) Gründen von *O. Kern, Herm.* 24, 1889, 498 ff. unterstützte, aber von *Kern* selbst später bestrittene Behauptung, dafs alles dies lediglich eine litterarische Fiktion sei, bedarf nach allem, was seitdem darüber geschrieben ist (*Schoell, Sat. philol. X. Sauppio obl.* Berl. 1879 S. 178 f.; *Dieterich de hymnis Orphicis capitula quinque*), keiner Widerlegung. Die rechtliche Stellung des Kultvereins ergiebt sich aus den Andeutungen der Hymnen nicht; sehr wahrscheinlich handelt es sich um eine Privatgenossenschaft, einen θίασος. Dafs sie sich nach O. nannte, steht nicht fest; dafs die Hymnen O. zugeschrieben wurden, sehen wir nicht allein aus der Überschrift, sondern auch aus bezeichnenden Anspielungen in ihnen selbst: vgl. 24, 12; 76, 10 Καλλιόπη σὺν μητρί. Von den öffentlichen Kulten der besseren Zeit unterscheiden sich die Gedichte zunächst durch die weit unverhüllter hervortretenden Elemente der Zauberei. Die Vergleichung der sonstigen magischen Texte ergiebt mit grofser Wahrscheinlichkeit, dafs die Hymnen trotz der Gebete an die Gottheit und deren Verherrlichung als Beschwörungsformeln gedacht sind, durch welche die Gottheit gezwungen werden könne,

dem Zauberer zu willen zu sein. Wie aber in der späteren hellenistischen Zeit Zauberei und Philosophie sich verbanden, so finden wir auch in unseren Hymnen zahlreiche philosophische Lehren ausgesprochen; vgl. namentlich die Hymnen an Uranos (4), Aither (5), Physis (10), Pan (11), Kronos (= Chronos 13), Hera (16), die Göttermutter (27), den Daimon (73). Viel zu weit geht freilich die Behauptung von *Christ, Griech. Littgesch.* (Hdb. 7[1], 583 = [2] 659), dafs unsere Hymnen grofsenteils an stoische oder neoplatonische Abstraktionen gerichtet seien; s. *Wobbermin, Religionsgesch. Unters.* 58 f.

88) Beziehung der philosophischen Lehren der Hymnen zu Stoikern, Neopythagoreern, Neoplatonikern. Aufser starker Anlehnung an ältere orphische Spekulationen, auch an die in den *Rhapsodien* niedergelegten, enthalten diese philosophischen Abschnitte die Lehren, die etwa seit dem 1. Jahrh. v. Chr. namentlich durch den Einflufs der Stoa Gemeingut geworden waren. Leider sind die philosophischen Ansichten unserer Hymnendichter noch nicht soweit erforscht, dafs eine sichere Einordnung in die Geschichte der hellenistischen Philosophie möglich wäre; bei der Unbestimmtheit der Anspielungen ist es übrigens fraglich, ob eine eindringende Untersuchung zu sicheren Ergebnissen führen würde. Gewöhnlich denkt man an direkten stoischen Einflufs (so namentlich *Chr. Petersen, Philol.* 37, 1868, 384—431, bes. 408; über *O. Kern* s. u.); die dafür zum Beweise angeführten stoischen Lehren gehören aber teils schon der alten Naturphilosophie an, teils sind sie später so allgemein verbreitet, dafs sie von Anhängern jeder Philosophenschule ausgesprochen werden konnten. Vgl. *Gruppe, Gr. Kulte u. Myth.* 1, 555; siehe auch *Schoell, Satura philol. H. Sauppio oblata* 1879, S. 178 f. Gegen die Entstehung unserer Hymnen in stoischen Kreisen spricht der Umstand, dafs die Stoa die orphische Mystik zwar in den Bereich ihrer Untersuchungen zog, praktisch aber, so weit wir wissen, ihr fern stand. Fallen die Stoiker weg, so kommen hauptsächlich die Neupythagoreer und die Neuplatoniker in Betracht. Die letzteren haben sich nicht allein sehr eingehend mit einem orphischen Werke, der *rhapsodischen Theogonie* befafst, sondern von einem der Neoplatoniker *Proklos* sind auch Hymnen erhalten, die in mancher Beziehung den orphischen ähnlich sind (vgl. z. B. 4, 15 *ὄργια καὶ τελετὰς ἱερῶν ἀναφαίνετε μύθων*). Während aber in den Gedichten des *Proklos* die eigentümliche neoplatonische Auffassung sich gelegentlich verrät, ist dies in unsern Hymnen nirgends der Fall. Verhältnismäfsig wahrscheinlicher ist die Entstehung der Hymnen in neopythagoreischen Kreisen, zumal da pythagoreische Lehren von Alters her in pseudoorphischen Liedern vorgetragen wurden. Bekanntlich war durch *Poseidonios* eine Vermengung stoischer und pythagoreischer Lehren vorgenommen worden (*Schmekel, Phil. d. mittl. Stoa* 400 ff.), sodafs also auch die stoischen Elemente unseres Hymnos sich leicht erklären liefsen. Soweit ich sehe, finden sich zwar in unsern Hymnen keine neopythagoreischen Lehren, aber auch nichts, was ihnen widerspricht. Wahrscheinlich entstammen diese Hymnen aber überhaupt nicht einer bestimmten Schule. Schon früher (z. B. *Rathgeber, Ann. dell' inst.* 12, 1840, S. 111) konnte man aus einzelnen Andeutungen schliefsen, dafs in den späteren Jahrhunderten des Altertums pseudoorphische Lehren und Werke gelesen und beachtet waren (aufser andern später zur Sprache kommenden Zeugnissen vgl. z. B. *Claud. epigr.* 74, 11) und dafs namentlich im Orient nur äufserlich von der griechischen Kultur berührte Kreise sich auf O. beriefen oder mit jüngeren orphischen Lehren übereinstimmten. Ein Jude hat von *Platon* gelesene orphische Verse in monotheistisch-jüdischem Sinne interpoliert (*Lobeck, Agl.* 438 ff.; *Abel fr.* 4—6; *Gruppe, Rhaps. Theog.* 710 ff.; *Schürer, Gesch. des jüd. Volkes* 2, 809; *Wobbermin, Religionsgesch. Untersuch.* 129—143). — *Maafs, Arat.* 253 deutet die Möglichkeit an, dafs die *διαθῆκαι* vielleicht von *Aristobul* selbst gefälscht seien, v. 29 mit Benutzung des *Arat.* — *Elter*, dem sich *Wendland* anschliefst [*Burs., Jahresberichte* 98, 1898, S. 122; s. aber *Gercke* bei *Pauly-Wissowa* 2, 918], erklärt die aristobulische Fassung für eine christliche Fälschung; den Sethianern wird vom Vf. der *Philosophumena* 5, 20 S. 208 *Schneidewin-Duncker* Anlehnung an *Musaios, Linos* und O. vorgeworfen; Phoiniker waren es wohl, die behaupteten, dafs O. ihre Theogonie, mit der *Hieronymos* die altorphische Lehre interpoliert zu haben scheint, nachgeahmt habe (vgl. die von *Abel, Orph.* S. 158 A. 1 mitgeteilte Notiz aus *Iriarte bibl. Matrit.* 346). In Assyrien wurde O. dem Nebo von Mabug gleichgesetzt, wie wir aus der syrischen Übersetzung der Rede Melitons an Antoninus Pius (*Cureton spicileg. Syriac.* 44 Z. 34) sehen. Die Zauberbücher berufen sich mehrfach auf *Orphika*; vgl. z. B. *cod. Leid.* 395 p. 21[a], 21 *ὡς ὁ θεολόγος Ὀρφ. παρέδωκεν διὰ τῆς παραστιχίδος τῆς ἰδίας*, ebd. 35; *Leemanns pap. Gr.* 2 S. 153. 154. 194; *Dieterich, Philol. Jbb. Suppl.* 16, 1888, 774—779; *Abr.* 202, 5 u. 17, s. auch 165; *Wessely, Ephes. Gramm.* Progr. Wien 1886; *Neue gr. Zauberpap. Denkschr. WAW* 42, 1893, S. 35 v. 459). — Unter diesen Umständen können wir auch ganz abseits von den die Litteratur bestimmenden Kreisen orphische Lieder erwarten.

89) Etwas besser läfst sich die Entstehungszeit begrenzen. Die Götterwelt, in die uns die Hymnensammlung einführt, ist die des späteren Hellenismus. Die in der Kaiserzeit besonders blühenden Kultstätten werden nicht erwähnt; so fehlt unter den Apollonkultstätten v. 34, 1 ff. Klaros. Römische Einflüsse sind nicht bemerkbar, noch weniger die von *Bode, Gesch. der hell. Dichtk.* 1, 174 behaupteten christlichen. Dagegen werden die durch die Diadochenreiche populär gewordenen Gottheiten z. T. genannt, ohne indessen besonders hervorzutreten. Mise heifst T. der Isis (42, 9) vermutlich mit Rücksicht auf die *κάθοδος τῆς Μίσης* in Alexandreia (*Herond.*

1, 56); das Apollonheiligtum in Memphis (34, 2) und die samothrakischen Gottheiten (den Kureten gleichgesetzt 38, 4 u. 21) sind den Dichtern der Hymnen bekannt; nach Thessalonike weist 39 (vgl. o. Bd. 2 Sp. 2534). — Gegen diese Datierung, etwa in das 1. Jahrh. v. Chr., könnte nun freilich manches eingewendet werden. Orphische Mysterien sind in dieser Zeit nicht bezeugt; in der Kaiserzeit zwar auch nicht, denn *Lact.* 1, 22 *ea sacra etiam nunc Orphica nominantur* kann sich kaum auf spätere religiöse Konventikel beziehen, wie *Heufsner, Altgr. O.-Darst.* 36 will, vielmehr scheint der Vf. mit Recht oder Unrecht an uralte Mysterien auf dem Kithairon zu denken; aber allerdings nahm das Mysterienwesen überhaupt in den späteren Jahrhunderten, namentlich seit der grofsen religiösen Reformbewegung unter den Severen (*Réville, Rel. zu Rom unter den Sev., übers. von Krüger,* bes. S. 170 ff.) einen grofsen Aufschwung, und es ist nicht unwahrscheinlich, dafs unter den mannigfachen dionysischen Mysterien auch solche waren, die sich orphischen Ursprungs rühmten. Dazu kommen die nahen Berührungen unserer Sammlung mit den *magischen Hymnen* (*Dilthey, Rh. M.* 27, 1872, 375 ff.), zu den Gebeten bei *Nonnos* (23, 284 ff.; 40, 369—410; 41, 143—154; 44, 191 ff.; vgl. *Dilthey* a. a. O. 386) und zu den *Zauberpapyris* (*Dieterich* an vielen Stellen des *Abraxas* und in *de hymn. Orph.*), die meist einer späteren Zeit angehören. *Dieterich, Phil. Jahrb.* 16, 778 hat dieser Beziehungen wegen die Hymnen 100—150 n. Chr., *Dilthey* a. a. O. sogar kurz vor *Nonnos* angesetzt. Es läfst sich hierfür auch anführen, dafs die Hymnen im Altertum nicht zitiert werden — denn (*Demosth.*) 25, 11 bezieht sich schwerlich auf *Orph. h.* 62, wie *Maafs, Orph.* 197 meint; vgl. dagegen *Gruppe, Rhaps. Theog.* 706 — und dafs alle älteren Verweisungen auf orphische Hymnen (*Abel* S. 248 ff.) andere, jetzt verschollene Gedichte betreffen. Die zu Anfang dieses Paragraphen mitgeteilten Vermutungen *Gisekes*, dafs unsere Hymnen unter anderen Namen erwähnt werden, ist nicht wahrscheinlich. Gleichwohl ist die aus der Nichterwähnung gezogene Folgerung unrichtig. Wie wenig bei einer derartigen abseits liegenden Litteratur das Fehlen von Zitaten beweist, haben wir bereits öfters gesehen. Auch die andern Gründe für eine sehr späte Abfassung sind nicht stichhaltig. Wenn sich unsere Hymnen mit notorisch jüngeren magischen berühren, so zeichnen sie sich doch vor ihnen durch eine weit reinere Sprache und Metrik aus. Von der eigentümlichen Häufung der Epitheta, die, wahrscheinlich in letzter Linie an altägyptische Zauberformeln anknüpfend, durch Aufzählung a l l e r Epitheta des Gottes diesen verhindern will, sich hinter irgend einem zu verstecken und sich so der Bannformel zu entziehen, findet sich eine Spur bereits in dem homerischen *Areshymnos* (den deshalb *G. Hermann* sogar seinen *Orphika* einverleibt hat); auch bei den Tragikern haben wir Spuren solcher Anrufungen, denen man wahrscheinlich eine besondere Kraft zuschrieb. Ein Teil der Invokationsformeln läfst sich für Athen schon für das 5. Jahrh. erweisen: *Dieterich, Rh. M.* 48, 1893, S. 282. — Was endlich die späteren orphischen Mysterien anbetrifft, so können eben diese bis zu einem gewissen Grade als Zeugnis dafür betrachtet werden, dafs auch in der für die Religionsgeschichte ziemlich dunklen alexandrinischen Periode die Kontinuität orphischer Geheimdienste nicht ganz unterbrochen war.

90) Der E n t s t e h u n g s o r t unserer Hymnen kann meines Erachtens aus den in ihnen enthaltenen Andeutungen nicht festgestellt werden. Die mannigfachen Beziehungen zu Athen scheinen alle aus älteren *Orphika* übernommen. An Ägypten, die gemeinschaftliche Heimat fast aller magischen Texte, dachte neuerdings namentlich *A. Dieterich, Hymn. Orph.* 52; aber zum Nachweis genügen die oben Sp. 1152, 66 ff. angeführten Stellen über Isis und Apollon und *h.* 55, 9 nicht.

X. Erfindungen und Reisen des Orpheus.

91) Seitdem man sich daran gewöhnt hatte, dem O. eine umfangreiche Litteratur zuzuschreiben, lag es nahe, auch ihn, wie ***Musaios*** (s. *Cramer, Anecd. Oxon.* 4, 318, 15) zum E r f i n d e r d e r B u c h s t a b e n s c h r i f t zu machen; in dieser Eigenschaft nennt ihn die unter dem N. des attischen Redners *Alkidamas* erhaltene Rede des Odysseus (24 S. 672 s. *Bekk.*) gegen Palamedes, wogegen nach *Cram. anecd. Oxon.* 4, 324, 16 andere die Buchstabenschrift lange nach O. erfunden werden lassen. Ferner wurde der Sänger auch in die Musikgeschichte verwoben als Erfinder der Kithara oder Leier s. o. § 58. Zum Begründer des Ackerbaues macht den O. *Themist. or.* 30 S. 349 b c; vgl. *Hirzel, Abh. S. G. W.* 20. 1900. 82 A. 1.— Als Erfinder mufste O. dann natürlich auch g r ö f s e r e R e i s e n unternommen haben. Insbesondere soll er nach Ä g y p t e n gekommen sein (*Diod.* 1, 69; 96; 4, 25; *Orph. Argon.* 102), von wo er auch die dionysischen Mysterien (*Diod.* 1, 23; *Euseb. pr. ev.* 1, 6, 4; 2, 1, 12 *Hein.*) und die Lehre von der Unterwelt (*Diod.* 1, 92; 96) mitgebracht und wo er sich auch mit den mosaischen Schriften (*Iustin. coh.* 15 C bei *Migne* 6, 268; vgl. die mir nicht zugängliche Schrift von *W. Freymüller, O. und sein Verhältnis zu Moses,* 1858) bekannt gemacht haben soll. Dieser Teil der Überlieferung von O. scheint mindestens kurz nach 300 v. Chr. wenigstens in seinen Umrissen ausgebildet zu sein, da die angeführten *Diodor*stellen wahrscheinlich auf *Hekataios* von Abdera zurückgehen.

XI. Argonautenfahrt.

92) Früher schon war O. mit den Argonauten nach Kolchis geführt worden, zuerst (jedoch offenbar nach einer bereits anerkannten Tradition) bei *Pindar, Pyth.* 4, 177. Trotz des *Pherekydes* Widerspruch (*Schol. Ap. Rhod.* 1,23 = *F. H. G.* 1, 87, 63), der Philammon statt O. als Sänger der Argonautenfahrt nennt, ist in allen folgenden Darstellungen dieser Sage O. verwendet, z. B. bei *Herodor* von Hera-

kleia (*F. H. G.* 2, 38, 39; *Apollon. Rhod.* 1, 23; daraus aufser dem Scholiasten auch *Hyg. fab.* 1, 14 p. 38, 21 B); *Tzetz. Lyk. Alex.* 175 S. 438 *M.* und [*Pulch, de Eudoc. quod fertur viol.* 37 ff.] *Eudokia* bei *Villoison, anecd. Graec.* 1, 220, *Diod.* 4, 43, 1 [Quelle: *Dionysios Skytobrachion*; vgl. *E. Bethe quaest. Diod. myth.* Gött. 1887; *Jessen proll. in catalog. Argon.* Berlin, 1889 S. 10 f.]; *Apollod. bibl.* 1, 9, 16, 7 = 1, 111 *Wagn.*; *Senec. Med.* 228; *Val. Flacc. Argon.* 1, 470; *Philostrat. imag.* 2, 15; *Orph. Argon.*; *Cramer, anecd. Paris.* 2, 195, 21. Die Teilnahme des schwachen O. an dem Zuge begründet *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 23 (d. i. wahrscheinlich *Herodor*; vgl. *ib.* 1, 31) mit der Weissagung des Chiron, dafs nur mit O'. Hilfe die Argonauten bei den Seirenen vorbeifahren würden. *Phanokles* (*Stob.* 64, 14, 2, 386 *M.*) bezeichnet ihn als Liebhaber des Kalais. O. singt, während die Argo ins Meer getragen wird (*Val. Fl.* 1, 187); er verrichtet die Opfer bei der Abfahrt (*Orph. Arg.* 309). Während der Fahrt rudert er nicht mit, sondern versieht den Dienst des *κελευστής* (*Hyg. fab.* 14 p. 45, 15 und, nach *Jessen proll.* 23 aus derselben Quelle, *Val. Flacc.* 1, 470; vgl. *Orph. Argon.* 250; *Luc. fug.* 29 *ἥδιστος κελευστῶν ἁπάντων. πρὸς γοῦν τὴν ᾠδὴν αὐτοῦ ἥκιστα ἐκάμνομεν ἐρέττοντες*). Beim Wettkampf erhält O. von Chiron ein Pardelfell (*Orph. Arg.* 449). In der Nacht am Pelion singt er von der Flucht des Phrixos (*Val. Fl.* 1, 277 ff.). Als ein Sturm ausgebrochen, beruhigt er durch seinen Gesang die See (*Philostr. im.* 2, 15); ebenfalls bei einem Sturm betet O. als einziger Eingeweihter in Samothrake die Götter an (*Diod.* 4, 43, 1; vgl. 48, 6) und bewegt die Argonauten, sich in die Mysterien aufnehmen zu lassen (*Orph. Argon.* 468), was aber (*Val. Fl.* 2, 438) nicht durch O. selbst, sondern durch Thyotes geschieht. Vorher hatte er nach *Stat. Theb.* 5, 343 bei der Annäherung an Lemnos, an den Mast gelehnt, gesungen und dann nach *Valer. Flacc.* 2, 426 sich in Lemnos an den Liebesfreuden beteiligt, wogegen ihn die *Orph. Argon.* 480 zum Aufbruch mahnen lassen. Für den unwissentlich getöteten Kyzikos bringt in den *Orph. Argon.* 570 er die Totenopfer dar, während die Entsühnung bei *Apoll. Rhod.* 1, 1090 ff. und *Val. Fl.* 3, 362 ff. auf Mopsos' Rat erfolgt und nur bei dem ersteren (1134) insofern auch O. beteiligt ist, als er den Jünglingen zum Waffentanz aufspielt. Bei den Leichenspielen erhält er wegen seines Gesanges eine *ἐμβάδα χρυσείῃσι τιταινομένην πτερύγεσσι* (*Orph. Argon.* 593) und versöhnt durch Opfer die Rheia (*ib.* 616). Dann tröstet er die Minyer über den Weggang des Herakles (*Val. Fl.* 4, 85) und singt am Bosporos von den Irrfahrten der Io (*Val. Fl.* 4, 348). Bei den Kyaneai warnt er den Tiphys und bezaubert durch seinen Gesang die Felsen (*Orph. Arg.* 690 ff.). Als Mopsos im Lande der Mariandyner den Schatten des Sthenelos beschwört, schlägt O. die Saiten und weiht die Leier an dem später nach ihr Lyra genannten Ort (*Promathidas* von Herakleia *F. H. G.* 3, 202, 4; danach *Apoll. Rhod.* 2, 929, danach *Val. Fl.* 5, 101). Er bringt das Zauberopfer dar, um die Thore des Haines zu öffnen, und zaubert den Schlaf in die Augen des Drachen (*Orph. Arg.* 943—1018). Er betet auf der Rückreise (*Diod.* 4, 48) zu den samothrakischen Göttern, warnt in andern Sagenfassungen die Argonauten das Haus der Demeter zu betreten (*Orph. Argon.* 1197), übertönt durch sein Lied den Seirenengesang (so wahrscheinlich schon *Herodor*, Sp. 1155, 17, ferner *Apoll. Rhod.* 4, 909; *Apollod. bibl.* 1, 9, 25, 1 = 1, 135 *Wagn.*; *Sen. Med.* 356 f.; *Orph. Argon.* 1275), konnte aber nicht verhindern, dafs Butes (s. d.) ins Meer sprang. In Kyrene rät er, den dem Apollon heiligen Dreifufs den *δαίμοσιν ἐγγενέταις* (*Ap. Rh.* 4, 1549) zu weihen. Am Schlusse der Fahrt entsühnt er bei Malea die Argonauten von dem Fluch des Aietes und opfert dann allein in Tainaron (*Orph. Arg.* 1371). Als Iason die Argo in Korinth weihte, dichtete O. das Weihgedicht ([*Dion Chrysost.*] *or.* 37 p. 107 *R.* = *fr.* 10 *Ab.*). Bei den Spielen des Akastos endlich siegt O. mit der Kithara (*Hyg. f.* 273).

93) Wo und wann O. in die Argonautensage kam, ist begreiflicherweise mit Sicherheit nicht zu bestimmen. Kyrene kommt insofern in Betracht, als O. hier sowohl innerhalb wie aufserhalb des Argoabenteuers überliefert ist. An die Weihung des Dreifufses schliefst sich die Überreichung der Scholle an Euphemos, welche in den Schlund am Tainaron geworfen werden sollte. An eben diesem Schlund opfert O. am Schlufs der Fahrt, und durch ihn steigt er, wiederum in einem andern Sagenkreis, in die Unterwelt. Der Zusammenhang dieser Sagen wäre noch fester, wenn der Gott, der die Scholle überreicht, ursprünglich der so fest mit O. verbundene Aristaios war, wie dies *Studniczka Kyr.* 106 aus *Pind. Pyth.* 4, 28 (*οἰοπόλος δαίμων*) folgert; aber auch so ist sehr wahrscheinlich, dafs, als die mythische Vorgeschichte von Kyrene mit der Argonautensage verbunden wurde, also etwa 600, auch bereits von O. in diesem Zusammenhang erzählt wurde. Da O. und Euphemos wahrscheinlich schon in den ältesten Legenden neben einander standen, liegt die Folgerung nahe, dafs eben in Kyrene O. in die Argonautensage kam. Gleichwohl ist es wahrscheinlicher, dafs der Dichter, der den Ahnherrn der Euphamiden dem Argonauten Euphemos gleichsetzte und so das Argoabenteuer in die Vorgeschichte Kyrenes verflocht, auch O. bereits als Argonauten vorfand und nur die Sage mit Anlehnung an kyrenäische Kulttraditionen erweiterte. Wenn in den Städten des nordwestlichen Kleinasiens, die für die Ausbildung der kolchischen Sage so wichtig sind, auch von O. in einem Zusammenhang erzählt wird, der ebenfalls erst nachträglich mit jener Sage in Verbindung gesetzt wird, so ist der Folgerung schwer zu entgehen, dafs diese Verbindung hier geknüpft wurde. *Maafs, Orph.* 130 denkt an das pontische Herakleia, das schon *Müller, Orchom.*[2] 287 als Hauptstützpunkt für die Argonautensage hingestellt hatte: beides ist vielleicht richtig, aber noch wahrscheinlicher ist, dafs in Kyzikos, wo ebenfalls ein grofser Teil der

Argonautensage spielt, und von wo sehr wahrscheinlich (§ 77) auch andere mystische Reiselieder nach Athen gelangten, von O. dem Argonauten gesungen wurde. Aber auch hier ist möglicherweise dieser Teil der Argonautensage nicht erst geschaffen; vielleicht reicht die Verknüpfung des öfters mit Helios gepaarten O. mit der Sage von der Enkelin des Sonnengottes in noch weit ältere, uns kaum erreichbare Perioden in der Entwickelung der Argonautensage hinauf, die wie die Orpheussage in letzter Linie aus der Legende eines boiotischen Heiligtums stammt. — Das hohe Alter der Sage von O.'s Beteiligung ist teils (z. B. von *Müller*, *Orchom.*^{2} 255; *Bode de Orph.* 12 a.) bestritten, teils schon behauptet, aber nicht mit zwingenden Gründen bewiesen worden. *Welcker, gr. Götterl.* 2, 544, der sogar den späteren Ruhm des O. aus den Liedern von der Argo herleitet, 'da diese eines priesterlichen und prophetischen Sängers schwerlich entbehren konnten', scheint nicht erwogen zu haben, dafs in der Argonautensage noch drei andere Sänger vorkommen, Philammon, den *Pherekydes* als ursprünglich ansah, Idmon und Mopsos. Auch als Minyer, wie *Maafs, Orph.* 189 A zu 188 meint, ist O. wohl nicht in die Argonautensage gekommen, da es keineswegs feststeht, dafs er in der Überlieferung eines sich auf minyeischen Ursprung zurückführenden Geschlechtes vorkam.

XII. Orpheus in der Unterwelt.

94) Aus dem Namen und der Lokalisation des O. am Tainaron, zu Lyra und an anderen Eingängen zur Unterwelt läfst sich der allerdings nicht sichere Schlufs ableiten, dafs O. von Haus aus zum Hades in Beziehung stand. Das Lied, das seinen Abstieg zur Unterwelt schilderte, haben wir (§ 67 ff.) ins sechste Jahrh. setzen zu müssen geglaubt. In Polygnots Nekyia (*Paus.* 10, 30, 6) war der Sänger die Zither spielend und mit der anderen Hand die Zweige eines Weidenbaumes berührend dargestellt. Ein sicherer Beweis für die Sage seines Abstiegs in die Unterwelt ist das deshalb nicht, weil O. sich nicht von anderen Heroen in der Unterwelt unterscheidet: denn die von *Robert, Marathonschl.* 1895 S. 122 gebilligte Vermutung von *Six* (*Ath. Mitt.* 19, 1894, S. 338; s. dagegen *Knapp, Orpheusdarst.* 11), dafs damit auf eine verschollene Sage angespielt werde, laut welcher O. zuerst den heiligen, den Weg in die Unterwelt eröffnenden Zweig (*Virg. Aen.* 6, 406 ff.; vgl. auch *Belling, Kompositionsk. Vergils* S. 36) gepflückt habe, bleibt unsicher. Aber allerdings scheint das Anfassen des Zweiges der unfruchtbaren Weide, wie schon *Welcker, Kl. Schr.* 5, 125 aussprach, auf Trauer zu deuten; dafs dieser Zug nicht, wie *Robert, Hall. Wpr.* 1892 S. 32 u. 66 vermutete, von *Paus.* oder seiner Quelle in das Bild irrtümlich hineingelesen sein kann, hebt mit Recht *Schöne, Arch. Jb.* 8, 1893 S. 213 hervor. Jedenfalls ist es möglich und m. E. sogar wahrscheinlich, dafs Polygnot eine ältere Überlieferung über die Hadesfahrt des O. kannte und dafs er durch irgend einen von *Pausanias* nicht genannten Zug, z. B. durch die Zusammenstellung mit dem sonst ganz unbekannten Promedon (über den *Maafs, Orph.* 65, 78 u. *Dümmler, Delph.* 20, 1 unhaltbare Vermutungen äufsern), den Sänger von den übrigen Bewohnern des Hades unterschied und an den ihm vorliegenden Mythos erinnerte. — Die Hadesfahrt wird später allgemein mit der versuchten Heraufholung der Gattin begründet. Die Geschichte dieses berühmten Mythos gehört zu den dunkelsten Partien der späteren griechischen Mythengeschichte. Vom Standpunkt der äufsersten Skepsis liefse sich die Behauptung verteidigen, dafs die spätere Form dieses Mythos nicht über die jüngere alexandrinische Periode hinaufreiche, denn die nicht sehr zahlreichen älteren litterarischen (s. *Zoëga, Bassi ril.* 198; *Lobeck, Agl.* 373) oder archäologischen Zeugnisse sind sämtlich aus dem einen oder dem anderen Grunde angefochten oder doch anfechtbar. Zweifelhaft ist sogar noch das Zeugnis des alexandrinischen Elegikers *Hermesianax von Kolophon,* von dessen *Leontion* das von *Athen.* 13, 71 S. 597^b erhaltene Bruchstück (*Bergk, Kleine Schriften* 2, 158 ff.) das Hinabsteigen des O. und die Zurückführung der Agriope ('Argiope' *Zoëga,* wie bei *Apd* I, 3, 3, 1 = 1, 16 *Wagn.* Philammons Gattin heifst; s. dagegen *Maafs, Orph.* 150, 41) erzählt. Der Ausgang wird nicht berichtet; der Aorist *ἀνήγαγεν* v. 1 läfst mindestens die Möglichkeit zu, dafs das Ende des Unternehmens glücklich war. Auch bei *Mosch. id.* 3, 126, wo Eurydikeia genannt wird, ist der schliefsliche Erfolg zweifelhaft. *Isokr.* 11, 8 würde jemand, der den späteren Mythos nicht kennt, nach dem Zusammenhang so deuten können, als ob O. die Toten gewohnheitsmäfsig heraufführte. *Platon, Conv.* 7 S. 178 d nennt nicht den Namen Eurydike, auch erhält O. nicht die Gattin selbst, sondern nur ihr Trugbild; endlich fehlt der charakteristische Zug des Umwendens, statt dessen die Furcht vor dem Tode eintritt (*Ὀρφέα δὲ τὸν Οἰάγρου ἀτελῆ ἀπέπεμψαν ἐξ Ἅιδου, φάσμα δείξαντες τῆς γυναικός, ἐφ' ἣν ἧκεν, αὐτὴν δὲ οὐ δόντες, ὅ τι μαλθακίζεσθαι ἐδόκει, ἅτε ὢν κιθαρῳδός, καὶ οὐ τολμᾶν ἕνεκα τοῦ ἔρωτος ἀποθνήσκειν, ὥσπερ Ἄλκηστις*). Ob dies eine von *Platon* selbst in freiem Spiel oder auch nur in undeutlichem Ausdruck (só *Klausen, Orph.* 13^b: 'so lange Eur. ihm nicht auch für den Anblick sicher war, hatte er allerdings nur ein Scheinbild von ihr') oder unter dem Einflusse der euripideischen *Alkestis* (vgl. v. 640 ff.) vorgenommene Umbiegung des Mythos ist, mufs dahin gestellt bleiben. — *Euripides* erwähnt in der *Alkestis* (367 *Kirchh.*) ebenfalls den O., auch hier fehlt der Name der Eurydike und der Ausgang ist unsicher; ohne Rücksicht auf die spätere Sagenform würde auch hier eher ein glücklicher Ausgang angenommen werden; doch findet sich die von *Eur.* gewählte Form der Anknüpfung noch in einer Zeit, wo die spätere Eurydikesage allgemein anerkannt gewesen ist. — Wie die litterarischen Zeugnisse, so sind auch die der Denkmäler, wie wir sehen werden, angezweifelt worden. — Aber wenn es demnach auch keine

unanfechtbaren Zeugnisse für die spätere Form des Mythos bis zum 3. Jahrh. v. Chr. giebt, so folgt daraus doch keineswegs, dafs der Mythos erst in so später Zeit entstanden oder früher in anderer Form erzählt sei. Auch abgesehen von den Reliefs und den unteritalischen Vbb., für die sich uns die weitaus wahrscheinlichste Deutung aus der späteren Sagenform ergeben wird, ist es schwer zu glauben oder vielmehr undenkbar, dafs die im 5. und 6. Jahrh. weitverbreitete abweichende Sagenfassung eines so oft erwähnten Mythos ohne jede Spur aus der Überlieferung habe verschwinden können. Die einzelnen Zitate weichen, jedes für sich betrachtet, von der späteren Sage nicht weiter ab, als mythologische Anspielungen dieser Zeit sich überhaupt von den gemeinten Mythen zu entfernen pflegen; und der einzige wirklich auffällige, aber bei der geringen Anzahl der in Betracht kommenden Stellen nicht unerklärliche Umstand ist, dafs unter ihnen keine jeden Zweifel ausschliefsende ist. Aus dieser Seltenheit der Erwähnungen ist nicht einmal das zu folgern, dafs der Mythos in der früheren Zeit nur wenig bekannt gewesen sei; im Gegenteil setzen gerade derartige leichte Anspielungen eine Verbreitung in weiteren Kreisen und sehr wahrscheinlich auch die Behandlung in einem gelesenen Dichtwerk voraus. Da alle litterarischen und archäologischen Zeugnisse diesseits der Mitte des 5. Jahrh. liegen, so hat man neuerdings ein attisches Drama als die gemeinsame Quelle dieser Anspielungen angesehen. Aber einerseits wäre die völlige Zerstörung jeder Erinnerung an ein so eindrucksvolles Werk nicht sehr wahrscheinlich, andererseits kann die Nichterwähnung des Mythos bei *Pindar, Aischylos, Bakchylides* u. s. w. und sein Nichtvorkommen in der älteren bildenden Kunst leicht ein Zufall sein. Es ist daher wahrscheinlicher, dafs schon ein älteres orphisches Lied etwa der Peisistratidenzeit, die sich mit O. so viel beschäftigte, diese Sagenform erzählte; gerade bei den ältesten Zeugen unseres Mythos ist Bekanntschaft mit älteren *Orphika* nachzuweisen. Freilich ob die gesuchte Quelle die altorphische *κατάβασις ἐς Ἅιδου* war, ist zweifelhaft: *Plut. ser. num. vind.* 22 spricht zwar, nachdem er die Unterwelt mit mehreren Zügen dieses Gedichtes geschildert (Sp. 1130, 12 ff.), von dem Sänger, der die Psyche seiner Gattin gesucht habe, aber dies kann ein von ihm aus der allbekannten Sage hergeleiteter Zug sein. — Wenn nun im Gegensatz gegen die spärlichen Zeugnisse in der voralexandrinischen Zeit bei den späteren Hellenisten und bei den Römern die Eurydikesage eines der allerbeliebtesten Motive ist, so scheint ein unbekanntes, aber viel nachgeahmtes Gedicht der jüngeren alexandrinischen Zeit die Sage in der uns geläufigen Form fixiert und alle abweichenden Versionen verdunkelt zu haben. Die erste ausführliche Darstellung findet sich bei *Virg. Georg.* 4, 452 ff. (aus *Nikandros' 'Ophiaka'*? vgl. *Bader* bei *Ettig, Acher.* 317 A. 6 a. E.; aus *Philetas*? vgl. *Antigon. Karyst.* 19; *Maafs, Orph.* 295). Hauptsächlich ihm (aber, wie es scheint, unter Mitbenutzung der alexandrinischen Quelle) folgt mit leiser Korrektur (vgl. besonders v. 61 mit *Virg.* v. 494) *Ov. Met.* 10, 1 ff., von beiden hängt *Seneca Herc. Oet.* 1061—1099; *Herc. fur.* 571—591 ab. Wahrscheinlich behandelte auch *Lucans Orpheus* diesen Mythos; s. *Vacca, v. Lucani* (*Reifferscheid, Suet.* p. 77); *Serv. Virg. Georg.* 4, 493; *liber monstrorum* 1, 6; 2, 8; *Haupt, Ind. lect.* Berl. 1863 S. 7 u. 18 = *opusc.* 2, 224 u. 239. — *Haupt* S. 4 = 219 vermutet, dafs auch *Serv. Aen.* 6, 392 (vgl. *Georg.* 2, 389) auf *Lucans Orpheus* gehe, was *v. Wilamowitz, Hom. Untersuch.* 221, 14 billigt; doch ist dies zweifelhaft. Von den zahllosen sonstigen Erwähnungen dieses Mythos seien hervorgehoben *Diod.* 4, 25; *Apollod. bibl.* 1, 3, 2 = 1, 14; *Konon narr.* 45; *Paus.* 9, 30, 6; *Luk. dial. mort.* 23, 3; *Schol. Eur. Alc.* 357; *Tzetz., Chil.* 1, 12, 305—316; 2, 54, 843—869. — *Virg. Cul.* 266; 290; *Hor. carm.* 3, 11, 15 ff.; *Manil. astron.* 5, 328; *Stat. Theb.* 8, 59 und ausführlicher bei *Placidus* z. d. St. (S. 382 *Jahnke*); *Hyg. p. a.* 2, 7; *Myth. Vatic.* 1, 76; 2, 44; 3, 8. 20 (vgl. *Fulgent. myth.* 3, 10) und die nach *Muncker* interpolierte Fabel bei *Hygin.* 164; vgl. *ib.* 251.

95) Allen diesen Erzählungen und Erwähnungen liegt sicher oder wahrscheinlich dieselbe Sagengestalt zu Grunde, nur einzelne Züge werden später noch hinzugefügt. O. hatte durch seinen Gesang die Eurydike, nach einigen (*Serv. Georg.* 4, 460; *Myth. Vatic.* 2, 44) eine Dryas oder eine Nymphe (*Myth. Vatic.* 3, 8, 20) oder eine Tochter Apollons (*Myth. Vatic.* 1, 76), gewonnen (*Hyg. fab.* 164; *Myth. Vatic.* 3, 8, 20; *Fulg.* — *Maafs, Orph.* 150 A. zu 149 vergleicht das von *Schoene, Bull. dell' Inst.* 1867 S. 49 besprochene Wb.; s. unten Sp. 1177, 30 ff.; vgl. dagegen *Knapp, Orpheusdarst.* 14 zu 13, 2). Unglückliche Zeichen kündeten schon bei der Hochzeit das vorzeitige Ende der Ehe an; die Fackeln wollten nicht brennen (*Ov. Met.* 10, 6). Auf der Flucht vor Aristaios (*Verg. Georg.* 4, 456 und die *Myth. Vatic.*) wird Eurydike von einer Schlange in den Knöchel (*Ov. Met.* 10, 10) gebissen. Seltsam erzählt der oben erwähnte *Liber monstror.* 3, 2: *Hydra anguis armatus fuisse describitur, quae Eurydicen coniugem Orphei in ripa fluminis capite truncavit et demersit in gurgitem.* — Aus Schmerz über den Verlust steigt O. in die Unterwelt (über die Lokalität des Hadeseinganges ob. Sp. 1100, 24; 63 ff.). Die Überwindung der Unterweltsmächte durch O. ist ein beliebtes Motiv der späteren Dichtung; parodistisch läfst *Luk. nekyom.* 7 dem Menippos den Rat zukommen, sich im Hades für Herakles, Odysseus oder Orpheus auszugeben. In der Ausmalung der Wirkung seines Gesanges in der Unterwelt überbieten sich namentlich die römischen Dichter. Kerberos kann nicht widerstehen (*Hor.*), er hält die drei Mäuler offen (*Virg.*); die Schatten kommen alle herbeigeströmt, der Tartaros selbst erstarrt (*Virg.*). Die Eumeniden weinen (*Virg.*; *Hor.*; *Ov*; *Stat.*), desgleichen der Todesgott (*Manil.*); das Rad des Ixion bleibt stehen (*Virg.*; *Ov.*; *Sen. Herc. Oet.*). Ixion und Tityos lachen widerwillig (*Hor.*), Sisyphos

setzt sich auf seinen Stein (*Ov.*; *Sen. Herc. Oet.*), Tantalos greift nicht nach der Welle (*Ov.*), der Geier hört auf nach der Leber des Tityos zu hacken (*Ov.*; *Sen. Herc. Oet.*); die Danaiden kümmern sich nicht mehr um ihre Schöpfgefäfse (*Hor.*; *Ov.*; vgl. über das Aufhören der Qualen der Büfser in der Unterwelt *Zingerle, kl. philol. Abh.* 3 Innsbr. 1882 S. 69). Hades und Persephone werden erweicht; O. erhält Eurydike unter der Bedingung sich nicht umzu- blicken, bis er ans Tageslicht (*Ov.* u. aa.) oder in seine Wohnung (*Apollod.*) zurückgekehrt sei. Schon war der Weg fast zurückgelegt, da wendet sich O., um sich von der Anwesenheit der Gattin zu überzeugen (so die gewöhnliche Erzählung), oder um sie zu küssen (*Culex* 290). Beim Umblicken des O. verschwindet Eurydike, gleichzeitig kracht nach *Virg. Georg.* 4, 493 die Unterwelt, wie oft in Märchen Gespenster unter Krachen verschwinden; *Lucan* (*Serv.* z. d. St.) läfst die Seelen bei O.'s Umwendung in der Hoffnung, den Sänger noch einmal zu hören, laut aufjubeln. Nachdem ein erneuter Versuch, sie loszubitten, gescheitert ist, nimmt O. sieben Tage (*Ov. Met.* 10, 73) oder sieben Monate (*Virg. Georg.* 4, 507) keine Speise zu sich. Daraus glaubt *A. Mommsen, Delphika* 318, m. E. mit Unrecht, berechnen zu können, dafs O. im Herakleios in die Unterwelt gestiegen sei, weil dieser Monat von den orgiastischen Bräuchen des Dadophorios aufwärts der siebente Monat sei; diese Ansetzung soll teils mit der der Hesperidenfahrt, teils mit der des Kerberosabenteuers coincidieren.

96) Da die Überlieferung für die voralexandrinische Zeit sehr spärlich ist und für die Zeit von 450 aufwärts ganz versagt, sind wir genötigt, die ältere Geschichte der einzelnen Züge dieser Sage nach Wahrscheinlichkeitsgründen festzustellen. Aristaios und Orpheus erscheinen lokal in Kyrene (oben § 41) verbunden; ebenso am Haimos, wo Aristaios an den Dionysosmysterien Teil genommen haben soll und göttliche Verehrung genofs (*Diod.* 4, 82); auch in Maroneia ist diese Verbindung vorauszusetzen, da sich die mythische Überlieferung dieser Stadt auf das engste mit Kyrene berührt (über die Heroine Kyrene und Euphemos vgl. *Gruppe, Hdb. d. Myth.* 216 u. 256) und überdies der Kikone Keas (oben Bd. 2, Sp. 1009) oder Keos von der Aristaiosinsel Keos nicht zu trennen ist. Spuren derselben Verbindung finden wir ferner in Kroton (Sp. 1102, 27), auf Sicilien (Sp. 1102, 60), in Bresa auf Lesbos, wo verschollene Legenden ähnlich der keischen Überlieferung von den Erziehern des Aristaios, den bresaiischen Nymphen, und ihrer Flucht vor dem Löwen erzählt zu haben scheinen (*Gruppe, Hdb. d. Myth.* 296). Da, wie mutmafslich O., auch Aristaios, der Gemahl der thebanischen Mainade Autonoe, aus dem alten ostboiotischen Dionysoskreis zu stammen scheint, so gehört vermutlich die Verknüpfung beider schon zu den ältesten Bestandteilen der Sage. — Auch die Echtheit der Eurydikesage scheinen einige Parallelsagen zu bestätigen. Wie Orpheus' Gemahlin wird der Sohn der gleichnamigen Königin von Nemea, Archemoros oder Opheltes durch einen Schlangenbifs getötet (oben Bd. 1, Sp. 472 f.). Eine verwandte Sage ist die von dem Seher Aisakos (oben Bd. 1, Sp. 196), der sich über seine von einer Schlange gebissene Gattin Asterope oder Geliebte Hesperie grämt. Der Zug des Umdrehens nach dem entweichenden Schatten und dessen Verschwinden wiederholt sich bei Aineias' Gattin Kreusa (*Virg. Aen.* 2, 770—793), die in der *kleinen Ilias* und in den *Kyprien* ebenfalls Eurydike heifst (Sp. 1083, 56). Da die Kulte von Nemea und die von Dardanos, wo Aineias zu Haus ist, auf ein altboiotisches Vorbild zurückgehen (*Gruppe, Hdb.* 188; 307), so scheint man bereits in sehr alter Zeit von dem verschwindenden Bild der durch eine Schlange gebissenen Eurydike erzählt zu haben. Das Verbot des Sichumdrehens stammt aus einer weit verbreiteten Ritualvorschrift (einiges ist oben Bd. 1 Sp. 1421 gesammelt). Kann es demnach keinem Zweifel unterliegen, dafs die wesentlichen Züge der Eurydikesage alten Legenden entstammen, so fehlt es dagegen durchaus an einer Spur dafür, dafs mit ihr bereits in alter Zeit Orpheus oder Aristaios verbunden war. An keiner der zahlreichen Kultstätten, an denen man von beiden Heroen oder von einem von ihnen erzählte, kommt Eurydike oder — wie dies doch sonst bei verschollenen Gestalten des Mythos der Fall zu sein pflegt — eine Homonyme vor, trotzdem der Name Eurydike ebenfalls weit verbreitet ist. Zufall kann dies wohl für eine einzelne Kultstätte sein, aber kaum für alle. In der That gehören Eurydike und Kreusa wie Aineias einem andern Kultkreis an, dem des Hermes (Kreion) und der Aphrodite (*Gruppe, Hdb. d. Myth.* 307). Aber das Heiligtum, aus dessen Überlieferungen diese Legenden geschöpft sind, scheint in Ostboiotien (vgl. Eurydike, die Gemahlin des thebanischen Königs Kreon) gelegen zu haben; so erklärt sich, dafs ziemlich früh eine gewisse Ausgleichung der Sagen stattgefunden haben mufs. In einer Filiale, zu Nemea, wo man von einer Eurydike erzählte, scheint nach *Bakchylides* 13, 25 Zeus Aristarchos verehrt worden zu sein; *Usener, Göttern.* 52 f., der diesen Vers nur als Bruchstück kannte, glaubte, dafs dieser Gott, den auch der Keier *Simonides* nennt, auf Keos verehrt worden und identisch mit Aristaios sei: ersteres ist jetzt fraglich geworden, aber das Zusammentreffen des Aristarchos und der Eurydike in Nemea verdient nun Aufmerksamkeit. Der Gemahl der nemeischen Eurydike ist Lykurgos, der nach einer Gestalt der Dionysoslegende von Hyrie genannt ist (vgl. oben Bd. 2, Sp. 2184 Z. 40). In der Filiale am Pangaion, wo Lykurgos örtlich mit Orpheus verbunden ist, heifst er Sohn oder Vater eines Dryas: der Name Dryas mit Eurydike verbunden begegnet auch in dem Katalog der Aigyptiaden und Danaiden (*Apd* 2, 1, 5, 7 = 2, 19 *Wagn.*; nach der Reihenfolge der Namen scheinen sie ein Paar gebildet zu haben). Nun zwingt O. durch seinen Gesang den Eichenwald von Serrhion im Kikonenland, also wohl die in ihm wohnenden Dryaden,

ihm zu folgen, und Eurydike, die dem Gesange des Orpheus folgt, ist ebenfalls eine Dryade. — Wie Eurydike, so ist in Makedonien und Thrakien (*Maafs, Orph.* 143; *Gruppe, Hdb.* 210 ff.) auch Aineias neben Orpheus getreten. Es scheint demnach, dafs die ursprünglich verschiedenen Mythenkreisen entstammenden, aber schon im Mutterland einander nahe gerückten, wenngleich noch nicht verbundenen Gestalten des Orpheus, Aristaios und der Eurydike in den Sagen eines einzelnen abgeleiteten, mutmafslich an der Nordküste des ägäischen Meeres gelegenen Heiligtums zu einem Paar vereinigt worden sind, und dafs gleichzeitig der schon früher zu Orpheus gehörige Aristaios Verfolger der Eurydike wurde, in deren Sage er eigentlich auch später noch überflüssig ist.

97) Älteste Form und Bedeutung des Eurydikemythos. Müssen wir daher Eurydike dem ältesten Orpheusmythos absprechen, so hindert dagegen nichts die Annahme, dafs neben Orpheus ursprünglich Agriope stand, die Hermesianax seine Gemahlin nennt. Ihr Name 'die Wildblickende' scheint zu dem altboiotischen Dionysoskult zu gehören: die Agrionien werden wahrscheinlich einem Dionysos Agrion gefeiert, dessen Kultname ebenso wie Agrios (o. Bd. 1 Sp. 107 Z. 56) passende Kurzform zu Agriopos sein kann. Nach dem Gotte oder nach einer ihm gleichnamigen Kultgenossin könnte die Gemahlin des Orpheus den Namen führen. Unter den Genossen des Eumolpos, die wahrscheinlich durch die Neuerungen des Peisistratos mit Orpheus nach Eleusis gelangten (*Gruppe, Hdb. d. Myth.* 56), wird Klytios, der Sohn des Agriopos, genannt (*Schol. Σ* 483 *V.*). Von Agriope wird der Mythos von der Zurückführung aus der Unterwelt erzählt: das könnte nachträglich von Eurydike übertragen sein; da aber Orpheus wahrscheinlich von Haus aus zum Hades in Beziehung stand, so ist vermutlich der Zug echt. O. selbst wird durch eine Schlange bedroht (*Lithika* 116). Der Dichter, der Eurydike zur Gemahlin des O. machte, hat demnach wahrscheinlich zwei nicht nur bereits an derselben Kultstätte vereinigte, sondern auch in ihrem Verlaufe sich ähnelnde Legenden in einander verschmolzen. Eurydike scheint wie die Troerin Laodike, die von der Erde verschlungen wird, aus einer Form der Hadeskönigin erwachsen; es ist möglich, aber nicht mehr als das, dafs dies ihr Amt durch die vereitelte Zurückführung erklärt wurde. Überhaupt können weitere Vermutungen über die ursprüngliche Gestalt des Eurydikemythos nach Lage der Überlieferung ebenso wenig begründet werden, wie solche über den ursprünglichen Zusammenhang der Agriopelegende. Auch das ursprüngliche Verhältnis des O. zu Aristaios läfst sich nicht sicher bestimmen. Bei *Virg. Georg.* 4, 552 erhält jener von diesem Totenopfer; die Gewinnung des *μέλι* stand wahrscheinlich ursprünglich mit diesen *μειλίγματα* in Beziehung. Die Vermutung von *Ph. Virey, quelques observations sur l'épis. d'Aristée à propos d'un monument égyptien,* Paris 1889, dafs die Biene als Symbol der Erneuerung an die Stelle des Skarabaeus, *χeper* getreten sei, ist m. E. zurückzuweisen. Die *μειλίγματα* an O. stehen nicht notwendig mit der Eurydikesage in Beziehung und können daher einer älteren Sagenform angehören.

Die Ergebnisse, zu denen die Analyse der einzelnen Teile der Sage geführt hat, lassen die zahlreichen Deutungen des Gesamtmythos von vornherein als sehr zweifelhaft erscheinen. Die antiken Erklärungsversuche sind meist trivial rationalistisch. Eurydike ist von einer langen und gefährlichen Reise glücklich heimgekehrt (*Heracl. incred.* 21 bei *Westerm., Mythogr. Gr.* S. 317), oder sie ist durch Trauer und Krankheit fast tot und O. lindert durch Gesang ihre Schmerzen (*Tzetz. Chil.* 1, 54, 847). Der *Mythogr. Vatic.* 3, 8, 20 bemerkt: *sane O. optima vox interpretatur . . . haec fabula artis musicae iuxta Fulgentium designatio est. Orpheus enim optima vox* (vgl. Sp. 1062, 34) *ut diximus, interpretatur, Eurydice vero profunda diiudicatio*; ebd. 21: *Remigio tamen de hoc figmento aliter videtur; ait enim Eurydicen ideo Orphei dictam esse coniugem, quia facundiae comes debet esse discretio.* Sinnig deutet *Plut. am.* 17 den Mythos *ὅτι μόνῳ θεῶν ὁ Ἅιδης Ἔρωτι ποιεῖ τὸ προσταττόμενον.* Neuere haben sehr häufig eine Erklärung des Mythos versucht, sind aber fast immer auf Abwege geraten, z. B. *Preller* 2[3], 486, dem Eurydike 'ein Bild der schönen Jahreszeit', der Gesang des O. 'der natürliche Jubel des Frühlings und des wiederkehrenden Lichtes ist'; *M. Müller* (zuletzt *Chips* 4[2], 137), der in Eurydike die Abend- und Morgenröte erkennt (dagegen *Cox, Academy* No. 603 [1883, 24. Nov.] S. 399), *E. Siecke, Liebesgeschichte des Himmels* 1 ff., der in Orpheus die Sonne, in der verschwindenden Eurydike den Mond sieht, oder *Beauregard, Divin. Égypt.* 43 ff., welcher auf Grund von *Diod.* 1, 92 meint, dafs O., von den ägyptischen Priestern in die Osirismysterien eingeweiht, in die Nekropole hinabstieg. Einen Glaubenssatz der apollinischen Religion scheint *Klausen, Orph.* 14[a] in dem Mythos ausgedrückt zu finden: 'der Sänger wagt sich im Vertrauen auf seine apollinische Kunst in das für dieselbe sonst unzugängliche Totenreich und bewegt durch seine Gesänge wirklich dessen Mächte zur Willfährigkeit, aber sie fordern nun auch dafür das dem Schutz des Apollon bewiesene rücksichtslose Vertrauen von ihm und entziehen ihm, da er dies nicht leistet, sogleich wieder ihre Bewilligung'. — Eine seltsame physikalisch-politisch-moralische Deutung des vergilischen Mythos giebt *A. Oltramare* in seiner sehr unkritischen *Étude sur l'épisode d'Aristée,* Genf u. Basel 1892; nach ihm ist u. a. der Apollonsohn Aristaios der Kaiser Augustus (vgl. *Asclep. Mend. θεολογούμενα* bei *Suet. div. Aug.* 94), die von ihm verfolgte und ins Unglück gebrachte Eurydike die weitherrschende Roma (hierfür wird *Ennius* bei *Cic. div.* 1, 20, 40 angeführt!) oder Italia (Italiam = Eurydicen ‒ ◡ ◡ ‒): die Bienen bedeuten die wiedergewonnenen fleifsigen römischen Bürger u. s. w. — Auf Windumschlag endlich

deutet den Mythos *Ralph Abercromby, The Hermes and Orphic myths, Academy* 601 [1883 10. Nov.] S. 316 und *The Orph. myth.*, ib. 606 [15. Dez.].

XIII. Tod des Orpheus.

98) Auch der Tod des O. wird sehr verschiedenartig erzählt. Seine Tötung durch Amazonen glaubt *Braun* auf einem Stamnos aus Chiusi (s. Sp. 1185/86 Abbild. 11) dargestellt zu erkennen (vgl. *Arch. Zeit.* 4, 1846, 255); aber obwohl die Amazonen in der *Aithiopis* nach Thrakien versetzt wurden, ihre Verknüpfung mit O. also nicht ganz fern lag, ist doch wohl nur an eine berittene Thrakerin zu denken. Nach einem Epigramm bei *Diog. Laert. prooim.* 5 (vgl. *Alkidam. Ulix.* p. 672, 8 *Bekk.*) wurde er von Zeus niedergeblitzt. Dieselbe Erzählung findet sich bei *Paus.* 9, 30, 5 mit der Motivierung, daſs O. den Menschen die Mysterien mitgeteilt habe. *Klausen, Orph.* 16[a] meint, Orpheus habe wie Amphion, dessen Haus ebenfalls vom Blitz getroffen wird (*Aisch. fr.* 160 *N*[2]), die von Zeus der Welt gesetzten Schranken durchbrochen, indem er Pflanzen und Tiere, die von Zeus zum Stehenbleiben bestimmt seien, in Bewegung setzte. — Nach einer anderen Version des *Pausanias* (§ 6) entleibte er sich selbst wegen des Todes der Eurydike. *Strabon* (330 *fr.* 18), der denselben Ausgang berichtet, fügt als Variante hinzu, daſs O. bei einem Volksaufstand ums Leben kam, womit sich vergleichen läſst, daſs er nach *Himer. orat.* 13, 4 durch undankbare Libethrier getötet wird, die *γυναικείαν ὕβριν ἐπ' αὐτόν τε καὶ τὰ μέλη τῆς ᾠδῆς τολμήσαντες, γυναῖκες ὕστερον ὑπὸ τῶν μύθων ἐγένοντο.* Dies ist wohl nur eine rationalistische Erklärung der bei weitem häufigsten Version, nach welcher O. durch die Bakchantinnen zerrissen wurde. Diese Version kam bereits in den *Bassarai* des *Aischylos*, dem zweiten Stück der *Lykurgeia* (*T. G. F.* S. 9 f.) vor. Über den Mythos dieses Stückes haben *Welcker, äschyl. Tril. Prom.* 1825, *Nachtr. zu der Schr. über die äsch. Tril.* 103 ff. und *Hermann, Opusc.* 5, 3 ff., in neuerer Zeit *Hiller v. Gärtringen, De Graec. fab. ad Thrac. pert.* Berl. 1886 S. 36 A. 135 (gegen diesen vgl. aber *Töpffer, A. G.* 34 A. 1) gehandelt. Die Vermutung *Furtwänglers* (*1. Berl. Wpr.* S. 163), daſs die rf. Vbb. des strengschönen und schönen Stils, die O. unter den Thrakern darstellen (u. § 103), auf dieses Stück zurückgehen, wird von *C. Haupt, Diss. Hal.* 13, 1897 S. 147 f. lebhaft bekämpft. Das Stück spielte nach *Haupt* S. 146 vor dem Palast des Lykurgos; im Prolog trat O. als Diener des Helios-Apollon den aus Lydien mit Bakchos ins Land gekommenen Bassarai entgegen; diese scheinen geantwortet zu haben, der wahre Apollon sei Dionysos (*fr.* 341, von *Nauck* wohl mit Recht zu 23 gestellt; vgl. *Haupt* 144). Trotzdem zieht O. auf das Pangaiongebirge, um seinem Gott das Morgenopfer darzubringen; dort wird er, wie im Verlaufe des Stückes ein Bote erzählt zu haben scheint, von den edonischen Frauen, die Dionysos in Raserei versetzt hatte, zerrissen. Sind diese Vermutungen *Haupts* richtig, so ergeben sich die Euripideischen *Bakchen* als eine ziemlich genaue Nachbildung der *Bassarai*, und es ist daher vielleicht auch die weitere kühne Kombination nicht unzutreffend, daſs wie in den *Bakchen* das Haupt des Zerrissenen am Schluſs von der Mutter auf die Bühne gebracht wurde. *Haupt* (146 f.) vermutet nämlich, daſs die Muse berichtete, daſs sie und ihre Schwestern die Glieder ihres Sohnes begraben habe, und daſs dem O., dessen Haupt sie in der Hand trug, göttliche Ehren bestimmt seien. — Wie die Vbb. beweisen, war die Sage in Athen seit dem 5. Jahrh. allbekannt; als solche setzt sie z. B. auch *Isokrates* 11, 39 voraus. Später finden sich zahllose Erzählungen des Vorfalls und Anspielungen auf ihn; die ausführlichste Darstellung bietet *Ov. Met.* 11, 1—66. Da keine der Bearbeitungen dieser Version dominierenden Einfluſs erlangt hat, so giebt es fast zu jedem einzelnen Punkte des Berichtes viele Varianten. Über die Verschiedenheit des Lokals ist oben bei der Übersicht über die Lokalsagen gesprochen. Nach *Platon, symp.* 7, 179 c (Sp. 1126, 35) haben die Götter dem O. die Zerreiſsung durch die Mainaden bestimmt, weil er, anstatt für die geliebte Gattin zu sterben, lebend in den Hades einging. *Konon* (*Narr.* 45), der als Grund der Zerreiſsung angiebt, daſs O. die Frauen von den Orgien ausschloſs, fügt vorsichtig hinzu *τάχα καὶ κατ' ἄλλας προφάσεις.* Nach einer Version bei *Hyg. poet. astr.* 2, 6 (cf. 2, 7) wurde er getötet, *quod viderit Liberi patris initia.* Eigenartig ist eine andere, ebenfalls von *Hyg.* (*p. a.* 2, 7) berichtete Wendung, wonach Aphrodite dem O. zürnte, weil Kalliope ihr den Adonis nur zur Hälfte zugestanden hatte (vgl. *Stephani, Ann. dell' instit. arch.* 32, 1860 S. 312; zweifelhaft ist, ob eine Amphora (Sp. 1180, 8) den O. und Aphrodite mit Eros seine Bestrafung überlegend, darstellt, wie *Heydemann, Bull. dell' inst.* 40, 1868 S. 153 annimmt). *Paus.* 9, 30, 5 erzählt, daſs die Weiber dem O. zürnten, weil er ihnen durch seinen Gesang die Männer entfremdete. Hier ist schon diejenige Vorstellung angedeutet, die später sich einer besonderen Beliebtheit erfreute, daſs ein Haſs zwischen O. und dem weiblichen Geschlecht bestand. Schon in dem Mythos von Er (*Platon, Rep.* 10, 16 p. 620 a) wählt die Seele des O. aus Haſs gegen die Frauen, um nicht von einer Frau wiedergeboren zu werden, das Leben eines Schwanes. Gewöhnlich sieht man hierin bereits eine Anspielung auf die spätere Sagenform, nach welcher O. aus Trauer über den Verlust der Eurydike die Frauen verschmähte und sich der Knabenliebe zuwandte. Dies ist sehr zweifelhaft. Nachweisbar ist das Motiv der Päderastie erst erheblich später. In dem Katalog der ersten Päderasten bei *Suid.* *Θάμυρις* fehlt O.; daſs auch von dem thrakischen Sänger Thamyris Knabenliebe erzählt wird (vgl. auſser *Suid. Apollod., Bibl.* 1, 3, 3, 1 = 1, 16 *Wagn.*), beweist nicht das Alter dieses Zuges bei O. Der erste Zeuge hierfür ist der vermutlich der älteren alexandrinischen Periode angehörige Elegiker *Phanokles* in seinen *Ἔρωτες ἢ καλοί*, dessen längstes, 28 Verse zählendes Frag-

ment (*Stob., Floril.* 64, 14) die Liebe des O. zu Kalais (s. das.), dem Sohn des Boreas, besingt (vgl. *Preller, Phanokles und die Mythol. der Knabenliebe, Rhein. Mus.* 4, 1845, S. 402, *Kl. Schr.* 371). Auf *Phanokles* gehen indirekt (durch Vermittelung eines 'mythographischen Handbuchs': *G. Knaack* bei *Susemihl, Griech. Litteraturgesch.* 1, 191 Anm. 95) zurück *Ov. Met.* 10, 83; *Hyg. p. a.* 2, 7 a. E.; s. auch *Philarg. Virg. Georg.* 4, 520. Natürlich hängt die Liebe des O. zu Kalais mit dem Argonautenabenteuer zusammen, an welchem beide gemeinsam teilnahmen. Die Erfindung wurde durch die gemeinsame thrakische Heimat (Boreas hat seine Burg am Pangaion, *Val. Fl. Argon.* 1, 575, heifst Odryse, *Sil. Ital. Pun.* 7, 569, Edone, *Virg. Aen.* 12, 365 u. s. w.) und durch den Anklang von *Κάλαϊς* an *καλός* nahe gelegt; es ist indessen möglich, dafs schon die Kultustradition die Boreaden in eine jetzt verschollene Kombination zu O. gebracht hatte. Durch ihre Mutter Oreithyia gehören Kalais und Zetes zu der Geschlechtsüberlieferung der Butaden, mit denen die Orpheusüberlieferung verknüpft ist (Sp. 1156, 12). — Decenter als *Phanokles* und seine römischen Nachfolger spricht *Virg. Georg.* 4, 519 nur von den *spretae Ciconum matres.* Nach dem *Myth. Vatic.* 1, 76 zog sich O. in die Einsamkeit zurück *perosus omne genus femineum.*

99) Die Tötung geschieht durch Zerreifsung (*σπαραγμός, Luk. salt.* 51 und oft; *'Ορφέα . . . λακιστόν . . ., Lukian piscat.* 2). Nach *Phanokles* (a. a. O. v. 8) töten ihn die Bakchantinnen *εὐήκη φάσγανα θηξάμεναι.* Ausführlich erzählt *Ov. Met.* 11, 8 ff., wie die Mainaden ihre Thyrsosstäbe und Steine nach O. werfen, wie diese aber in der Luft durch den Gesang bezaubert werden und unschädlich, gleichsam um Verzeihung bittend, zu seinen Füfsen niederfallen, bis der bakchische Lärm den Gesang übertönt. Schliefslich läfst der Dichter (v. 33 —38) die Bakchantinnen zu zerstreut liegenden Ackergeräten greifen und macht ihre Wut dadurch noch anschaulicher, dafs er sie vorher ein Ochsengespann zerreifsen läfst. Mannigfache Waffen geben die Vbb. den Weibern (Sp. 1188, 14 ff.).—Es wird dann gewöhnlich weiter erzählt, wie die Weiber die Glieder ins Meer werfen. Die Führerin der Musen, d. i. Kalliope, steht am Hebros trauernd über die jetzt taube belebte und die jetzt nicht mehr bewegte unbelebte Natur (*Stat. Silv.* 5, 3, 15); mit ihren Schwestern sammelt sie die Glieder und bestattet sie (*Hyg. p. a.* 2, 7). Die Natur, die meist von dem lebenden O. besungen war, klagt über den toten (*A. P.* 7, 10); Felsen und Bäume jammern, selbst wilde Tiere. Die Bäume verlieren in ihrer Trauer das Laub (wie die Menschen sich scheeren), die Flüsse weinen und schwellen davon an, Naiaden und Dryaden haben aufgelöste Haare (*Ov. Met.* 11, 45 ff.), die thrakischen Frauen selbst fangen an zu klagen Sie streuen sich Asche aufs Haupt, stechen sich in der Trauer in die Arme (*A. P.* a. a. O.) oder werden von ihren Männern gestochen (*Phanokl.* a. a. O. v. 20, *Plut. ser. num. vind.* 12), und dies soll die Ursache für die später übliche Tätowierung (*Herod.* 5, 6; *Athen.* 12, 27 S. 524 d.; vgl. *Bachofen, Mutterr.* 335[b]) der Thrakerinnen, die bisweilen auch auf Vasenbildern mit O.'s Tod dargestellt ist (vgl. Sp. 1188, 17 ff.), sein. Das Haupt schwimmt nach der später gewöhnlichen Lokalisierung des Mythos auf dem Haimos (o. § 28) auf dem Hebros ins Meer. *Virgil* läfst das schwimmende Haupt noch eine Weile lebend und sterbend den Namen der Gattin rufen (*Georg.* 4, 525); bei *Ovid*, der auch hier seinen Vorgänger überbietet, murmelte die bereits tote Zunge einen wunderbaren Klagegesang, die Leier, die nach einer Version mit dem Haupte schwimmt, stimmt ein (*Ov. Met.* 11, 51; *Luk. Salt.* 51), indem die Winde in ihre Saiten schlagen (*Luk. adv. ind.* 11). Endlich werden Kopf und Leier nach dem Melesflufs (o. § 30) oder nach der gewöhnlicheren Überlieferung nach Lesbos (o. § 33) getrieben, wo eine Schlange, die in das Haupt des Sängers beifsen will, von Apollon versteinert wird (*Ov. Met.* 11, 56). Verdächtig und unklar ist die Angabe *Pseudoplut. fluv.* 3, 4 *καὶ ἡ μὲν κεφαλὴ τοῦ θνητοῦ κατὰ προνοίαν θεῶν εἰς δράκοντα μετέβαλε τὴν μορφὴν τοῦ σώματος.* — Später thaten die Reliquien des O. Wunder. Sein Haupt erteilte in einer lesbischen Erdspalte Orakel (eine Darstellung des Vorgangs, wie es scheint, auf einer attischen Vase aus der Zeit des peloponnes. Krieges [Sp. 1178 Abbild. 3] nach *Furtwängler, 50. Berl. Wpr.* Berlin 1890 S. 163 f. vielleicht nach dem Schlufs der aischyleischen Tragödie); nicht blofs die Einwohner der Insel, sondern alle Aioler und Ionier holten dort ihre Weissagungen. Im trojanischen Krieg kam von dort das Orakel über die Waffen des Herakles; bis Babylon drang der Ruhm des Orakels, Kyros erhielt in Lesbos die Weissagung *τὰ ἐμὰ ὦ Κῦρε καὶ σά* (*Philostr. Her.* 5, 3 S. 704). Auch in Pierien haben die Reliquien des O. weissagende Kraft; seine Statue bei Libethra weissagt durch Schwitzen Alexanders Aufbruch (*Plut. Alex.* 14; *Arr. Exp. Al.* 1, 11, 2; s. Sp. 1193, 60). Lesbos wurde durch die Leier und das Haupt des O. ein liederreiches Land (*Hyg. p. a.* 2, 7; nach *Eustath. Dion. Per.* 536 ist die Sage vielmehr erfunden, weil Lesbos viele Dichter hervorgebracht hat). Die Nachtigallen singen in Lesbos am Grabe des O. schöner als sonst (*Antig. Kar. hist. mir.* c. 5 nach *Myrsilos F. H. G.* 4, 459, 8), was nach *Paus.* 9, 30, 6 auch von dem Grabe in Pierien erzählt wurde (ein Mifsverständnis des *Paus.* ist denkbar, aber sicher ist die Stelle nicht mit *Minervini, Bull. arch. Nap.* 6, 1857, 34 f. auf Lesbos zu beziehen). Noch wunderbarer ist, was von einem Hirten erzählt wird, der auf diesem Grabe eingeschlafen war; er soll im Schlafe angefangen haben so schön zu singen, dafs von weit und breit alle Landleute herbeiströmten (*Paus.* a. a. O. 10). Aus dem Blute des O. soll nach einer apokryphen Nachricht die Blume *κιθάρα* entsprofst sein, welche während der Dionysien den Klang einer Zither von sich geben soll (*Pseudoplut. de fluv.* 3, 4; *F. H. G.* 4, 367). — Über die Leier oder Zither des O. sind fünf Hauptüberlieferungen zu unterscheiden, die jedoch z. T. kontaminiert werden

1) Nach der den Katasterismen zu Grunde liegenden Quelle wurde die Leier an den Himmel versetzt. Die Einzelheiten des ursprünglichen Berichtes lassen sich bei der Verschiedenheit der Exzerpte nicht mit Sicherheit feststellen; vgl. *Robert*, *Cat.* 140. Nach der einen Handschriftenklasse von *Katast.* 24 (in der anderen, vom *Cod. Marc.* vertretenen ist die Notiz ausgelassen) bitten die Musen den Zeus, die Leier zu verstirnen, weil niemand nach O. würdig sei, sie zu führen. Dieser Version steht am nächsten *Hyg. p. a.* 2, 7 S. 43, 14 B. Es ist hier allerdings nach der besseren Überlieferung vielmehr Apollon, dem Zeus den Gefallen erweist: *Musas ... lyram, quo maxime potuerunt beneficio, illius memoriae causa figuratam stellis inter sidera constituisse Apollinis et Iovis voluntate. quorum Orpheus Apollinem maxime laudarat, Iuppiter autem filio beneficium concessit;* wahrscheinlich ist jedoch hier mit dem Exzerpt in den Scholien zu *Ciceros Aratea* (*G. Kaufmann, De Hygin. memoria sch. in Cic. Arat. Harlei. serv. Bresl. phil. Abh.* 3, 1888 S. X und XLVIII) *filiae* zu lesen und dies auf die Muse zu beziehen. Dagegen scheinen das wahrscheinlich korrumpierte *Schol. Arat.* 269 und *Sch. Germ.* S. 84, 14 *Br.* diese Version mit

2) zu verquicken. Musaios erhält die Leier zunächst; ob sie durch Zeus erst später verstirnt, oder ob nur ein Abbild von ihr zur Erinnerung (*ὅπως αὐτοῦ μνημόσυνον ᾖ ἐν τοῖς ἄστροις — ut eius memoriam astris inferret*) an den Himmel versetzt wurde, wage ich nicht zu entscheiden.

Die übrigen drei Versionen lassen das Saiteninstrument des O. nach Lesbos (vgl. *Bachofen, Mutterr.* 335[a]) schwimmen (*Böttiger, Kl. Schr.* 1, 31 vergleicht die Sage von der schwimmenden Marsyasflöte *Paus.* 2, 7, 9), wo nach *Philostr. her.* 10, 7 S. 713 an der Landungsstelle die lyrnessischen Felsen erklingen:

3) Terpandros erbt es; Sp. 1069, 28.

4) Es wird mit dem Haupt begraben: *Phanokles* a. a. O. 19;

5) die Leier wird im Apollontempel aufgehängt. Neanthes Pittakos' Sohn stiehlt sie, spielt des Nachts damit, wird aber von Hunden zerfleischt: *Luk. adv. ind.* 12.

Dagegen geht O. selbst in die Gefilde der Seligen ein, wo er in langem priesterlichen Gewand bald mit dem Finger, bald mit dem elfenbeinernen pecten zum Gesange in die sieben Saiten schlägt (*Virg. Aen.* 6, 645 und danach *Ov. Met.* 10, 61).

100) Die Deutung des Mythos von dem schwimmenden Haupt als 'symbolischer Bezeichnung der Richtung, welche die aiolischen Thessalier bei ihrer Auswanderung nach Asien nahmen' (*Bode, Hell. Dichtk.* 1, 132), ist m. E. ebenso wie alle ähnlichen symbolisch historischen Mythendeutungen zu verwerfen. Der einzige Weg, zum Verständnis der Sage vorzudringen, ist die Vergleichung der zahlreichen Parallelen, welche sowohl die abergläubischen Gebräuche als auch die Überlieferungen vieler Völker darbieten. Auf erstere beruft sich *Bather, Journ. Hell. stud.* 14, 1894, 254, der in dem Mythos die Andeutung eines Rituals sieht, das die Austreibung des Todes oder Winters bezweckt. Indessen sind teils die Beziehungen derartiger Gebräuche zum Orpheusmythos, teils ihre Bedeutung so dunkel, daſs eine Sicherheit auf diesem Wege wohl nicht zu erreichen ist. Eher ist Aufschluſs von den Parallelmythen zu hoffen. Auch hier ist freilich groſse Vorsicht geboten. Nicht überzeugend vergleicht *Henry, Rev. des ét. grecques* 1892 S. 291, der das singende Haupt auf die Sonne bezieht, *Rig Veda* 6, 59, 6; und auch *Kuhns* (*Zeitschr. f. vergl. Sprachf.* 4, 1855, 117) Vermutung, daſs das abgeschnittene Haupt des O. mit dem unter dem Arm getragenen Haupt des wilden Jägers und anderer blasender Winddämonen zusammenhänge, ist nicht wahrscheinlich. Besser schon erinnert derselbe an das Haupt Mimirs, mit dem Odinn Gespräche führt. Das Haupt des heiligen Titus auf Kreta, das auf der Rhone nach Vienne geschwommene Haupt des Mauritius werden von *Preller* 2[3], 488, 1 herangezogen. Leichter noch lieſse sich das Haupt des einen Korybanten (*Klem. protr.* 2, 19 S. 16 *Po.*, daraus *Arnob.* 5, 19; *Firm. Mat.* 11), an das ebenfalls *Preller* erinnert, vergleichen, schon aus dem äuſserlichen Grunde, weil diese Sage der Zeit und dem Orte nach sich weit enger mit dem Orpheusmythos berührt. Allein noch viel näher als alle diese Sagen steht dem Orpheus die Osirissage. Wie O. wird der ägyptische Gott zerrissen. Sein Kopf schwimmt nach Byblos. (*Luk.*) *dea Syr.* 7 *κεφαλὴ ἑκάστου ἔτεος ἐξ Αἰγύπτου ἐς τὴν Βύβλον ἀπικνέεται, πλώουσα τὸν μεταξὺ πλόον ἑπτὰ ἡμερέων. καί μιν οἱ ἄνεμοι φέρουσι θείῃ ναυτιλίῃ.* Sehr wahrscheinlich liegt hier eine Vermischung mit dem in demselben Zusammenhange genannten Adoniskult vor. Es ist eine Zeremonie, die derjenigen, zu deren Erklärung die Orpheuslegende gedichtet ist, sehr ähnlich gewesen sein muſs. Allerdings fehlt ein wesentlicher Zug der letzteren: das Nichtverwesen; aber in einer Nachbildung des Adonismythos wird auch dies berichtet. In der mit der Adonissage verschmolzenen (oben Bd. 1, Sp. 717) Attissage gewährt der höchste Gott der Agdestis, (*Arnob.* 5, 7) daſs der Leichnam des geliebten Jünglings nicht verwese, *crescant ut comae semper, digitorum ut minimissimus vivat et perpetuo solus agitetur motu.* Der Ersatz des Kopfes durch den kleinen Finger hängt wohl damit zusammen, daſs das kleinasiatische Orakel — denn auf ein solches bezieht sich wahrscheinlich auch diese Legende — mit andern Mitteln eingeholt wurde. Jedenfalls ist die Ähnlichkeit des byblischen Adonis- und des Orpheusmythos so groſs, daſs keine Erklärung dieses genügen kann, die nicht auch auf jenen Rücksicht nimmt. Nun ist eine nachträgliche Beeinflussung des orientalischen Mythos durch den lesbischen ganz ausgeschlossen. Folglich ist der Orpheusmythos entweder dem byblischen nachgebildet oder er gehört doch wenigstens demselben Typus an. Die Antwort ist nicht zweifelhaft. Grade auf die ostboiotischen Gemeinden, in denen man ursprünglich von O.

erzählte, haben Byblos und Berytos nachweislich Einfluſs ausgeübt (*Gruppe, Hdb.* 61 f.). Der Mythos von Orpheus' Tod und von seinem schwimmenden, nicht verwesenden Haupt ist daher eine sehr alte Nachbildung des byblischen Adonis-Osirismythos. Derselbe Mythos wurde auch auf Dionysos übertragen: auch der Gott wird zerrissen — wahrscheinlich in 14 Teile, wie Osiris —, auch das Haupt des Dionysos ist auf Lesbos angeschwommen (s. Sp. 1094, 1). Es wäre vorschnell, hieraus gleich zu folgern, daſs O. eine Hypostase des Dionysos war; das aber ist allerdings nicht mehr zu bestreiten, was aus andern Gründen schon § 56 vermutet wurde, daſs O. und Dionysos schon in einer der ältesten uns erreichbaren Perioden der griechischen Religionsgeschichte zusammenstanden. Als Ganzes vor Beginn der geschichtlichen Erinnerung überwunden, hat die Kulturphase, der dieser Teil des Orpheusmythos angehört, sich nicht allein in vielen einzelnen Resten in der Litteratur und im öffentlichen Kultus erhalten, sondern es haben meist die alten Gebräuche und Sagen uns unkontrollierbar im Volke fortgelebt; mit der Volkskultur sind sie nach Mitteleuropa gewandert, aus ihr sind sie dann bei dem Dahinsiechen der klassischen Bildung nach und nach wieder emporgetaucht. Als Glied der langen Kette, die von der byblischen Legende hinabführt zu den christlichen, ist die Sage von der Auffindung des Orpheushauptes in ihrem Verhältnis zu den Parallelsagen begreiflich; als einziges in die hohe Litteratur verknüpftes Glied der Kette ist sie von besonderer Bedeutung. — In einem Punkte weicht jedoch die Orpheussage scheinbar von allen bisher betrachteten Parallelsagen ab: der Sänger wird durch Bakchantinnen zerrissen. *Weber, Plat. Notiz. üb. O.* S. 26 hat sowohl O.' Feindschaft mit Dionysos als auch seinen Tod durch die Mainaden für eine poetische Umbiegung der Sage durch *Aischylos* erklärt: in ersterer Beziehung hat er wahrscheinlich Recht, dagegen ist die Zerreissung des O. durch die Bakchantinnen, welche die spätere Dichtung nicht mehr recht erklären konnte und daher, wie wir gesehen haben, auf verschiedene Weise zu motivieren versuchte, sehr wahrscheinlich ein Element der ältesten Sage. Aber auch dieser Zug scheint einst von Dionysos erzählt gewesen zu sein. Aus zahlreichen Anzeichen läſst sich vermuten, daſs die Bakchen in dem von ihnen zerrissenen und roh verschlungenen Tier ursprünglich den Gott selbst zu zerreiſsen und zu verschlingen und dadurch den Gott in sich aufzunehmen, ἔνθεοι zu werden wähnten. Ausführliche Nachweise für diese Auffassung des Mainadentums als eines Kommunionsritus habe ich *Hdb. d. griech. Mythol. u. Religionsgesch.* § 257 S. 732 ff. gegeben; aus *Plut. qu. Rom.* 112 ist zu folgern, daſs die beteiligten Kreise die Bedeutung der Zeremonie auch später verstanden. Gleichwohl sind die dazu gehörigen Legenden z. T. ziemlich früh umgedeutet worden. Eine Umdeutung ist z. B. die Legende von der Zerreiſsung eines Kindes durch seine Mutter und deren Freundinnen, die sich geweigert haben, an den Mysterien teil zu nehmen. Der Sinn der zahlreichen Legenden dieses Typus ist der, daſs der menschliche Kleinmut, der die göttliche Gnade verschmäht, weil er sich nicht vorzustellen vermag, daſs Menschenleiber durch Tierleiber losgekauft werden können, und der deshalb nicht statt eines Menschen ein Tier schlachten will, dadurch bestraft wird, daſs er nun selbst Tierleiber für Menschenleiber hält und einen Menschen statt eines Tieres schlachtet.

XIV. Orpheus in der Kunst.

101) Vorbemerkung. An einer brauchbaren Übersicht über die Darstellungen des O. in der bildenden Kunst fehlt es z. Z. vollständig. Die ersten Zusammenstellungen, wie die von *Bode, Hellen. Dichtk.* 1, 118—124, von *Welcker, Philostr.* 611 f., von *Gerhard, Orph.* S. 89 ff., von *K. O. Müller, Arch. d. K.*[3] § 413 S. 699 ff. waren schon für ihre Zeit lückenhaft; gegenwärtig sind sie völlig veraltet. In neuerer Zeit sind nur einige Denkmälergruppen zusammengestellt worden, z. B. von *Valentin, Orph. u. Herakles in der Unterwelt*, Berl. 1865, von *Stephani*, *Compte rendu* 1881 102—107 (Übersicht über die Darstell. des O. unter den Tieren), von *Knapp, Über Orpheusdarstellung.* (*Korrespondenzbl. für die Gelehrten- und Realschulen Württembergs* 1880, 33—39) und in dem wertvollen Tübinger Gymnasialprogramm *Über Orpheusdarst.* 1895, sowie von anderen, die später zu erwähnen sind; für groſse Gebiete der antiken Kunst ist die folgende Aufzählung überhaupt die erste. Unter diesen Umständen habe ich — abgesehen von den Darstellungen des niedrigeren Kunsthandwerks — nach Vollständigkeit der Sammlung wenigstens gestrebt; sie zu erreichen war unmöglich, denn erstlich waren bei allem Reichtum der Berliner öffentlichen Bibliotheken doch viele, bes. spanische und englische Lokalpublikationen und selbst die Kataloge zahlreicher auswärtiger Sammlungen nicht zu beschaffen, dann aber können auch selbst in den zugänglichen Veröffentlichungen, namentlich den älteren, einzelne Kunstwerke, zumal bei falscher Deutung durch die Herausgeber, leicht übersehen worden sein. — In der archaischen Kunst scheinen Orpheusdarstellungen zu fehlen (s. jedoch über ein sf. Vb. unten Sp. 1177, 50); seit dem 5. Jahrhundert aber gehören die Orpheusmythen zu den beliebtesten Gegenständen malerischer und plastischer Darstellungen. Schon bei flüchtigem Überblick, sondern sich unter ihnen gewisse Hauptgruppen aus, z. B. O. unter den Thrakern und die Zerreiſsung des O. auf attischen rf. Vbb., O. in der Unterwelt auf unteritalischen Vbb., O. unter den Tieren auf Mosaiken, Gemmen und (modifiziert) auf christlichen Katakombenbildern. Ebenso fallen bei der Übersicht über die Denkmäler gewisse äuſserliche Unterschiede sofort auf. Die älteren Vbb. stellen O. in griechischer Heroenkleidung und zwar ohne Chiton im Mantel dar. *Weber, Platon. Notiz. üb. O.* 31 bemerkt nach persönlichen Mitteilungen *Furtwänglers*: '*Robinson, catalogue of Greek, Etrusc. and Rom. vases* Boston 1893 [dem Verf. dieses Artikels nicht

zugänglich] nr. 432, eine Vase, dem Stil nach um 460 zu datieren, bildet das älteste Zeugnis auf den Denkmälern von der Tradition thrakischer Herkunft des O., der sonst ganz griechisch gewandete Sänger trägt die hohen pelzbesetzten Stiefel wie auf dem Rlf. Im gleichen Katalog giebt nr. 419 den O. rein griechisch; diese Vase ist ein wenig älter als nr. 432'. Als Griechen hatte den O. auch Polygnot in der delphischen Lesche gemalt (*Paus.* 10, 30, 6 *Ἑλληνικὸν δὲ τὸ σχῆμά ἐστι τῷ Ὀρφεῖ, καὶ οὔτε ἡ ἐσθὴς οὔτε ἐπίθημά ἐστιν ἐπὶ κεφαλῇ Θράκιον*), natürlich nicht aus Unkenntnis des damals längst allgemein bekannten thrakischen Kostüms, auch nicht in Anlehnung an einen archaischen Typus, von dem nicht die geringste Spur erhalten ist, endlich gewiſs auch nicht einer abweichenden Überlieferung folgend, die ebenfalls gänzlich verschollen sein müſste, sondern einfach um die Würde des Sängers nicht zu beeinträchtigen. — Aber in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts beginnt man im Kostüm die thrakische Heimat anzudeuten. Das älteste Beispiel ist, wie es scheint, das berühmte Relief, das dem O. die *ἀλωπεκῆ*, die Fuchspelzmütze, und die hohen Stiefel der Thraker, sonst jedoch noch griechische Kleidung giebt. Auf unteritalischen Vbb. trägt Orpheus ein Phantasiekostüm, eine phrygische Mütze, einen über die Schulter zurückfallenden, vorn durch eine Spange befestigten leichten Mantel und darunter, durch eine Art Schürze zusammengehalten, einen langärmeligen, bunten Chiton, der bis auf die Füſse reicht. Dieses lange Gewand, das an die Tracht griechischer Sänger und Priester erinnert, wird auch in der Litteratur häufig erwähnt; vgl. *Virg. Aen.* 6, 645 mit *Serv., Varro r. r.* 3, 13, 3; *K. O. Müller, Arch. d. Kunst* a. a. O.; *Stephani, Compte rendu* 1875 S. 106, 1; 146. Die spätere Kunst verfährt eklektisch: man kehrt groſsenteils zu der leichten Heroentracht der älteren Denkmäler zurück, stellt O. bisweilen sogar — was sich begreiflicherweise bes. bei Werken der Plastik, aber auch auf einem Mosaikbild zeigt — ganz entkleidet dar, verwendet aber daneben doch einzelne Teile der Barbarenkleidung. Aus der o. a. Bemerkung des *Pausanias* über Polygnots Darstellung scheint sich zu ergeben, daſs dies die der späteren Zeit zunächst vorschwebende Vorstellung von O. ist; und so schildert ihn auch *Kallistr. stat.* 7: *τιάρα Περσικὴ χρυσῷ κατάστικτος ἀπὸ κορυφῆς εἰς ὕψος ἀνέχουσα, χιτὼν δὲ ἐξ ὤμων ἀπαγόμενος εἰς πόδας τελαμῶνι χρυσέῳ κατὰ τῶν στέρνων ἐσφίγγετο* (vgl. *Philostr. iun. im.* 6 *τιάραν δὲ χρυσαυγῆ ἐπὶ κεφαλῆς αἰωρῶν*).

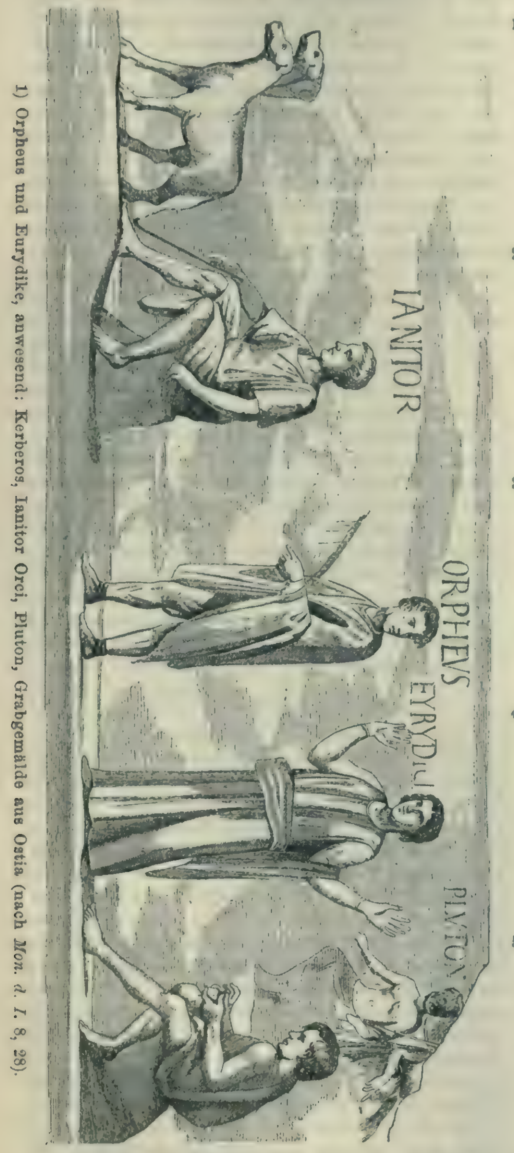
Auch hinsichtlich der Körperbildung des O. lassen sich, jedoch nicht mit derselben Bestimmtheit, einige äuſserliche Unterschiede hervorheben. In der gesamten späteren Kunst erscheint O. bartlos; daraus hat *Knapp*, *Orpheusdarst.* 10, 1 den Satz abgeleitet, daſs bärtige Kitharaspieler, auch wenn sie die phrygische Mütze tragen, nicht auf O. bezogen werden dürfen. Für die ältere Zeit gilt dieser Satz jedoch nicht unbedingt; mindestens ist O. auf dem Vb. von Gela (*50. Berl. Wpr.* T. 2) mit leichtem Bartflaum dargestellt, wie bisweilen Apollon. Mit diesem hat er hier auch die hinten um den Kopf herumgelegten Zöpfe gemeinsam. Lange Haare trägt Orpheus überhaupt in der älteren Kunst, oft so, daſs einzelne Strähnen an den Wangen herabhängen oder von hinten nach vorn fallen. Kurze Haare giebt ihm das attische Relief; die spätere Kunst verwendet sowohl kurze wie lange Haare. — Diese schnell sich aufdrängenden und andere, später zu besprechende Unterschiede muntern zusammen mit der groſsen Zahl der erhaltenen Kunstwerke zu dem Versuche auf, die Geschichte des Orpheustypus darzustellen, wie in diesem Lexikon bereits mehrere Typen, mit besonders glücklichem Erfolg von *Furtwängler* der des Herakles, in zusammenhängender Geschichte dargestellt worden sind. Aber dieser Versuch erweist sich für O. bei näherer Betrachtung als unausführbar. Unter den erhaltenen Kunstwerken gehört höchstens eines — das attische Relief — der groſsen Kunst an; und auch aus den Beschreibungen der Alten sind nur sehr wenige namhafte Orpheusdarstellungen bekannt, darunter keine so, daſs sie in erhaltenen Kunstwerken wiedergefunden werden könnte. Wie vielleicht auf keinem andern, ähnlich umfangreichen Gebiet der antiken Kunstmythologie sind die typenbildenden Werke sämtlich verschollen, sodaſs der natürlich vorauszusetzende historische Zusammenhang zwischen den einzelnen Denkmälergruppen vollkommen hypothetisch bleibt. Unter diesen Umständen muſste ich, statt eine zusammenhängende Geschichte des O. in der bildenden Kunst zu geben, mich darauf beschränken, die Denkmäler nach ihren verschiedenen Klassen zusammenzustellen.

I. Gemälde.

a) Wandbilder.

102) Die weitaus berühmteste malerische Darstellung des O. war die in Polygnotos' Nekyia in der delphischen Lesche der Knidier (vgl. *K. O. Müller, Kl. Schr.* 2, 401 ff.; *Welcker, Kl. Schr.* 5, 125; *Robert, 16. Winckelmannprogramm.* Halle 1892 S. 32 und dagegen *Schoene, Arch. Jb.* 8, 1893, 213; *Schreiber, Festschr. für Overbeck* S. 198 f.). Ausgangspunkt der Betrachtung ist natürlich die Beschreibung des *Pausan.*, der, nachdem er 10, 30, 3 in der unteren Reihe eine Gruppe von fünf griechischen Heroen vor Troia, Agamemnon und Achilleus mit des letzteren drei jugendlichen Freunden Protesilaos, Antilochos und Patroklos geschildert hat und dann § 4 f. zu den darüber befindlichen Gestalten übergegangen ist, § 6 so fortfährt: *ἀποβλέψαντι δὲ αὖθις ἐς τὸ κάτω τῆς γραφῆς ἔστιν ἐφεξῆς μετὰ τὸν Πάτροκλον οἷα ἐπὶ λόφου τινὸς Ὀρφεὺς καθεζόμενος, ἐφάπτεται δὲ καὶ τῇ ἀριστερᾷ κιθάρας, τῇ δὲ ἑτέρᾳ χειρὶ ἰτέας κλῶνές εἰσιν ὧν ψαύει, προσανακέκλιται δὲ τῷ δένδρῳ· τὸ ἄλσος ἔοικεν εἶναι τῆς Περσεφόνης, ἔνθα αἴγειροι καὶ ἰτέαι δόξῃ τοῦ Ὁμήρου πεφύκασιν. Ἑλληνικὸν δὲ τὸ σχῆμά ἐστι τῷ Ὀρφεῖ, καὶ οὔτε ἡ ἐσθὴς οὔτε ἐπίθημά ἐστιν ἐπὶ τῇ κεφαλῇ Θράκιον. τῷ δένδρῳ δὲ τῇ ἰτέᾳ κατὰ τὸ ἕτερον μέρος*

προσανακεκλιμένος ἐστὶν αὐτῇ Προμέδων. εἰσὶ μὲν δὴ οἳ νομίζουσι καθάπερ ἐς ποίησιν ἐπεισῆχθαι τοῦ Προμέδοντος τὸ ὄνομα ὑπὸ τοῦ Πολυγνώτου· τοῖς δὲ εἰρημένον ἐστὶν ἄνδρα Ἕλληνα ἔς τε τὴν ἄλλην ἅπασαν γενέσθαι φιλήκοον μουσικὴν καὶ ἐπὶ τῇ ᾠδῇ μάλιστα τῇ Ὀρφέως. Es folgen Schedios, Pelias auf O. blickend, Thamyris. Aus dieser Beschreibung



1) Orpheus und Eurydike, anwesend: Kerberos, Ianitor Orci, Pluton, Grabgemälde aus Ostia (nach *Mon. d. I.* 8, 28).

ergiebt sich zunächst, wie schon *Welcker, Arch. Ztg.* 1, 1843, 178 f. feststellte, dafs die unteritalischen Vbb., die O. in der Unterwelt darstellen, unbeeinflufst von Polygnot sind. Dagegen mufs eine Beziehung zwischen Polygnots Gemälden und den gleichzeitigen Vbb. bestehen, die O. auf einem Hügel vor Thrakern musizierend zeigen. Vgl. z. B. *Robert* a. a. O. S. 53, der besonders das Vb. *R. Rochette, Mon. inéd.* 13; *Arch. Zeit.* 1868 T. 3 und *Dumont Chaplain, Céramique de la Grèce pr.* 1, 14 berücksichtigt. Gewöhnlich nimmt man, was auch das nächstliegende ist, an, dafs die Vbb. durch Polygnotos beeinflufst seien. Diese Annahme kann richtig sein, aber sie reicht zur Erklärung des Verhältnisses nicht aus. Der Zug des Sitzens auf dem Hügel pafst weit besser für die Situation des unter den Thrakern singenden Dichters; und in der That hatte eine gleichzeitige berühmte Dichtung, die *Bassarai* des *Aischylos*, erzählt, wie O. auf einem Berge, dem Pangaion, sang. Demnach ist die Vermutung kaum abzuweisen, dafs Polygnotos ebenso wie die Maler der Vbb. demselben verschollenen Kunstdenkmal folgten, das, entweder durch *Aischylos* selbst oder durch dessen Quelle angeregt, Orpheus auf dem thrakischen Berge musizierend zeigte. Dafs die litterarische Quelle dieser Darstellung oder diese selbst auch noch weiter in den dem O. zunächst stehenden Personen, also insbesondere bei Promedon, Thamyris und Pelias benutzt ist, kann zwar natürlich nicht widerlegt, aber auch nicht wahrscheinlich gemacht werden; es ist ebenso möglich, dafs der Maler hier einer phokischen Lokaltradition (s. § 35), aus der Schedios und Thamyris stammen können, folgt. Schon die antiken Periegeten kannten diese Tradition nicht mehr — daraus ergiebt sich, dafs auch die *Minyas*, die zur Erklärung der Lesche ergiebig herangezogen ist (*v. Wilamowitz-Möllendorff, Hom. Unters.* 340 f.), hier nicht die Quelle sein kann —; wenn einer von ihnen Promedon einen griechischen Hörer des O. nennt, so ist dies, wie *Welcker, Kl. Schr.* 5, 127 mit Recht hervorhebt, eine willkürliche, mit der Darstellung selbst nicht in Einklang stehende Vermutung. Frei erfunden aber, wie eine andere Periegese meinte, hat Polygnot den Zug gewifs auch nicht: das ergiebt sich einfach daraus, dafs ohne eine litterarische Quelle dieser Teil des Bildes unverständlich blieb. Freilich läfst die Analogie der übrigen Teile der Bilder mit Sicherheit vermuten, dafs Polygnotos auch hier den Anregungen seiner Vorlage als echter Künstler, also frei, folgte. Unter diesen Umständen ist jeder Versuch, diesen Teil des Gemäldes zu deuten, hoffnungslos; mehrere haben wir bereits Sp. 1157, 51 ff. als irrig oder unsicher kennen gelernt; von sonstigen Erklärungen sei nur noch erwähnt, dafs *K. O. Müller* a. a. O. 403 Promedon für einen Orphiker, *Welcker* a. a. O. 125 f. für ein Gegenstück zu dem durch Übereilung die Gattin verscherzenden O. hält. Die richtige Lösung kann uns jeden Tag ein glücklicher Fund bringen. — Unter den erhaltenen Wbb. mit Orpheusdarstellungen, die natürlich einer weit späteren Zeit angehören und aufser Beziehung zu dem Meisterwerk Polygnots stehen, zeigt uns eines, das Grabgemälde aus Ostia (*Arch. Anz.* 1865 52*; *Mon. d. I.* 8, 28, 1; *Bull. d. Inst.* 37, 1865, 90 f.; *Visconti, Ann. d. I.* 39, 1866, 292 ff. s. unsere Abb. 1), den O. (ORPHEVS) in der Unterwelt. Der Sänger, dessen Kopf nicht, wie *Visconti* meinte, ein Porträt ist (s. *Benndorf-Schöne,*

Later. Mus. 590 S. 401; *Knapp, Orpheusdarst.* 19), schreitet nach links der Hadespforte zu, die durch den zweiköpfigen Kerberos und den Ianitor Orci (*Roſsbach, Rh. M.* 48, 1893, 594) angedeutet ist. Eben wendet er den Kopf nach der ihm folgenden Gattin (EYRYDICE) zurück, welche wie bei *Virg. Georg.* 4, 497 voll Entsetzen beide Hände erhebt. Rechts im Hintergrund ist Pluton sichtbar. — Daſs sich das berühmte Gemälde des Orpheusgrabes von Chiusi (*a man with a light chlamys on his shoulders was playing the lyre in the midst of a group of dancers, one of whom was a woman*) auf O. bezieht, wird von *Dennis, Cities and cemet. of Etruria* 2 (1878), 343 mit gutem Grunde bezweifelt, da die Scene sich nicht wesentlich von den Darstellungen anderer Gemälde unterscheidet, welche einfach Funeralriten darstellen. Dagegen läſst sich der in der christlichen Kunst verändert fortlebende Typus des O. unter den Tieren für die pompejanische Wandmalerei nachweisen; vgl. das groſse im Oktober 1874 ausgegrabene Wb. *Sogliano, Giornale degli scavi di Pomp. n. s.* 3, 1874 S. 69 f.; *Knapp, Corresp.-Bl.* 1880 S. 34; *Orpheusdarst.* 28; abgebildet *Leipz. illustr. Ztg.* 4. Sept. 1875; *Presuhn, Die neuesten Ausgrab. von Pompeji* 1878, 3, 2 u. 6, s. unsere Abb. 2. Die Darstellung zeigt den Sänger nicht im Kitharodenkostüm. Ein Wandgemälde von der Rückwand eines pompejanischen Peristyls (*Helbig, Camp. Wandgem.* nr. 893 Abb. ebd. T. 10) zeigt mit Beziehung auf den Zweck des Raumes ΟΡΦΕΥϹ als Kitharoden mit Herakles (ΗΡΑ..ΗΣ) Musagetes unter den Musen ЄΥΤЄΡΠΗ, ΘΑΛΗΑ, ΟΥΡ.ΝΙЄ, ΤЄΡΨΙΧΟΡ, ΜЄΛΠΟΜЄΝЄ; über O. sind Spuren eines weiſsen Gewandes erhalten, daneben . . . ΚΗ, d. i. nach *Schoene, Bull. d. I.* 39, 1867, 49 und *Maaſs, Orph.* 149, 40, der *Mythogr. Vat.* 3 S. 212 *B* vergleicht, *ΕὐρυδίΚΗ*, dagegen nach *Dilthey, Bull. d. I.* 41, 1869, 152; *Knapp, Orpheusdarst.* 14 zu 13, 2 *ΘρῇΚΗ*. — O. mit seinem Gesang auf der Argo das Meer bezaubernd wird auf einem von *Philostr. im.* 2, 15, 1 beschriebenen Gemälde genannt.

b. Vasenbilder.

103) Das einzige sf. Vb. (*Arch. Ztg.* 42, 1884, 272) zeigt ΟΡΦΕVϟ die Leier in der Linken, in der Rechten das Plektron, wie er mit dem linken Fuſs auf ein Bema tritt. Eine ausgezeichnet schöne attische Schale im Stil des peloponnesischen Krieges (s. uns. Abb. 3) zeigt nach *Furtwängler, 50. Berl. Wpr.* 163, dessen Beschreibung im wesentlichen mit der des ersten Herausgebers *Minervini, Bull. arch. Napol.* 6, 1857, 33—39 übereinstimmt, den abgeschlagenen Kopf des O., der singend Orakelsprüche erteilt, welche ein Jüngling in ein Diptychon aufzeichnet, während Apollon als O.'s Beschützer mit ausgestreckter Hand hinter dem Kopf steht. — Die übrigen Vbb. zerfallen in drei Gruppen, die sich sowohl ihrer Entstehungszeit wie ihrem Inhalt nach von einander



2) Orpheus unter den Tieren, Wb. aus Pompeji (nach *Presuhn, Ausgr. v. Pomp.* 3, 6).

unterscheiden. Die älteren attischen Vbb. (ca. 460—440) stellen O. unter den Thrakern — seltener unter Satyrn oder Nymphen — singend



3) Orpheus' Kopf einem Jüngling Orakelsprüche erteilend, anwesend Apollon (nach *Minervini bull. arch. napol.* VI, 1857 T. IV).

dar; die jüngeren (ca. 440—400) zeigen den Tod des O. Auf unteritalischen Vbb. erscheint O. in der Unterwelt. Der doch in der Litteratur schon des 5. Jahrhunderts viel bezeugte Mythos von der Bezauberung der Tiere, ein

Lieblingsgegenstand der späteren Kunst, ist bisher auf keinem Vb. nachgewiesen worden.

1) O. unter den Thrakern (Satyrn u. s. w.). Auch die z. T. der Blütezeit der rotfigurigen Malerei angehörigen Vasen, welche diesen Gegenstand behandeln, zeigen bei aller Verschiedenheit im einzelnen gewisse charakteristische Eigentümlichkeiten (z. B. die bereits Sp. 1175, 66 erwähnte, daſs O. stets auf einem felsigen Hügel sitzt), die zu beweisen scheinen, daſs sie alle unter dem Eindruck einer berühmten, jetzt verlorenen Darstellung des Mythos stehen, welche *Furtwängler, 50. Winckelmannprogr.* S. 163 in den *Bassariden* des *Aischylos* (Sp. 1165, 41 ff.) gefunden zu haben glaubt. Das schönste Exemplar dieser Gattung ist eine unter dem Einflusse polygnotischer Seelenmalerei stehende attische Amphora Gela-Berlin (*Furtwängler, 50. Berl. Winckelmannprogr.* 154—164, s. Abbild. 4), welche den begeisterten O. von vier staunend zuhörenden Thrakern umgeben zeigt. Etwas jünger ist das von *Robert, 16. Hall. Winckelmannpropr.* 53 zur Wiederherstellung der polygnotischen Nekyia verwendete, von *Raoul Rochette, Overbeck, Heroeng.* 410, *Gerhard, Neapels ant. Bildwerke* 242 nr. 1573 auf Achilleus bei der Presbeia bezogene, aber sicher mit *Helbig, Bull. d. I.* 36, 1864, 179 ff. (vgl. *Dilthey, Ann. d. I.* 39, 1867, 179 ff.; *Heydemann, Arch. Zeitg.* 26, 1868, S. 4 E) auf O. und die Thraker zu deutende Vb. Paestum-Neapel (bei *Heydemann* S. 429 nr. 2889, abgeb. *Mus. Borbon.* 9, 12 der Neapl. Ausg.; *Inghirami, Vasi fitt.* 2, 195; *Gal. Homer.* 2, 252; *Raoul Rochette, Mon. ined.* 1, 13 f.; *Overbeck, Heroengal.* T. 16, 18). Ein

Krater aus Ruvo zeigt den jugendlichen O. (ΟΙΦΕΥΣ) lorbeerbekränzt auf einem Hügel sitzend, die Leier spielend, während ein unbärtiger Thraker, der sich mit der Rechten auf eine Lanze stützt und mit der Linken ein Pferd am Zügel hält, aufmerksam zuhört (*Bull. dell' Inst.* 51, 1879, 244). Eine andere Vase (Amphora) aus Ruvo zeigt neben einer ähnlichen Darstellung Aphrodite und Eros, welche nach *Heydemanns* Erklärung (*Bull. dell' Inst.* 40, 1868, 153) über die Bestrafung des O. nachsinnen (Sp. 1166, 39 ff.). Ausführlicher ist die Darstellung des O. unter den Thrakern auf einer Vase aus Canosa (sog. Anfora pugliese); hier umgeben den leierspielenden O. drei Thraker, von denen der eine sich an ein Wasserbecken lehnt, während ein zweiter neben sich sein Roſs hält und der dritte im Begriff ist einzuschlafen (? vgl. *Arch. Zeitg.* 28 [N. F. 3] 1870, 51). Ein jetzt in Neapel befindliches Vasenbild (*Mon. ined.* 8 Taf. 43; vgl. *Heydemann, Vasens. des Mus. naz.* S. 348 nr. 1978) zeigt den Sänger im Ärmelchiton mit der phrygischen Mütze, in der Hand die sechssaitige Leier. Über ihm sind zwei Sterne, vor ihm zwei Männer (zu seinen Füſsen ein Reh), hinter ihm zwei Frauen ('Musen') dargestellt. Von *Dilthey, Ann. d. I.* 39, 1867, 176 wird es wie folgt erklärt: *al baccanale trace invitano Orfeo i suoi vecchi amici, e mentre gli stanno dirimpetto per immischiarlo nei loro dissoluti piaceri, l'amore vergognoso si sa sprezzato e non osa neppure di mostrarsi al cantore.* — Den Übergang zu anderen Orpheusdarstellungen auf Vbb. bildet die jungattische rf. Hydria aus Nola (*Helbig, Bull. d. I.* 36, 1864, 179; *Heydemann, Arch. Zeitg.* 26, 1868, 3—5 T. 3 f., s. unsere Abb. 5). Auf



4) Orpheus unter den Thrakern singend, Vb. aus Gela (nach *Berl. Programm zum Winckelmannsfeste der archäologischen Gesellschaft zu Berlin* T. II).

den mit der Leier in der Linken nach rechts gewendet sitzenden O. schleicht von hinten

5) Orpheus singend, vor ihm ein Thraker, hinter ihm ein Satyr und eine ihn beschleichende Thrakerin, Vb. aus Nola (nach *Arch. Zeitung* 1868 T. 3).

ein Satyr, hinter ihm naht eine Frau mit einer Mörserkeule. Als Darstellung des O. im bakchischen Kreis ist ferner zu erwähnen die viel umstrittene, aus Südetrurien stammende, sehr obscöne Oinochoe des *Cabinet Durand* (abgebildet z. B. *Ann. d. I.* 17, 1845 *tav. d'agg. M*, s. unsere Fig. 6). Einen Bakchos-Orpheus mit einem ithyphallischen Prosymnos wollte



6) Orpheus singend, Oinochoe des Cabinet Durand (nach *Ann. d. I.* 17, 1845: *Tav. d'agg.* M).

Lenormant, Catal. Durand 39 nr. 115 erkennen; dagegen bezog *Jahn* bei der Herausgabe (*Ann. d. I.* a. a. O. S. 360 f.) das Bild auf O., der die Leier rührt, ohne auf die lasciv um ihn tanzenden Mainaden zu achten. Trotz *Lenormants* Zweifel *Ann. d. I.* a. a. O. 419 ff. ist



7) Orpheus und Thrakerin Hydria aus Nola (nach *Mus. Borbon.* 2, 29).

diese Deutung im wesentlichen von den meisten Forschern, wie mir scheint, mit Recht festgehalten worden. Vgl. z. B. *Dilthey, Ann. d. I.* 39, 1867, 176; *Knapp, Orpheusdarst.* 13. Die Geberde des Silenos, die zur Beziehung auf Prosymnos Anlafs gegeben hatte, ist wahr-

scheinlich mit *Heydemann, Arch. Zeitg.* 26, 1868, 4, 24 nicht auf den vor ihm sitzenden O. zu beziehen, sondern als durch den Anblick des vollen Liebesgenusses der mittleren Gruppe veranlafst zu denken. Auch Dionysos und Ariadne (?) scheinen auf dieser Oinochoe dem O. zuzuhören, der, ohne auf die Umgebung zu achten, in tiefem Schmerz (über den Tod der Gattin) dasitzt. —



8) Amphora aus Vulci (nach *Gerhard, Trinkschalen u. Gefäfse* II, 1850 T. J. S. 55).

Endlich werden auf O. unter göttlichen Frauen bezogen zwei rf. Vbb. Das erste ein clusinischer Skyphos wird von *Sozzi, Bull. d. I.* 15, 1843, S. 4 so beschrieben: *da una parte si vede assiso il citaredo Orfeo caratterizzandolo per tale le nove corde dello strumento, mentre quello di Apolline non ne ha che sette* (?). *A destra ed a sinistra ha due ninfe, che con vezzo gli porgono in Kylix ed Oinochoe Ambrosia e Nettare.* Auf dem anderen, einer nolanischen Hydria (*Neapels ant. Bildw.* S. 379, 2004; abgeb. *Mon. d. I.* 8, 43, 2; siehe *Heydemann, Vasens. des Mus. naz.* S. 481 nr. 3143) würde der Sänger, an der phrygischen Mütze kenntlich, lorbeerbekränzt, über dem kurzen Chiton mit einem Obergewand bekleidet, sitzend die siebensaitige gehörnte Lyra spielen; rechts eine lorbeerbekränzte, langbekleidete Muse, die Flöte in der Linken, etwa Euterpe. Durch umgewandten Kopf und erhobene Rechte verrät sie, dafs sie zu der hinter ihr rechts folgenden ebenfalls bekränzten Muse spricht. Links hinter dem angeblichen O. eine dritte langbekleidete Frau mit Lorbeerkranz. Es ist die Scene jedoch wohl mit *Heydemann, Ann. d. I.* 39, 1867, 363 ff. auf Thamyris zu beziehen.

104) 2) O. Tod auf Vb. Den Übergang zu diesem Typus bildet aufser der Sp. 1188, 66 erwähnten nolanischen Hydria das schöne vielumstrittene (s. z. B. *Jahn, Bull. d. I.* 1842 S. 22 ff.) Bild einer anderen nolanischen Hydria, jetzt in Neapel, bei *Heydemann* S. 485 nr. 3161; s. *Mus. Borbon.* 2, 29; *Arch. Ztg.* 3, 1845, 29, 2: *Élite céram.* 2, 28; s. unsere Abb. 7. Es sitzt hier auf einem Hügel den Kopf gedankenvoll auf die Linke gestützt, ein bekränzter Mann, der mit der herabhängenden Rechten eine Lyra hält. Vor ihm steht ihm zugewendet auf eine Lanze gestützt, eine Frau, hinter ihr Hermes, das Kerykeion in der erhobenen Hand haltend. Nachdem *Gerhard u. Panofka, Neapels ant. Bildw.* S. 366 nr. 1854, denen sich *Él. céramogr.* 2, 28 S. 86, wie es scheint, schon nicht ohne Bedenken anschlofs, die beiden einander zugewendeten Gestalten auf Apollon und Marpessa gedeutet, benannte *Gerhard, Arch. Zeitg.* 3, 1845, S. 68 die Frau Athena. Allein der auf einem Hügel sitzende Sänger erinnert so an den O. der älteren attischen Vb., der sehnsüchtig traurige Ausdruck findet durch den Tod der Eurydike eine so passende Erklärung, dafs es näher liegt, auch hier O. zu erkennen. *Heydemann, Arch. Ztg.* 26, 1868, 5, der diese Deutung gegeben hat, denkt sich die Frau als eine Thrakerin, die, von Hermes geleitet, erschienen ist, um O. zu warnen. — Für die eigentliche Tötung des O. kommen folgende Vbb. in Betracht, die, sämtlich der besten Zeit angehörig, unter einander eng zusammengehören:

A) Amphora aus Vulci. *Museo Gregoriano* 2, 60, 1ª, *Gerhard, Trinksch. u. Gefäfse* 2, 1850, T. J S. 55; s. unsere Abb. 8.

B) Kylix. *Journ. Hell. Stud.* 9, 1888 pl. 6; vgl. *Jane Harrison* ebd. 143 ff. und die Nachträge dazu b. *Richards* ebd. 14, 1894, 381; s. unsere Abb. 9.



9) Kopf des hinsinkenden Orpheus rf. Vb. (nach *Journ. hell. stud.* IX, 1888 pl. VI).

C) Olla Nolana. *Mon. ined.* 8, 30; s. unsere Abb. 10.

D) Vb. aus Chiusi. *Mus. Greg.* 2, 60, 1; *Ann. d. I.* 43, 1871 *tav. d'agg. k.;* s. unsere Abb. 11 u. 12; s. oben Sp. 1165, 10.

E) Stamnos. *Gerhard, Auserl. Vasenb.* 3, 156 S. 26 ff.

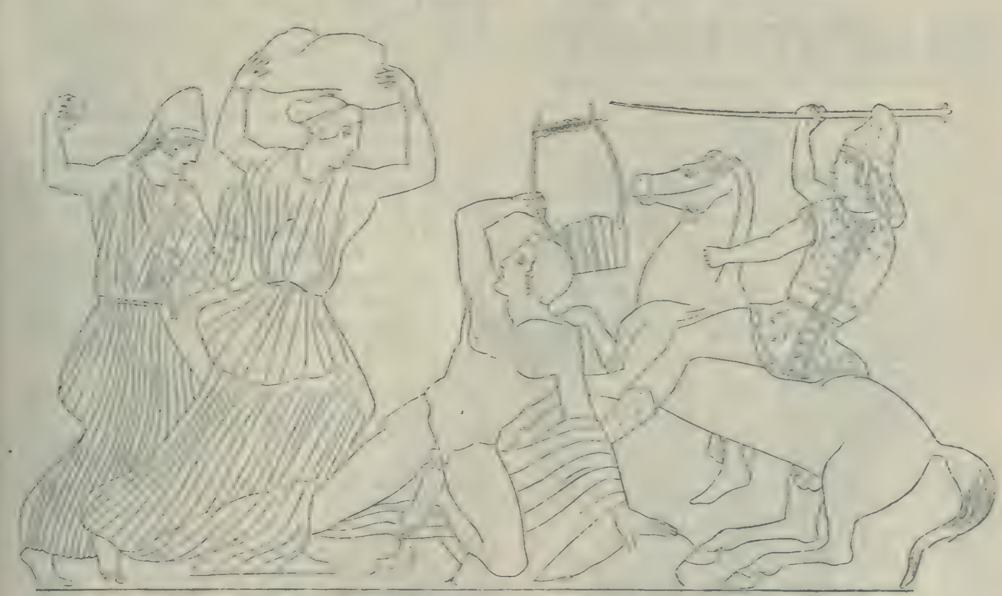
F) Vb. Durand. *Mon. ined. d. I.* 1, 5, 2; *Panofka, Ann.* 1, 1829, 265—269.

G) Eine Hydria aus Fojano. *Bull. d. I.* 51, 1879, 243 stellt O. (ΟΡΦΕVΣ) lorbeerumkränzt mit gegürtetem Chiton und der Chlamys dar. Im Begriff zu fallen, faſst er mit der Linken die Chlamys; mit der Rechten, die die Leier hält, verteidigt er sich gegen eine Frau, welche ihm die Lanze in die Seite stöſst, während eine andere das Schwert schwingend ihn von hinten an den Locken ergreift.

H) Neapel, von *Heydemann, Vasens. des Mus. naz.* S. 472 nr. 3114 so beschrieben: O. . . . um die langen Locken eine Tänie, über der linken Schulter den Mantel, sinkt rücklings zur Erde. Mit der Linken versucht er sich aufrecht zu halten, während er in der Rechten eine Leier mit Tänien zur Abwehr erhebt gegen eine auf ihn zueilende Frau (Thrakerin), welche in der Rechten eine Axt gegen ihn schwingt. Sie ist mit Doppelchiton und Tänie versehen.



10) Orpheus von Mainaden getötet: rf. Vb. aus Nola (nach *Mon. ined.* 8, 30).



11) Desgl. rf. Vb. aus Chiusi (nach *Ann. d. Inst.* 43, 1871 *tav. d'agg.* k).

I) *Schoene, antich. del Museo Bocchi* 7. 3, 2; vgl. *Heydemann, 3. Hall. Wpr.* 1879 S. 25, 6.

Der enge Zusammenhang zeigt sich namentlich bei C, D, E, F (vgl. auch B, G, H), die O. nach rechts gewendet fliehend zeigen. Er ist bereits gestürzt oder im Begriff zu stürzen, und zwar auf das linke Knie, die linke

Hand greift nach der Erde, während er mit der rechten die Leier zum Schutz gegen die



12) Desgl. rf. Vb. aus Chiusi (nach *Mus. Gregor.* 2, 60, 1).

nächste Thrakerin erhebt, die ihn gewöhnlich mit der Lanze, auf F mit dem Schwerte, auf



13) Rf. Vb. Armentum-Santangelo, Orpheus und Eurydike in der Unterwelt (nach *Wiener Vorlegebl.* E 3, 2).

D mit einem großsen Stein bedroht. Diese Vbb. scheinen auf eine gemeinsame Vorlage zurückzugehen. Schwerlich ganz unabhängig, aber doch viel weniger abhängig von dieser vorauszusetzenden Vorlage ist A. Hier flieht O. nach links, die Rechte mit dem Saiteninstrument hängt herab, während er flehend die Linke gegen die Frau erhebt, die ihn mit der Doppelaxt zu erschlagen im Begriff ist; sieben andere Thrakerinnen stürmen, mit Messer (?), Doppelaxt, Sichel oder Lanze bewaffnet, von beiden Seiten heran. — Grofse Mannigfaltigkeit herrscht überhaupt, wie sich schon aus dem Bisherigen ergiebt, hinsichtlich der Bewaffnung der Thrakerinnen auf unsern Vbb. Der Stein kommt z. B. auch auf C, das Schwert auf G, die Doppelaxt auf E vor. Auf D stöfst eine zu Pferde sitzende Bakchantin die Lanze nach O. Mehrfach erscheinen die thrakischen Weiber tätowiert: C F; vgl. die Münchener Vbb. 383 und 777 *Jahn*, von denen aber nur das erstere sich sicher auf den Tod des O. bezieht.

105) 3) O. vor dem Unterweltsgott singend, ist auf einer zusammenhängenden Gruppe unteritalischer Vbb. dargestellt worden, über die *Valentin, Orph. u. Herakl. in der Unterwelt*, Berl. 1865, *Stephani, Compte rendu*, 1875, 146 f. und *A. Winkler, Darst. d. Unterwelt auf Vasen*, Breslau 1888, gehandelt haben. An *Winkler* schliefst sich die folgende Aufzählung an:

A) Amphora Canosa-München 849. *Braun, Orfeo alla reggia di Plutone, Ann. d. I.* 9, 1837, 223—242; *tav. J; W. Furtwängler, Idee d. Todes* 1², 1860 Taf. 5; *Inghirami pitt.* 4, 107 T. 392; *Wiener Vorlegebl.* E 1; *Winkler* S. 4 ff.

B) Ruvo-Karlsruhe 388, das schönste, freilich sehr zerstörte Exemplar der Gruppe. Vgl. *Braun, Ann.* 9, 1837, 219; *Welcker A. D.* 3, 105 ff.; *Winkler* S. 13; über die Herstellung s. *Schumacher, Arch. Jb.* 4, 1889, 227 und dagegen *Winkler a. d. Anom.* 149—157. Abb. z. B. *Mon. d. I.* 2, 49; *Arch. Zeitg.* 1 (1843), pl. 11; *Wiener Vorlegebl.* E 3, 1.

C) Altamura-Neapel bei *Heydemann, Museo naz.* S. 510 nr. 3222. Vgl. *Bull. d. I.* 1848, 23; *Minervini* ebd. 1851, 24 f.; *Köhler, Ann. d. I.* 36, 1864, 283; *Welcker A. D.* 3, 122; *Winkler* 18. Abb. *Mon. d. I.* 8, 9; *Wien. Vorlegebl.* E 2.

D) Armentum Santangelo bei *Heydemann, Vasens. des Mus. naz.* 816 nr. 709; *Gerhard, Hyperb. Stud.* 1, 186; *Schulz, Arch. Ztg.* 1, 1843, S. 191; *Panofka, ebd.* 6, 1848, 220, 13; *Winkler* 27. Abb. *Arch. Ztg.* 42, 1884 T. 18; danach *Wiener Vorlegebl.* E 3, 2. S. unsere Abb. 13.

E) Ruvo-Petersburg 498. *Gerhard, Vases gr. rel. aux myst.* pl. 3 u. 4; *Stephani, Vasensamml. d. Kais. Eremitage* S. 256 ff.; *Winkler* 54. Abb. *Wiener Vorlegebl.* E 5, 2.

Der Sänger wird stets im lang herabwallenden Ärmelchiton mit der Chlamys bekleidet, nach rechts oder auch nach vorn gewendet, und zwar immer stehend dargestellt; dafs es O. sei, könnte keinesfalls zweifelhaft sein, wird aber durch die Inschrift auf C auch äufserlich verbürgt. Der Sänger ist, wie im Mythos (§ 94 ff.), in die Unter-

weltgestiegen, um Eurydike zu holen; diese letztere ist auf D dargestellt. Offenbar gehen auch diese Darstellungen alle auf eine Vorlage zurück, die ihrerseits aus zwei Vorbildern zusammengesetzt zu sein scheint. O. ist nämlich nach einer ansprechenden Vermutung, die zuletzt *Kuhnert, Arch. Jb.* 8, 1893, 108 begründet hat, von den Vasenmalern in eine nach attischer Vorlage aus dem Ende des 5. Jahrhunderts komponierte Darstellung von der Heraufholung des Kerberos eingesetzt worden.

Die übrigen auf O.' Hadesfahrt bezogenen, oft sehr seltsamen Vbb. sind alle mehr oder minder zw. Ich nenne zuerst die Vase *London 4 vase room* (F 116; abgeb. *Musée Blacas* T. 7; *Arch. Zeitg.* 1844 T. 14; *Wiener Vorlegebl.* E 6, 1). Hier hält O. (?) den Kerberos zurück, nach *Panofkas* (*Mus. Blac.* S. 24) Erklärung, damit er nicht zwei Neophyten beifst, oder er bietet ihnen seine Leier an, als das sicherste Mittel, das Tier zu beruhigen. An *Panofka* schliefsen sich mit ihrer Erklärung an *Welcker, Arch. Zeitg.* 1, 1843, 189 f.; zu *K. O. Müllers Arch.* 699 A. 4; *Gerhard, Arch. Zeitg.* 2, 1844 S. 226, *Guignaut mém. a-i. b. l.* 21, 1857². 104 ff., wogegen *K. O. Müller, Kl. Schr.* 2, 498 an Hippolytos, *Winkler* a. a. O. 77 an Adonis denkt. — Der auf dem Vb. St. Angelo 11 (Armentum; s. *Arch. Ztg.* 19, 1867, 221) links oben sitzende Kitharode ist von *Kekulé, Strenna festosa,* Rom 1867 S. 15, dessen Erklärung *Heydemann, Mus. naz.* S. 630 für abschliefsend erklärt, auf O. bezogen worden. Ist dies richtig, so gewinnen wir eine neue isolierte Weise unsern Sänger darzustellen, doch ist die Deutung nachträglich in Zweifel gezogen; *Winkler* a. a. O. S. 51 denkt an Apollon.

c. Bilder in Bronze geschnitten.

106) Unanfechtbare Darstellungen des O. giebt es auf Zeichnungen in Bronze nicht. Ein schöner griechischer Spiegel der Sammlung Tyszkiewicz (*Fröhner*, pl. 4) zeigt einen Sänger mit der Zither, umgeben von Tieren, einer Hindin, einem Panther, zwei Raben. *Fröhner* dachte an Apollon, wohl hauptsächlich, weil Darstellungen des O. unter den Tieren sonst in dieser Zeit nicht vorkommen. — Von dem bekanntlich sehr zweifelhaften 'O.' der ficoronischen Cista wird eine ziemlich genaue Replik *Arch. Anz.* 1861 S. 206 erwähnt; abgebildet bei *Gerhard, Etrusk. Sp.* 4, T. 354, vgl. ebd. S. 104 f. Die Beischrift ЭΦUV, die zur Deutung auf O. Anlafs gab, ist vielleicht gefälscht; vgl. auch *Jessen, Proll. in catal. Argon.* 29 A. 1. — Die Sage von O. und Eurydike scheint sich auf Bronzeeimern dargestellt zu finden; vgl. die sehr späte *secchia di bronzo* der Galeria Doria *mon. in.* 6 tav. 48; von *Brunn, Ann.* 32 (1860) S. 494 auf Achilleus bezogen; *Heydemann, Arch. Ztg.* n. F. 2, 1869, 87; *Knapp, Orpheusdarst.* 19, 1. O. ist im Chiton und der Chlamys mit Lanze und Schwertgehänge dargestellt, während Hermes die widerstrebende Eurydike vor den Thron des Pluton führt.

d) Mosaike.

Mosaike mit Darstellungen des O. unter den Tieren sind überaus häufig; vgl. *Luk. astrolog.* 10 *ἢν δέ κοτε Ὀρφέα ἴδῃς ἢ λίθοισιν ἢ χροιῇ μεμιμημένον, ἐν μέσῳ ἕζεται ἴκελος ἀείδοντι, μετὰ χερσὶν ἔχων τὴν λύρην. ἀμφὶ δέ μιν ζῶα μυρία ἕστηκεν, ἐν οἷς καὶ ἄνθρωπος καὶ ταῦρος καὶ λέων καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον.* Alle erhaltenen Exemplare gehören der Kaiserzeit und den westlichen Provinzen des Kaiserreichs an; das älteste ist wahrscheinlich A. Häufig ist die Anordnung derartig, dafs ein rundes oder polygonales Mittelbild (O. selbst spielend) von einer Anzahl kleinerer Bilder (je ein Tier darstellend) umgeben ist. — Vgl. über die Mosaikdarstellungen des O. im allgemeinen *Müller-Welcker, Hdb. d. Arch.* 413, 4 S. 699. Eine vollständige Liste wollte *Stephani, Compte rendu* 1881 S. 105 geben, der jedoch nur elf Exemplare aufzählt, von denen noch zwei identisch sind. Nachträge giebt *Knapp, Orpheusdarst.* S. 29 f. Auch die folgende Aufzählung wird aller Wahrscheinlichkeit nach nur einen kleinen Bruchteil der wirklich ausgegrabenen Denkmäler, die oft bald nach der Ausgrabung zerstört sein mögen, enthalten.

Italien.

A) Perugia, schwarzweifs. *Notiz. degli sc.* 1876 S. 181; 1877 S. 6 u. 309 pl. 11, nach *Guardabassi, Bull. d. I.* 1876, 234 noch der augusteischen Zeit angehörig. Von Tieren sind Rabe, Hindin, Schwan, Pferd, Büffel, Wildschwein, Hase, Damhirsch, Panther, Ziege u. s. w. dargestellt.

B) S. Marinella bei Civita vecchia. (*Bull. d. I.* 1840, 115). Mittelbild O., von kleineren Tieren (Eidechsen, Fröschen, Insekten) umgeben, Seitenbilder mit Stier; Löwe, Rhinoceros, Giraffe u. s. w.

C) Cagliari, jetzt in Turin, *Tarin, Mém. de l'acad. des sc. de Turin* 1803, 13 S. 53—59. Die Bruchstücke sah *Laborde* (s. *Descr. d'un pavé de mosaique . . . d'Italica* S. 26), als sie eben nach Turin geschafft waren. O. zwischen Bäumen. Die vier Seiten umgiebt, äufserlich nicht abgegrenzt, ein Streifen mit Tieren, darunter Stier, Löwe, Eber.

D) Palermo. *Förster, Bull. d. I.* 1870, 9 und *Arch. Ztg.* n. F. 2, 1869, 40. *Basile dell' antico edifizio della piazza Victoria* in Palermo 1874 T. 4 (mir nicht zugänglich). Nach *Aubé, Arch. des miss. scient. sér.* 2, 7 S. 36 f. etwa aus dem Jahre 150 n. Chr. stammend. O. ist jugendlich dargestellt, bekleidet mit einem kurzen Chiton, einem Mantel, mit der phrygischen Mütze und mit Schuhen; in der Linken hält er die Schildkrötenleier, in der Rechten ein übergrofses Plektron. Von Tieren sind zu erkennen: Lerche, Esel, Eichhörnchen, Papagei, Stier, Löwe, Schlange, Panther, Hirsch, Schildkröte, Eidechse, Fuchs, Kaninchen, Storch, Pfau, Antilope, Tiger, Straufs, Rabe. Dieser letztere apollinische Vogel fliegt gerade über dem Kopf des O. hin.

Afrika.

A) Cherchell. *Héron de Villefosse, Mém. de la soc. des antiqu. de France,* 5 *sér.* 4, 1883, S. 320 m. Abb.

B) Uthina, Villa der Laberii. *Mon. et mém.*

du musée Guimet 3, 1896, S. 218. Vgl. *v. Duhn, Arch. Anz.* 1896, 90. O., mit entkleidetem Oberkörper, spielt unter einem Baum, indem er den linken Fuſs auf einen Stein stützt. Pferd, Affe, Ziege, Schaf, Löwe, Stier, Papagei u. aa. Tiere.

C) Tanger. *Laurière, Bull. de la soc. des antiqu. de France* 5, 2, 1881, 97: *Elle représentait O. jouant de la lyre et entouré d'animaux, un cheval, un ours etc., les animaux n'étaient pas groupés formant un sujet de tableau, autour du dieu, mais disposés isolément dans les compartiments encadrés.* Vgl. *Héron de Villefosse, Bull. de la soc. des antiqu. de France* 5, 4, 1883, S. 319—322. Die Mosaik wurde zerstört.

D) Hadrumetum. Parodistische Msk., jetzt im Louvre: *Bull. des antiqu. afric.* 5, 1887 S. 380.

Vgl. noch *Bull. des antiqu. afric.* 1885, 213; *Rev. de l'Afrique française* 5, 1887, S. 394.

E) 'Aus Tunesien' im Besitz des Grafen d'Hérisson, zitiert bei *Héron de Villefosse* a. a. O. 1883 S. 319 ff.

Gallien.

A) St. Romain en Gall. *Comarmond, Déscr. des antiqu. de la ville de Lyon* 690, 4 nach *Stephani* a. a. O.

Ouvrage exécuté aux frais et par les soins de M. de Laborde T. 197, 1 '*superbe mosaique des Romains haut de 17 pied sur autant de largeur, découverte le 16 mai dans le baillage de Grandson entre Yvonand et Cheire, route de Payenne à Yverdon.* Stark zerstört schon, als sie *Goethe* am 21. Okt. 1799 (s. *Briefe an Frau v. Stein* 1, 262 f. der Ausg. von 1857) sah; abgebildet auch als Mosaik von Grandson bei *Millin, Mythol. Gal.* Taf. 107 S. 76. 423 der deutschen Ausgabe; *Bursian, Aventicum, Mitt. der Zürich. antiqu. Gesellsch.* 16, 1867—1870, T. 23. Vgl. auch *Wieseler, Gött. Gel. Nachr.* 1877, 657; *Knapp* a. a. O. 29.

B) Yverdon. *Rochat, Zürich. Mitt.* 14, 1861—1863, S. 75 zitiert folgende Beschreibung aus *Levade, Dictionn. géographique du canton de Vaude* Vevey 1824: *On découvrit aussi près d'Yverdon un beau pavé à la mosaique, mais il fut bientôt détruit par la négligence et la maladresse des ouvriers. Le sujet était comme celui d'Yvonand, Orphée entouré d'animaux. Le pavé était divisé en trois compartiments; dans l'un on voyait les quadrupèdes, dans l'autre les oiseaux et dans la troisième les poissons.*



14) Orpheus unter den Tieren, Mosaik aus Blanzy (nach *Fleury, antiqu. et mon. du départ. de l'Aisne* 2, 1878 S. 20).

B) C) Mehrere Exemplare in Vienne. *Stark, Stadtleben, Kunst u. Altert. in Frankr.* S. 572; s. auch *Rev. arch.* 1860[1], 128; *Congrès archéol. de France* 66. *sess. en* 1879. Par. 1880 S. 361.

D) Blanzy, jetzt in Laon. *Fleury, antiqu. et mon. du départ. de l'Aisne* 2, 1878, S. 20. S. unsere Abb. 14.

E) Brotonne, jetzt in Rouen, erwähnt bei *Fleury* a. a. O.

F) Lyon. *Waagen, Arch. Anz.* 14, 1856, 199* (vielleicht mit der Mosaik aus St. Romain en Gall. identisch?). Nach *Waagen* stellt sie 'in der Mitte den die Lyra spielenden O. vor und in 12 Feldern umher vierfüſsige Tiere und Vögel. Solcher Felder waren ursprünglich 50 vorhanden und der Umfang dieser Mosaik daher sehr bedeutend, doch hatten die übrigen zu fernerer Erhaltung zu sehr gelitten'.

G) Aix (*Arch. Anz.* ebd. 206*).

Schweiz.

A) Cheyres. *Tableaux de la Suisse ou voyage pittoresque par M. le baron de Zurlauben.*

Deutschland und Österreich.

A) Carnuntum, jetzt im Gräfl. Traunschen Schloſs zu Petronell. *Mitt. der K. K. Centralkommission zur Erforschung u. Erhaltung der Baudenkm.* 18, 1873, S. 26.

B) Rottweil, gef. 1834. *Röm. Altert. in der Umgegend von Rottweil, 2. Jahresber. des Rottw. arch. Vereins,* Stuttg. 1835, S. 12 ff.; m. Abb.; *Neue Mitt. d. arch. Vereins zu Rottweil* 1870 S. 26 ff. m. Abb.; *Jahreshefte des Württemb. Altertumsvereins* 4, 1847, T. 12 u. 13; *Beschreibung des Oberamts Rottweil* 1875 S. 223 ff.; vgl. das Titelbild; *Knapp, Correspondenzbl.* 1880 S. 33 f.

C. Rothenburg. *Arch. Anz.* 7, 1849, 11 u. 19.

England.

A) Insel Wight (3. Jahrh.). *De Rossi, Bull. d'archéol. christ.* 1887 S. 33 A. 7.

B) Hokkston. *Lysons reliqu. Brit.* 1, 1 pl. 30 nach *Steph., Compte rendu* 1881, 105; eine Mo-

saik aus Horkstown erwähnt *Welcker, Philostr.* 612.

C) Newton St. Loe bei Bath. *St. M. Scarth Aquae Solisor. Roman. Bath* 1869 pl. 47.

D) Withington. *Lysons reliqu. Brit.* 2, 1 pl. 30 nach *Stephani* a. a. O.

Vgl. das. auch 2, 26 und *De Rossi, Roma Sotterr.* 2, 356 A. 6. — *Laborde, Déscr. d'un pavé de mosaique d'Italica*, Paris 1802 S. 95 erwähnt Orpheusmosaiken aus Winterton in Lincolnshire und aus Littescot in Willshire.

II. Plastik.

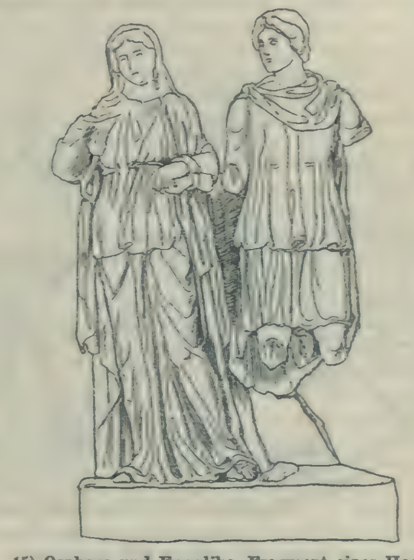
108) 1) Statuen, welche mit Sicherheit oder Wahrscheinlichkeit auf O. bezogen werden können, sind aus dem Altertum meines Wissens nicht erhalten, mindestens ist die Beziehung zweifelhaft, wie bei der Brzstat. der Eremitage bei *Stephani, Compte rendu* 1867 S. 152 und der Statuette des Brit. Museum (*Arch. Anz.* 1896, 144), die O. von Tieren umgeben darstellen soll. Dagegen ist durch antike Schriftsteller das Vorhandensein von Orpheusstatuen bezeugt. In Olympia befand sich nach *Paus.* 5, 26, 3 ein Standbild des O. mit Dionysos und Zeus, ein Weihgeschenk des Smikythos oder Mikythos, des bekannten Sklaven des rheginischen Tyrannen Anaxilaos (*Her.* 7, 170 f.; *Diod.* 11, 48 ff.). In dem Tempel der eleusinischen Demeter von Therai am Taygetos stand nach *Paus.* 3, 20, 5 ein angebliches pelasgisches Xoanon des O., das, wenn es wirklich O. darstellte, in Wahrheit kaum älter sein kann, als der Einflufs des jüngeren eleusinischen Kultes auf Lakonien, d. h. schwerlich älter als das 4. Jahrhundert: ein warnendes Beispiel, das Vorsicht gegenüber ähnlichen Angaben über älteste griechische Kunst anrät. Auf dem Helikon befand sich eine orphische Gruppe, die *Paus.* 9, 30, 4 so beschreibt: *Ὀρφεῖ δὲ τῷ Θρᾳκὶ πεποίηται μὲν παρεστῶσα αὐτῷ Τελετή, πεποίηται δὲ περὶ αὐτὸν λίθου τε καὶ χαλκοῦ θηρία ἀκούοντα ᾄδοντος.* Ebendort erwähnt *Kallistr. stat.* 7 eine eherne Orpheusstatue im Musenhain am Holmeios *παρὰ τὰς Μούσας*; auch hier war er von Tieren umgeben: *ἦν πᾶν μὲν τὸ ὀρνίθων γένος πρὸς τὴν ᾠδὴν ἐξιστάμενον, πάντες δὲ οἱ ὄρειοι θῆρες καὶ ὅσον ἐν θαλάττης μυχοῖς νέμεται, καὶ ἵππος ἐθέλγετο ἀντὶ χαλινοῦ τῷ μέλει κρατούμενος, καὶ βοῦς ἀφεὶς τὰς νομὰς τῆς λυρῳδίας ἤκουε, καὶ λεόντων ἡ ἄτεγκτος φύσις πρὸς τὴν ἁρμονίαν κατηυνάζετο* u. s. w. Eine ähnliche Gruppe war nach einer Inschr. (*Bull. corr. hell.* 2, 1878, 401) auf dem Haimos, nach *Pseudokallisth. v. Al.* 1, 24 (*Παραγίνεται οὖν εἰς τὴν Πιερίαν πόλιν τῆς Βεβρυκίας, ἔνθα ἦν ναὸς καὶ ἄγαλμα τοῦ Ὀρφέως καὶ αἱ Πιερίδες Μοῦσαι καὶ τὰ θηρία αὐτῶν περιεστῶτα τὰ ξόανα. Βλέποντος δὲ τοῦ Ἀλεξάνδρου εἰς τὸ ἄγαλμα τοῦ Ὀρφέως, ἵδρωσε τὸ ξόανον αὐτοῦ ὅλον. Τοῦ δὲ Ἀλεξάνδρου ζητοῦντος, τί τὸ σημεῖον τοῦτο, λέγει αὐτῷ Μελάμπους ὁ σημειολύτης* u. s. w.; vgl. *Iul. Valer. ed. Kübl.* p. 56. 57) bei dem pierischen Musentempel aufgestellt. *Stephani, Compte rendu* 1881 S. 101 hat diese letztere Angabe wegen *Arr. anab.* 1, 11, 2 *καὶ ἐν τούτῳ ἀγγέλλεται τὸ Ὀρφέως τοῦ Οἰάγρου τοῦ Θρᾳκὸς ἄγαλμα τὸ ἐν Πιερίδι ἱδρῶσαι συνεχῶς* für historisch gehalten; da jedoch weder bei *Arrian* noch bei *Plut. Alex.* 14 die Tiere erwähnt werden, so ist deren Vorhandensein, die bei einer Statue dieser Zeit befremden müfste, sehr zweifelhaft; s. auch *Noeldeke, Beitr. zur Kenntnis des Alexanderromans, Denkschr. W. A. W.* 16. Apr. 1890, 5; *Knapp, Orpheusdarst.* 23. Eine Gruppe O. unter den Tieren stand in Rom am Lacus Orphei, *Mart.* 10, 19, 6: *Illic* (am *trames Suburae*) *Orphea protinus videbis | udi vertice lubricum theatri | mirantesque feras avemque regis, raptum quae Phryga pertulit Tonanti.* Der Lacus Orphei war demnach ein theaterförmiges Halbrund mit Stufen; auf der Höhe stand O., umgeben von wilden Tieren und Vögeln; s. *Knapp, Orpheusdarst.* 23. Die heutigen Kirchen Sta. Agata und Sta. Lucia in Orfea und S. Martino in Orfea haben den alten N. bewahrt.

109) 2) Reliefs. Das schönste und berühmteste Orpheusdenkmal ist das viel umstrittene attische Relief, das den Sänger mit Eurydike und Hermes Psychopompos darstellt; vgl. u. a. *Zoega bassiril.* 1, 42 S. 193 bis 200; *O. Jahn, Arch. Zeitg. (Denkm. u. Forsch.)* 1853, S. 83 f. *Bloch, Griech. Wandschm.* 1895, 1—15. Von den drei vollständigsten Exemplaren (vereinigt in den *Wiener Vorlegebl.* 4 T. 12, 1 a b c) hat das Neapler noch am ersten Anspruch, als Originalarbeit zu gelten (*Kekulé, Bonner Kunstm.* 41; s. aber dagegen *Pallat, Arch. Jb.* 9, 1894, S. 20), wogegen das von Villa Albani (Bd. 1 Sp. 1422; 2407) und das noch schlechtere Bruchstück vom Palatin (*Matz-Duhn* 3, 3730; *Conze, Arch. Ztg.* 39, 1881, 62) zweifellos Kopien sind. Die Inschriften auf dem Exemplar der Villa Albani (Amphion, Antiopa, Zethos) sind, wie schon *Zoega* erkannte, sicher gefälscht und daher die Bemerkungen von *Braun, Zwölf Basreliefs* Bl. 5 gegenstandslos; aber auch gegen die Echtheit der Beischriften des Neapler Exemplars äufsern *O. Jahn, Arch. Zeitg.* 11 (*Denkmäler u. Forsch.* 5) 1853, 84 A. 54, *Friederichs, Bausteine* 177, *Michaelis, Arch. Ztg. n. F.* 4, 1871, 150, 62 u. a. Bedenken, die freilich von *Kekulé, Kunstm. in Bonn*, S. 40 und besonders von *Furtwängler, Berl. phil. Wochenschr.* 16, 1896, 657 scharf zurückgewiesen werden, während *Michaelis, Röm. Mitt.* 8, 1893, 204 A. 1 (vgl. *v. Wilamowitz-Möllendorff, Anal. Eurip.* 169 A. 10) für möglich hält, dafs die Inschrift schon im Altertum selbst nachträglich hinzugefügt wurde. Jedenfalls kann die Beziehung des Reliefs auf den Orpheusmythos als sicher angenommen werden; die Vermutung von *Ravaisson, Mém. de l'acad. des inscr. et belles lettres* 34, 2, 1895, S. 325—337, dafs das Relief den Hermes darstellt, wie er auf Leuke die Aphrodite dem Achilleus als Genossin zuführt, würde, wenn sie überhaupt der Widerlegung bedürfte, durch die von *Pick, Arch. Jb.* 13, 1898, 135 ff. veröffentlichte schon wegen ihrer Prägstätte Hadrianopolis auf O. zu beziehende Mzz. (Sp. 1202, 31) als falsch erwiesen werden, welche ein unserem Relief sehr ähnliches

Schema zeigt. Aber auch *Pervanoglus* (*Arch. Zeitg.* N. F. 1, 1868, 73 f., *Familienmahl* S. 67) Ansicht, dafs das Relief ein Grabschmuck sei, der nach der Sitte vieler attischer Grabstelen der besten Zeit eine Scene aus dem gewöhnlichen Leben, den Abschied einer sterbenden Frau von ihrem Gatten, darstelle, scheitert an der deutlichen Charakteristik des O.; wir können die Vermutung hier umsomehr übergehen, da sie jedenfalls nur in der von *Milchhöfer* (s. u.) vorgeschlagenen Modifikation für die Erklärung in Betracht kommen könnte. — Als sehr wahrscheinlich darf ferner angenommen werden, dafs das Relief unter dem Einflufs der Parthenonskulpturen etwa zur Zeit des archidamischen Kriegs entstanden ist; dagegen hat über die Bestimmung des Denkmals und den in ihm dargestellten mythischen Zug fast jeder Forscher seine eigene Meinung. Natürlich können hier nur die wichtigsten Vermutungen über diese beiden Fragen, deren erste mit der zweiten untrennbar zusammenhängt und deshalb ebenfalls für die Mythologie von hoher Bedeutung ist, kurz besprochen werden. Die neueste Vermutung von *Bloch* (*Griech. Wandschmuck* S. 51 ff.), dafs das Relief als korrespondierendes Seitenstück zu dem von ihm auf Philoktet gedeuteten Peirithoosrelief die Wand eines öffentlichen Gebäudes geschmückt habe, beruht auf teils irrigen, teils nicht zu beweisenden Voraussetzungen und wird daher von *Furtwängler, Berl. ph. Wschr.* 16, 1896, 659 mit Recht zurückgewiesen. Eher könnte man mit *v. Wilamowitz-Möllendorff, Anal. Eur.* 170 einen gewissen Gedankengegensatz zwischen dem Theseus- und Orpheusmythos in den Reliefs ausgedrückt finden: dort gelingt es der besonnenen Liebe gegen alle Hoffnung den Freund zu erretten, hier wird durch liebevolle Unbesonnenheit die schon gerettete Gattin wieder verloren. Stände die Zusammengehörigkeit der beiden stilistisch nahe verwandten Kunstwerke fest, so würde diese Auffassung ernstlich in Frage kommen, obwohl der Gegensatz mehr im Mythos liegt, als in den Kunstwerken zum Ausdruck kommt; da diese Zusammengehörigkeit aber nur vermutet wird, so ist die Grundlage der Kombination allzu unsicher. Gewöhnlich nimmt man jetzt mit *Reisch, Weihgesch.* 132—138 an, dafs das Relief wie das Peliaden- und Peirithoosrelief das Weihgeschenk eines siegreichen Choregen war; vgl. *Furtwängler* a. a. O. und *50. Berl. Winckelmannprogr.* 163; *Michaelis, Röm. Mitt.* 8, 1893, 208; *Collignon, hist. de la sc. gr.* 2, 142. Diese Vermutung ist zwar an sich möglich, aber doch deshalb unwahrscheinlich, weil die Annahme einer den Eurydikemythos behandelnden Tragödie der äufseren Beglaubigung entbehrt (Sp. 1159, 34). Wir werden somit auf die zunächst liegende und früh aufgestellte Vermutung, dafs das Orpheusrelief ursprünglich als Grabschmuck diente, zurückgeführt; dies ist mit Wärme z. B. von *E. Curtius, Arch. Ztg.* 27, 1869 S. 16, *P. Gardner sculpt. tombs* 181 verteidigt worden. Gegen den sich aufdrängenden Einwand, dafs der Verlust der Eurydike ein unpassendes Motiv für ein Grabdenkmal sei, hebt *Curtius* hervor, dafs eine ältere Version (s. o. § 94) vielmehr von der glücklichen Rückführung der Eurydike erzählt zu haben scheine; er deutet demnach die Situation des Reliefs in der Weise, dafs O. durch die Leier, die er nach dem Spiel hat heruntersinken lassen, die auf dem Todesweg begriffene Gattin zurückgewonnen habe, die sich nun umdreht und gleichsam als Neuvermählte in bräutlicher Scham den Schleier emporzieht. Ähnlich urteilte früher *Michaelis, Arch. Ztg.* 4, 1871, 151, der hervorhob, dafs das mythologische Paar Stellvertreter der wirklich Verstorbenen war; von Neueren zweifelnd, wie es scheint, *Knapp, Orpheusdarst.* 17 A. 3, und *Sittl, Gebärden d. Griech. u. Röm.* 281, welcher behauptet, es müsse das Wiedersehn der geliebten Gattin dargestellt sein, da Hermes sich nicht zum Gehen wende. Eurydike ist nach *Sittl* ungeduldig ihrem Führer vorausgeeilt und hat O. bei der Schulter berührt, nicht an der Hand, weil er mit dieser ihren Schleier zurückschlägt, um das teure Antlitz wiederzusehen. Mit Recht betont dagegen *Deneken, Berl. phil. Wschr.* 12, 1892, 372, dafs das Zurückschlagen des Schleiers eine andere Handbewegung erfordern würde, und dafs Hermes die Eurydike ἐπὶ καρπῷ fafst, um sie abermals hinabzuführen. Dem Künstler ist es mit einer nur den Meistern der besten Zeit eigenen Kunst, die sehr schön von *Braun, Ruinen u. Mus. Roms* 650 dargelegt, dagegen von vielen Neueren nicht ganz verstanden ist, gelungen, eine Reihe bedeutsamer, zusammen die ganze Sage veranschaulichender Handlungen in einem Momente zusammenzufassen. Orpheus und ihm folgend Eurydike sind in der Richtung auf den Beschauer bis an den Hadesausgang gelangt; in unachtsamer Bewegung (s. *Collignon, hist. de la sc.* 2, 142) hat sich Orpheus gegen Eurydike umgewandt. Sofort hat Hermes, der hinter Eurydike hergeschritten ist, deren Hand ergriffen; ein leiser Schmerz spricht sich in den Zügen des kalten Totenführers aus. Schon ist den beiden Gatten zum Bewufstsein gekommen, dafs sie sich wieder trennen müssen. Der Künstler läfst sie nur unendliche Sehnsucht zu einander empfinden; die Handbewegung beider ist wie *Zoega, bassirilievi* 1, 197 u. *Friederichs, Bausteine* 177 A. schön ausführen, eine letzte Zärtlichkeit. Die durch den ersten Anblick empfohlene Deutung von *O. Jahn, Arch. Ztg.* 11, 1853, 84, dafs zwar Eurydike sich nicht von dem Anblick des kaum wiedergewonnenen Gatten trennen könne, O. aber, seines Fehlers eingedenk, in schmerzlicher Resignation den Abschied herbeizuführen suche, ist gesucht und bestätigt sich auch vor dem Denkmal nicht. Es ist demnach kein anderer als der gewöhnliche Orpheusmythos dargestellt. Nun erscheint es freilich zunächst befremdlich, dafs grade dieser traurige, die Hoffnung auf das Wiedersehen nach dem Tode herabstimmende Mythos als Sepulkraldarstellung verwendet worden ist. Ein Bedenken solcher Art mag *Milchhöfer, Ath. Mitt.* 5, 1880, 182 zu der Annahme ge-

führt haben, dafs die ursprüngliche Genrescene einer attischen Grabstele nachträglich durch Hinzufügung der Leier und des thrakischen Kostüms auf den Orpheusmythos umgedeutet sei; ähnlich soll die Darstellung der Alkestissage und die von Theseus und Peirithoos im Hades entstanden sein. Indessen entspricht doch die Darstellung so vollständig dem Mythos und würde aufserdem als Scene aus dem täglichen Leben so isoliert stehen, dafs auch diese Erklärung nicht grofse Wahrscheinlichkeit für sich hat. Es bleiben demnach, da wir uns nicht (mit *Maafs, Orph.* 241 A. 67) mit der allgemeinen Beziehung zwischen dem Orpheusmythos und dem Gedanken an Tod und Jenseits begnügen dürfen, nur noch zwei Wege, um das Relief als Grabdenkmal zu erklären. Erstens könnte der Besteller — was an andern Sepulkraldarstellungen Analogieen hat — diesen Mythos als Ausdruck der treuesten, selbst vor den Schrecknissen des Hades nicht zurückschreckenden Gattenliebe gewählt haben. Aber in diesem Falle wäre nicht zu erklären, warum er dann statt des Eindringens in die Unterwelt vielmehr das Austreten aus ihr darstellen liefs. Alles drängt vielmehr zu der zweiten, jetzt allein noch übrigen Erklärung hin. Das Relief ist ein Grabdenkmal, bestimmt, an dem ergreifendsten mythischen Beispiel den tiefsten Schmerz trauernder Gattenliebe darzustellen. Schmerz ist, wie wir sahen, die einzige die Gatten erfüllende Gemütsbewegung; freilich kommt er weniger in dem Gesichtsausdruck als in der ganzen Stellung der Gestalten zum Ausdruck. Was könnte auch ergreifender sein als dieser Schmerz des Orpheus, der alle Fährlichkeiten der Höllenfahrt durchgekostet hat und nun durch eigene Schuld sich der heifs Geliebten beraubt sieht, was rührender als der Kummer Eurydikes, die, schon am Eingang zur Oberwelt, schon der Wiedervereinigung mit dem Geliebten gewifs, in den Hades zurückgestofsen wird? Erst bei dieser Auffassung erscheint die ganze Schönheit des Kunstwerks; nachdem das Auge die edle Form genossen, drängen sich dem Geiste sinnvolle, bedeutsame Beziehungen auf. — Dafs ein Werk wie unser Relief die Produktion eines glücklichen Fabrikarbeiters sei, ist schwer zu glauben. *John Pickard, Americ. Journ. of archaeol.* 2, 2, 1898, 169—172 meint freilich, die schon von *Wolters, Gipsabg.* S. 399 zu nr. 1198 betonte Abhängigkeit des Reliefs von den Parthenonskulpturen sei so grofs, dafs sie einem wahrhaften Künstler nicht zugetraut werden könne; aber dies Urteil scheint durch moderne Begriffe von den Anforderungen an die Originalität beeinflufst, und ist selbst von diesem Standpunkt aus nicht richtig. Wohl besteht eine gewisse Übereinstimmung, die keinen Zweifel darüber läfst, in welchen Kreisen wir den Künstler des Reliefs zu suchen haben; in keinem Zuge aber verrät sich dieser als geistloser Nachahmer. So scheint auch *Furtwängler, Meisterw.* 120 zu urteilen, der seinerseits auf stilistische Ähnlichkeiten zwischen dem Relief

und dem von ihm mit dem Hephaistos des Alkamenes in Verbindung gebrachten Kasseler Torso aufmerksam macht und daher unser Werk in den Kreis des Alkamenes rückt. Vielleicht trifft dies das Richtige; aber mehrere Glieder der Beweiskette sind noch so zweifelhaft, dafs wir die wichtige Frage nach dem Urheber unseres Werkes vorläufig mit einem Non liquet beantworten müssen. — Trotz der zahlreichen antiken Nachbildungen hat das Relief auf die folgende Kunst fast gar keinen Einflufs ausgeübt: nur in dem Bruchstück eines Hochreliefs aus Marmor (*Benndorf-Schoene, Lateran. Mus.* 484* T. 13, 3 (s. Abb. 15) kann man, namentlich in der Gestalt des Orpheus selbst, eine leichte Nachwirkung des herrlichen attischen Kunstwerks gewahren. Aufserdem giebt es eine Reliefdarstellung des O. vor Hades in der Unterwelt, die *Labus, Museo di Mantova* 1 p. 12 so beschreibt: *Orfeo vestito d'*



15) Orpheus und Eurydike, Fragment eines Hochreliefs (bei *Benndorf-Schoene, Lateran Mus.* Taf. XIII, 3).

una specie di peplo con pedo pastorale o vincastro senza lira; pare che dica la famosa preghiera a Plutone e Proserpina assisi in soglio. Ein schlechtes Basrelief aus El Amruni (*Héron de Villefosse, Compte rendu de l'ac. des inscr. et b. l.* 1894, 478; *Ph. Berger, rev. arch.* 3, 26, 1895[1], 78 m. Abb.) zeigt uns O. in der R. die Leier, in der L. das Plektron, vor ihm her schreitet nach r. hin die verhüllte Eurydike auf das offene Hadesthor zu, jenseits dessen man, auf der rechten Seite des Reliefs, Kerberos, Charon in der Barke und darüber drei Büfser, den den Stein rollenden Sisyphos, Ixion auf dem Rade und Tantalos bis zum Hals im Wasser stehend, erblickt. Es ist hier nicht der Aufstieg, sondern der Abstieg in den Hades dargestellt; Orpheus folgt unmittelbar der gestorbenen Gattin. — Im Hades stellt den O. nach der Deutung *Winckelmann's (Mon. ined.* 1, 63, Abb. Taf. 20; vgl. *Zoega bassiril.*

di Roma 1, 197) ein Relief dar. O. singt, zu seinen Füfsen ein Tier, das *Winckelmann* trotz seines langen tigerartigen Schwanzes für Kerberos hält. Vor O. stehen zwei weibliche Gestalten, die eine mit einer Urne, die andere mit einer Schale: nach *Winckelmann* Danaiden. — Von Darstellungen der Hadesfahrt ist nur noch das sehr zerstörte untere Relief des Prangers von Pettau (s. u.) zu erwähnen.

110) Viel häufiger haben die Reliefs O. auf der Oberwelt singend dargestellt. Sehen wir von zwei nicht ganz sicheren Darstellungen des Todes des O. ab, von denen die eine, das in *Shelstrates Virgilausgabe* 2, 1750, T. 18 abgebildete, auch von *O. Müller, Archäol.* § 413, 4 erwähnte, jetzt in Verona (*Museo Veron.* 227), zu *Shelstrates* Zeit 'im Besitz des Königs von Sardinien' befindliche Marmorrelief möglicherweise mit *O. Jahn, Pentheus u. Maen.* 1841 S. 19 und *Welcker* auf Pentheus



16) Orpheus unter den Tieren, Relief (nach *Venuti, Mon. Mathaeiana* 3, 1778. 37, 2).

zu beziehen ist (vgl. auch die Beschreibung eines Basreliefs der *Galerie Justinienne* bei *Laborde, Déscr. d'un pavé de mosaique d'Italica.* Par. 1802, S. 95: *Orphée déchiré par les Bacchantes*), während auf der andern, dem Bronzehenkel eines Gefäfses aus Chiusi, *Helbig, Bull. dell' inst.* 36, 1864, 265 den schlafenden O. von einer Frau ermordet dargestellt erkennt, so stellen alle noch nicht erwähnten Orpheusreliefs den Sänger in der Ausübung seiner Kunst dar. Die älteren Bildhauer geben ihm verschiedene göttliche oder menschliche Zuhörer. O., Musen und Nymphen waren auf den Metopen des Apollontempels von Phigaleia dargestellt; s. *Sauer, Ber. d. sächs. Ges. der Wissensch.* 1895, S. 228, *Berl. phil. Wschr.* 16, 1896, 478. Auf einer Metope des delphischen Schatzhauses der Sikyonier (*Homolle, Bull. de corr. Hell.* 20, 1896, 665) erscheint O. (*ΟΡΦΑΣ*; über die Form s. Sp. 1062, 29) musizierend unter den Argonauten. Auf dem Relief von Ince Blundell Hall (*Michaelis, Ancient marbles in Great Britain* 394 f.; vgl. *Arch. Ztg.* 35, 1877, T. 12, wo *Mich.* S. 124—127 ff. die Beziehung auf O. nicht mit Recht bestreitet; vgl. o. Sp. 1111, 3; *Dilthey, Ann. d. I.* 1867, 177; *Knapp, Orpheusdarst.* S. 13 ff.) erscheint O. umgeben von Satyrn. — Aber die weitaus meisten Reliefs stellen den Sänger unter den Tieren dar; unter den späteren überwiegt diese Darstellung ebenso wie in den übrigen Kunstgattungen. Das verhältnismäfsig schönste dieser meist wertlosen Reliefs ist das von *Venuti, Monumenta Matthaeiana* 3, 1778, 37, 2 herausgegebene (s. uns. Abb. 16); sonst sind veröffentlicht ein Relief aus Pettau (*Montfaucon, Antiqu. expl. suppl.* 1, pl. 84, *v. Muchar, Gesch. d. Herzogt. Steiermark* 1844, 1, T. 9, *Conze, Röm. Bildw. einheim. Fundorts in Österr.* 2, T. 5, S. 7 (*Denkschr. d. Wiener Ak. d. Wiss.* 1875); ein Relief aus St. Martin am Bachern (*v. Muchar, Gesch. Steierm.* 1, 7 Nr. 15); ferner eine Reihe Sepulkraldarstellungen, darunter ein schlechtes Sarkophagrelief aus El Amruni (*Héron de Villefosse c. r. de l'académie des inscr. et belles lettres* 1894 S. 478 ff. und *Ph. Berger, Rev. arch.* 3, 26, 1895, 77), das O. am Fufs eines Baumes singend darstellt, während (r.) ein Löwe und (l.) eine Löwin mit offenem Maule, hinter dem ersteren ein Eber, darüber ein Bär und ein fliegender Vogel, in der Ecke ein kauernder Affe mit Thränen in den Augen, über der Löwin, also l. ein Wolf (Hund, Schakal?) und ein befiederter Greif zu sehen sind. Endlich ist schon hier das eigenartige Relief aus Aigina (*Bull. d. I.* 32, 1860 S. 57; *Arch. Anz.* 1860, S. 51, *Strzygowski, Röm. Quartalschr.* 4, 1890, 104 ff. Abb. Taf. 6), jetzt im athen. Zentralmuseum, zu nennen, weil die zuletzt von *Strzygowski* (s. dageg. *Dieterich, Nekyia* 230 A. 1) angeführten Gründe nicht ausreichen, den behaupteten christlichen Ursprung, der immerhin möglich ist, zu erweisen. Um den Jüngling sind nach *Strzygowski* im Bogen die verschiedensten Tiere gruppiert: r. neben dessen l. Knie eine Giraffe und, die Ecke bildend, ein Löwe, darüber zwei Hunde, ein Bär, ein Greif, ein Pfau, alle wie auf den Harfner zueilend. Auf dem Instrument sitzen ein Affe und eine Eule. Neben dem r. Bein steht eine Gazelle und ein Dickhäuter mit breitem Rüssel, darüber zwei Hunde oder Wölfe, ein Löwe, eine Sphinx, ein zweiter Pfau und ein Hase. Als Krönung des Kreises von Tieren sitzt auf der phrygischen Mütze der römisch-byzantinische Reichsadler mit ausgespannten Flügeln, hinter welchem ein dem ganzen als Träger dienender Baumstamm hervorragt. — Von sonstigen Sepulkralreliefs vgl. *Sammlung von*

B. Hertz, S. 153, nr. 45 des Katalogs von 1851 (mir nicht zugänglich); *Matz-Duhn* a. a. O. 2906 (Sarkophag aus via delle Muratte); endlich das von *Conze* a. a. O. besprochene Grabrelief, das O. in einer Aedicula darstellt. —

111) 3) Orpheus unter den Tieren ist ein beliebter Gegenstand auch für das im Relief arbeitende Kunsthandwerk gewesen; vgl. die getriebene Bronzeplatte von *Belleroy*, Depart. Meuse, jetzt in Verdun (s. *Pilloy, Anciens lieux de sépult. dans l'Aisne* 1, 1886 S. 244, *Liénard, Archéol. de la Meuse* 2, 1884 pl. 31, 9, S. 122) und die Lampe bei *Perrot, Catac. de Rome* (Paris 1851) 4, 17. 1, die hier zu erwähnen ist, weil nach *de Rossi, Roma Sotterr.* 1, 356 weder christlicher Ursprung noch Herkunft aus den Katakomben feststeht. Dazu kommt eine große Anzahl geschnittener Steine (vgl. *Gronov, Thes. vol. 1, Orph.*), deren Echtheit freilich oft sehr zweifelhaft ist. Die schönste dieser Darstellungen ist ein sehr gut erhaltener dreifarbiger Onyx (bei *Montfaucon, Ant. expliquée I Suppl.* T. 84, 2, *Caylus, Rec. d'antiqu.* 4, pl. 48 S. 138; weit bessere Abb. bei *Steph., Compte rendu* 1881, T. 5, 13), welcher nach *Stephani* S. 98 oben l. einen Hund, darunter einen Vogel, dann, nach unten folgend, Reh, Pferd, Stier, ein nicht näher zu bestimmendes gelagertes Tier und einen in der braunen Schicht ausgeführten Löwen zeigt; über den langbeinigen Vogel (Reiher?) oben vor O. s. *Stephani, Compte rendu* 1865, S. 135. Der Sardonyx zeigt in der Komposition offenbare Ähnlichkeiten mit Kaisermedaillen von Alexandreia (s. u.) und mit dem Relief bei *Venuti* o. Fig. 16, s. *Stephani, Compte rendu* 1881, 109. — Eine zerstörte Darstellung beschreibt *L. Müller, Musée Thorwaldsen* 3, 2, 1847, S. 105, nr. 862 so: *de la figure d'Orfée il ne reste que la main qui tient la lyre, des animaux un aigle sur un rocher, un renard, un belier couché et un bouc.* Über sonstige Gemmen dieses Typus vgl. *Tassie-Raspe, Descript. catal.* 1 (1791), 8611—8621, *Lippert, Daktyl.* 2, 17, nr. 55—57 (55 ist nach *Stephani c. r.* 1877, 139 unecht); *Winckelmann, Pierres de Stosch* ed. 1760, III, 1, S. 321, nr. 43; *Caylus, Rec. d'antiqu.* 3, pl. 13, S. 51. *Tölken, Erklär. Verzeichnis d. ant. vert. geschn. Steine* S. 272, nr. 153—159; ein Karneol ist bei *Piper, Üb. ein. Denkm. der Kgl. Museen zu Berlin* Fig. 4 abgebildet, er zeigt Hirsch, Schlange, Löwe, Ziege, Adler u. aa. Tiere; *Stephani, Compte rendu* 1877, S. 268 A. 4; 1881, S. 98 ff. Einige dieser Gemmen werden — jedoch meist ohne genügenden Grund — für christlich gehalten; vgl. z. B. *Münter, Sinnbild. u. Kunstvorst. der alten Chr.* 1, S. 89.; *Raoul Rochette, Trois Mém. sur les antiqu. Chrét.* 1 (1836), S. 27; *Mamachi, Origines et antiquit. Christ.*[2] (1846), 56 A. 2 (*In museo Victoris servatur gemma in coemeteriis Christianorum inventa, cui est impressa Orphei imago*); *Piper, Über einige Denkm. des Kgl. Mus. zu Berlin*, S. 13; *Mythol. und Symb. d. christl. Kunst* 1 (1847), S. 123. — Die Münzkunst hat sich verhältnismäßig nur wenig mit O. beschäftigt. Unter Antoninus Pius und M. Aurel sind in Alexandreia Medaillen geschlagen, die O. unter den Tieren zeigen: vgl. *Gronov, Thesaur. Graec. antiqu.* 1697, Taf. Fff (dort fälschlich, wie auch später öfters wegen des Δ auf Δῆλος bezogen); *Eckhel, Doctr. num.* 4, 68; *Head h. n.* 719. Auf a) der Medaille des Pius, abgebildet auch bei *Münter, Sinnbilder u. Kunstvorst.* 1, T. 3, 65 ist nach *Zoega, Numi Aegypt. imper.* 181, nr. 159 (vgl. T. 11) O. dargestellt, wie er *stolatus sedens citharam pulsat; circumstat animantium multitudo, in quibus simia, felis, accipiter, leo, canis, equus, cervus, ursus, serpentes etc.* — b) Über die Denkmünze M. Aurels s. *Morell, Specim. univers. rei numm. antiqu.* Leipz. 1695, pl. 11; *Mionnet, Déscr. des méd. Suppl.* 9 zu S. 24, Fig. 3; vgl. die Beschreibung 6, 298, nr. 2045; *Head h. n.* 719. Beide Medaillen ähneln, wie bereits bemerkt, der Darstellung eines schönen Sardonyx. Die Vermutung scheint nicht zu kühn, daſs die Kulte oder Legenden, auf die diese späten Mzz. Bezug nehmen, schon von den makedonischen Gründern Alexandreias, die bekanntlich den heimischen Dionysoskult in die neue Stadt verpflanzten, mit herübergebracht sind. Außerdem sind wahrscheinlich mit Recht drei Kaisermünzen aus Gemeinden des Hebrosthales von *Pick, Arch. Jb.* 13, 1898, 135—140 auf O. bezogen worden: nämlich c) Philippopel: O. unter den Tieren; d) Philippopel: O. allein; e) Traianopolis: wie c; f) Hadrianopolis: O., Eurydike u. Hermes, ähnlich dem attischen Relief.

Hiermit sind wir bereits zu den weit selteneren Darstellungen der späteren Kleinkunst gekommen, die O. in anderen Situationen als unter den Tieren darstellen. Einige geschnittene Steine dieser Art sind in den bereits genannten Serien enthalten; nachzutragen ist ein zuerst von *Leonardus Augustinus*, z. B. in der Gronovschen Übersetzung *Gemmae antiquae* (Amsterdam 2, 1685, T. 8), dann in *Gronovs Thesaur. Gr. ant.* 1697 zu Fff; von *Montfaucon* (*antiqu. expliquée* 1, 2, Paris 1719) T. 223 nach *Maffei* herausgegebener Cameo, (O. mit der Zither den Kerberos bezaubernd), über dessen Herkunft, gegenwärtiges Befinden und Echtheit ich nichts in Erfahrung bringen kann.

Anhang: Altchristliche Orpheusdarstellungen.

Auch die Christen haben in ihrer sepulkralen und auch in ihrer sonstigen Kunst den heidnischen Gesangsheros dargestellt. Ist die Anzahl dieser Darstellungen, über welche in neuerer Zeit bes. *Alfr. Heuſsner, Die altchristlichen Orpheusdarstellungen, Leipz. Diss.* 1893 (vgl. dazu *Knapp, Orpheusdarst.* 31 ff.) gehandelt hat, auch nicht so groſs, wie Frühere und noch *Dieterich, De hymnis Orph.* 54 (*in coemeteriis enim qua forma Christum lubentius ornabant, quam Orphei omnia carminibus permulcentis?*) annahmen, so bleiben doch einige sichere Katakombengemälde, einige Sarkophage und ein Erzeugnis des Kunsthandwerks übrig, die, sicher christlichen Ursprungs, ohne Frage O. darstellen. Alle diese Werke scheinen der älteren Zeit der altchristlichen Kunst (2.—4. Jh.) anzugehören;

sie sondern sich ihrem Inhalt nach in zwei Klassen, von denen die erste sich nahe an die heidnischen Darstellungen des O. unter den Tieren anschliefst, während die zweite, dem Typus des guten Hirten angenähert, neben den singenden O. nur ein oder auch mehrere Schafe stellt; vgl. *Rossi, Bull. d'arch. christ.* 4, 5, 1887, S. 29 ff. Von den

a) Wandgemälden

gehören zu der ersteren Gattung

A. Deckengemälde aus S. Domitilla: *Bottari scult. e pitt. sagre*, Rom 1746, 2, 63; *Roller, Catac. de Rome* 1, 36, 3, der es S. 246 in die Mitte des 3. Jhs. setzt.

B. Rückwand eines Arcosoliums in S. Domitilla: *Gronov, Thes. antiqu. Gr.* 1697 zu Fff; *Bottari, Scult. e pitt. sagre* 2, 71; *Roller, Catac. de Rome* 1, 36, 2 (s. uns. Abb. 17).

Zur zweiten Klasse gehört:

C. Wb. aus der Priscillakatak., an der via Salaria nova ausgegr. 1887: *de Rossi, Bull. arch. christ.* 4, 5, 1887, S. 29 ff. T. 6, der das Wb. dem 4. Jahrh. zuschreibt; vgl. die Beschreibung bei *Wilpert, Röm. Quartalschr.* 2, 1888, 91: 'der Bogen des Arkosols, das der Thür gegenüberliegt, bietet die seltene Darstellung des Sängers O., die bisher nur ein Privilegium der Coemeterien der appischen und ardeatinischen Strafsen war. Der Sänger ist mit Sandalen, einer langen gegürteten Tunika und darüber mit der Chlamys bekleidet, die auf der rechten Achsel zugeknöpft ist; er sitzt in einem Garten voll Bäumen und Blumen, hält in der L. die Lyra, in der R. das Plektrum; der Kopf ist zerstört. Rechts von ihm ruht ein Widder, links der treue Wachthund mit einem Halsband; dahinter steht ein Schaf, daneben ruht ein Kind (?), und auf den Bäumen sitzen allerlei bunte Vögel: alles lauscht dem bezaubernden Saitenspiel'.

D. Deckengemälde aus S. Callisto (*Cat. di S. Cecilia e dei papi*): *Rossi, Roma sotterranea* 2, 18, 2 S. 355; *Garrucci, Stor. dell' arte Christ.* 2, 1873, T. 4; *Roller, Catac. de Rome* 1, 36, 1; *Münter, Sinnbild. u. Kunstvorst.* 1, Taf. 3, 64; *Raoul Rochette, Prem. mém. sur les antiqu. chrét.* (*Mém. de l'ac. des inscr. et b. l.* 13, 1836, S. 27 ff.); *V. Schultze, Arch. der altchrist. Kunst*, Titelvign. u. S. 178.

b) Die Reliefs

gehören, soweit sie sicher christlichen Ursprungs sind, sämtlich der zweiten Klasse an:

E. Sarkophag aus Ostia, jetzt im Lateran: *Visconti, Dichiarazione d 'un sarc. di Ostia. Diss. della pontif. acc. Rom. di archeol.* 15, 1864, 161—171; *Garrucci, Stor. dell' arte Christ.* 5, pl. 307, 3, S. 18; *Roller, Catac.* 2, 55, 1. O. sitzt mit phrygischer Mütze, sonst aber römisch, mit Tunica und Pallium, bekleidet unter einem lorbeerähnlichen Baum, auf dem ein Vogel, nach *Garrucci* a. a. O. ein Symbol des leichtfertigen Lebens, Platz genommen hat. O. berührt mit dem Plektron in der R. die Saiten, zu seinen Füfsen ein zahmer Bock, dem Gesange lauschend.



17) Orpheus unter den Tieren, Rückwand eines Arcosoliums in S. Domitilla (nach *Bottari, Scult. e pitt. sagre* 2, 71).

F. Mittelstück eines Sarkophags von Porto Torres: *Bull. arch. Sardo* 3, 1857, 179, T. G. 2; *Garrucci, Storia d' arte Christiana* T. 307, 4. Die Zweifel gegen den christlichen Ursprung (*Kraus, Realencykl. des christl. Altert.* 2, 563) sind bei der nahen Verwandtschaft zwischen E und F nicht begründet.

G. Relief von Cacarens: *Le Blant, Compte rendu de l'ac. des inscr. et b. l.* 4, 22, 1894, S. 119 ff.

Von nicht sepulkralen Erzeugnissen der christlichen Kleinkunst seien erwähnt:

H. die Pyxis von Brioude: *Arch. Anz.* 1860, S. 51*; *Bull. d. I.* 1860, 57; *Rohault de Fleury, La messe* 1887, 5, pl. 364; vgl. S. 68.

I. Siegelring des Museums von Spalato: *Bulič, Bull. arch. Dalmat.* Jan. 1887, 11, 291.

Es ist natürlich unmöglich, diese christlichen Darstellungen mit der zahlreichen Klasse

der gleichzeitigen heidnischen Darstellungen desselben Stoffes, den Mosaiken, in direkten Zusammenhang zu bringen. Abgesehen von der Unmöglichkeit, eine Verbindung zwischen zwei so verschiedenen Denkmälerklassen herzustellen, mufs schon die nur sehr oberflächliche Beziehung der Kunsttypen von einem solchen Versuch abschrecken. Auch stimmt das Verbreitungsgebiet und die Zeit keineswegs überein; grade in Gallien, wo die Mosaiken so zahlreich sind, fehlen die christlichen Darstellungen (s. *Leblant, Gaz. arch.* 10, 1885 S. 371); und grade als die letzteren aufhören, beginnen die ersteren besonders häufig zu werden (*Rossi, Roma Sotterranea* 2, 356). Aber mit Unrecht hat *Raoul Rochette* a. a. O. 1, 117 daraus gefolgert, dafs die Häufigkeit der Orpheusmosaiken auf christliche Einflüsse zurückgehe. Im Gegenteil sind unzweifelhaft die christlichen Darstellungen durch die heidnischen, nur nicht grade durch die Mosaiken beeinflufst. — Die Frage, welche Gründe die Christen bestimmten, O. in den Kreis ihrer Sepulkraldarstellungen aufzunehmen, ist seit langer Zeit oft erörtert worden. Wer sich nicht wie *Zucker, Gött. Gel. Anz.* 1889, S. 324 ff. (s. dagegen *Dopffel, Theol. Litterat.-Ztg.* 18, 1893, 617; *Knapp, Orpheusdarst.* 32, 1) mit der schwer glaublichen Annahme einer rein ornamentalen Bedeutung dieser Orpheusbilder begnügt, steht hier in der That vor einem kaum lösbaren Rätsel. Unter den zahlreichen heidnischen Elementen, die von den Christen der ersten Jahrh. rezipiert worden sind, sind diese Orpheusdarstellungen isoliert. Die übrigen heidnischen Entlehnungen des Christentums lassen sich in drei grofse Gruppen einteilen. Erstens sind im 1. und 2. Jahrh. von den Mysterien aus manche heidnische Lehren und Gebräuche zunächst von christlich gnostischen Sekten angenommen worden und haben, obgleich von der Grofskirche heftig bekämpft, hin und wieder versteckt auf diese Einflufs gewonnen. Später hat die zur Herrschaft gekommene Kirche, um den Übertritt der noch übrigen Heiden zu erleichtern, die diesen liebgewordenen Kulte christlich umgewandelt fortbestehen lassen. Endlich hat die christliche Schule den Zusammenhang mit dem klassischen Heidentum festgehalten. Von diesen drei Pforten, durch die Heidnisches ins Christentum eingedrungen ist, könnte hier schon der Zeit nach nur die erste in Betracht kommen. In der That haben *Heufsner* a. a. O. und *V. Schultze, Archäol. d. altchristl. Kunst* 178 (s. dagegen *Dopffel, Theol. Litt.-Ztg.* 1893, 617 ff.) den O. auf diesem Wege in die christliche Symbolik kommen lassen. Aus orphischen Mysterien, in denen O. als Lehrer und Vermittler der Unsterblichkeit gegolten habe, soll lediglich in sepulkraler Bedeutung mit Beziehung auf die Erlösung O. aufgenommen sein, und zwar soll das Schaf an Stelle der übrigen Tiere getreten sein mit Rücksicht auf die erlösten Seelen, von denen O. singe. Diese Ansicht ist später in verschiedener Weise modifiziert worden. *Maafs, Orph.* 172 vermutet, dafs schon die Orphiker selbst den O. als Prototyp ihrer *βουκόλοι*, als Seelenhirten auffafsten und den fertigen Typus des unter den Schafen singenden Erlösers den Christen übermittelten. Dagegen haben *Heufsner* selbst später und ihm folgend *Knapp, Orpheusdarst.* 32 f. vermutet, dafs die Christen ihren Erlöser als wahren O. vorstellten und deshalb das Bild des O. als Symbol Christi in ihren Katakomben anbrachten. *V. Schultze* (*Arch. d. christl. Kunst* 1895, S. 179), der an der ursprünglichen Ansicht *Heufsners* festhält, erklärt es demgegenüber für einfach ausgeschlossen, dafs die altchristliche Kunst eine mythologische Figur, die damals in Mysterien noch kräftig fortlebte, zum Bilde Christi gemacht habe. So darf man wohl nicht bei einem Typus schliefsen, der jedenfalls nahezu oder ganz isoliert steht. Aber allerdings würden diese verschiedenen Kombinationen, selbst wenn ihre gemeinsame Grundlage, die Annahme einer Entlehnung aus heidnischen Mysterien, richtig sein sollte, das Auftreten eines Stifters heidnischer Kulte in Christengräbern noch nicht erklären; alles, was sonst von spezifisch Heidnischem in die Grofskirche eingedrungen ist, hat, wie bemerkt, seinen ursprünglichen Charakter vollkommen ablegen müssen. Aber es ist auch keineswegs sicher, dafs die Darstellung des O. unter den Tieren innerhalb des Heidentums eine mystische Bedeutung gehabt habe. Gegen die eschatologische Bedeutung unserer Gemälde ist schon *Zucker, Gött. Gel. Anz.* 1889, 325 f. mit Recht aufgetreten. Von den zahllosen Abbildungen dieses Vorganges auf Mosaiken, Reliefs und Gemmen hat nach den Fundumständen wahrscheinlich nur eine kleine Minderzahl eine sepulkrale Bestimmung gehabt; stand aber die eschatologische Symbolik der Darstellung einmal fest, so ist es höchst unwahrscheinlich, dafs sie trotzdem zu Fufsböden in Villen verwendet wurde. Dafs es in der Litteratur an jeder Spur dieser symbolischen Umdeutung des Mythos fehlt, wäre ebenfalls schwer zu erklären, da wir doch wenigstens von einer orphischen Gemeinde ein Hymnenbuch besitzen. Ebenso wenig glaublich ist, dafs O. durch das zuhörende Schaf als *βουκόλος* bezeichnet werden sollte. Richtig ist an den bisher besprochenen Vermutungen, dafs schon im heidnischen Altertum — ob in Mysterien, ist ganz zweifelhaft — dem Mythos von der Bezauberung der Tiere durch O. eine Beziehung gegeben sein müsse, welche die Darstellung dieses Vorganges auf Sepulkraldenkmälern ermöglichte, ohne die sonstige Verwendung derartiger Darstellungen auszuschliefsen, und dafs das Auftreten des O. in Christengräbern von diesen heidnischen Grabdenkmälern auszugehen habe. Welcher Art diese Beziehung war, ist natürlich nur vermutungsweise festzustellen. Wir haben Sp. 1117, 31 ff. gesehen, dafs die spätere Zeit in unserm Mythos die Macht des Gesanges feierte; da aber O. vor allem der f r o m m e Sänger ist, so symbolisiert der Mythos die Macht der Frömmigkeit. Es liegt innerhalb wohlbekannter Anschauungen der Kaiserzeit, die Frömmig-

keit eines lieben Toten zu ehren, indem man auf sein Grab das Bild des Frömmsten der Frommen setzte, der durch sein gottgefälliges Wort selbst die Roheit der Tiere bezwang. Der in dieser heidnischen Vorstellung liegenden Selbstgerechtigkeit stellte die Christengemeinde in doppelter Steigerung ihren seine Schafe weidenden Hirten entgegen. Jesus vollbringt erstens, wie *Piper, Mythol. u. Symb. d. christl. Kunst* 1, 1847, S. 126 bemerkt, in der sittlichen Welt dasselbe Wunder, wie O. in der leiblichen und unvernünftigen, zweitens aber ist er nicht blofs Vorbild, sondern zugleich Erlöser. Diese Gegenüberstellung des die Tiere bezaubernden O. und des Erlösers ist bereits am Anfang der Periode, der die christlichen Orpheusdarstellungen entstammen, in den Anfangskapiteln von *Klemens Protrept.* (1, S. 2—4 *Po.*) bezeugt (vgl. auch *Euseb. laud. Const.* c. 14, S. 1409 *Migne*). Weil aber Jesus den Christen ein gröfserer Orpheus war, so gab man dem das Schaf weidenden Hirten geradezu die Leier seines heidnischen Gegenbildes, man fügte den Baum und den Vogel hinzu, bis man endlich dazu gelangte, die ganze Orpheusscene auf Christus zu übertragen. *Rossi, Bull. d'arch. christ.* 4, 5, 1887, S. 29 ff. erinnert an das Loblied des *Damas.* u. *Hieronym.*: . . . *Christus | qui varias uno iunxit sub carmine linguas | ut pecudes volucresque deum cognoscere possint.* Damit auf den Erlöser Züge des heidnischen Religionsstifters übergehen konnten, mufste allerdings dieser zuvor seiner heidnischen Züge entkleidet sein. Dies aber war durch die christlichen Interpolationen der orphischen Gedichte geschehen. Früher hat man allgemein in diesen Gedichten den Anlafs für die christlichen Orpheusdarstellungen gesehen; vgl. z. B. *Bottari, Scult. e pitt. sagre*, Rom 1746, 2, 30 ff.; 54; *Münter, Sinnb. u. Kunstvorst. der alten Christen* 1, Altona 1825, S. 89, der daneben auch auf den Gegensatz zum guten Hirten aufmerksam macht; *Creuzer, Symb.* 3[1], 187, der aber in der Wunderlyra zugleich ein Bild von der anziehenden Macht des Evangeliums sieht; *Raoul Rochette, Mém. de l'acad. des inscr. et b. l.* 13, 1836, 27 ff.; *Piper, Mythol u. Symbol.* 1, 126. An dieser Ansicht war soviel richtig, dafs ohne die christlichen *Orphika* die Kirche kaum auf die sepulkrale Verwendung der Orpheusdarstellungen gekommen wäre. [O. Gruppe.]

Orphnaeus, ein Rofs des Pluton bei *Claudian. de raptu Proserp.* 1, 284. [Eisele.]

Orphne (Ὄρφνη), Personifikation des Dunkels der Unterwelt (*Eur. Herc. fur.* 46. 352), von Acheron Mutter des Askalaphos (s. d. Bd. 1 Sp. 611, 2 ff.), *Ov. Metam.* 5, 539. *Maafs, Orpheus* 149, 40. [Höfer.]

Orsanes (Ὀρσάνης), sonst unbekannter Titane in dem Abschnitt über Tarsos bei *Symeon Mag.* p. 686 [u. *Genes.* p. 67, 5 ed. *Bonn*: [ἡ Τάρσος] ὑπὸ Ἐριχθονίου κτίσεως ἐπετύχει, κατεσχέθη δὲ παρὰ Ὀρσάνου ἑνὸς τῶν Τιτάνων καὶ ἐπικτίσεως εἴληχεν. R.] [J. Geffcken.]

Orsedike (Ὀρσεδίκη), s. Braisia, Kinyras, Laogore.

Orseïs (Ὀρσηΐς), Nymphe, von Hellen Mutter des Doros, Xuthos und Aiolos, *Apollod.* 1, 7, 3. *Vitruv.* 4, 1, 3. Bei *Hellanikos* im *Schol. Plat. Symp.* 208 d p. 960 *Baiter* = *F. H. G.* 1, 47, 10, der als ihre Tochter aufserdem noch die Xenopatra nennt, heifst sie Ὀθρηΐς, vgl. *Ermatinger, Die attische Autochthonensage* 10, 113. [Höfer.]

Orses (Ὄρσης), ein Gefährte des Aeneas, in der Schlacht von Rapo getötet, *Verg. Aen.* 10, 748. [Stoll.]

Orsialos (Ὀρσίαλος). In den neu gefundenen Fragmenten des *Bakchylides*, *Philologus* 57 (1898), 169 [= 15, 19 *Bl.*] findet sich für Poseidon die Umschreibung ὀρσίαλος δαμασίχθων (= Ἐνοσίχθων). Ähnlich heifst Poseidon ἐλασίχθων bei *Pind. frg.* 16 *Bergk*[4] „der meererregende Erderschütterer". [Höfer.]

Orsibakchas (Ὀρσιβάκχας), Beiname des Dionysos in den neuen Fragmenten des *Bakchylides*; *Philologus* 57 (1898), 175 [= 18, 49 *Bl.*]. Zu vergleichen ist mit diesem Epitheton des Gottes das ähnliche ὀρσιγύναιξ (nur im Accus. ὀρσιγύναικα vorkommend), *Poet.* bei *Plut. Mor.* 607 c. 671 c. [Höfer.]

Orsiboë (Ὀρσιβόη), die tapfere Gemahlin des indischen Königs Deriades, *Nonn. Dion.* 30, 285. 35, 88. 40, 13. 101. [Stoll.]

Orsiloche (Ὀρσιλόχη), **1**) Beiname der Artemis in d. Taurischen Chersonesos, *Ammian. Marc.* 22, 8, 33; vgl. *Hermolaus Barbarus* in *C. Plinii nat. hist. libr. castig.* (Basel 1534), p. 96. Früher brachte man den Namen mit λόχος 'Hinterhalt, Schar' in Zusammenhang, s. d. Lexika von *Pape, Passow* etc. *de Vit, Onomasticon* s. v. *Crusius, Ad Plutarchi de proverb. Alexandr. libell. commentar. fasc. alter* 47. Dagegen hat *v. Wilamowitz, Hermes* 18 (1883), 260 (vgl. *Holland, Heroenvögel in d. griech. Mythologie* 8. 34, 1) erkannt, dafs der Name die Artemis als Geburtshelferin (Λοχία) bezeichnet, und dafs dieser Name von *Nikander* bei *Anton. Liberal.* 27, wo Ὀρσιλόχεια (vgl. *O. Schneider, Nikandrea* p. 65 Anm. 1) steht, auf die zur Unsterblichkeit erhobene Iphigeneia übertragen worden ist; vgl. auch *Anton. Liberal.* p. 201 *Mythogr. Westermann* Ἰφιγένεια εἰς δαίμονα καλούμενον Ὀρσιλόχην. Vgl. Orthia. Orthosia. — **2**) Ὀρσιλόχη ist nach *Schwartz* im *Schol. Eur. Or.* 1646 der handschriftlich Ὀρχιλόχη oder Ἀρχιλόχη überlieferte Name der Gattin des Parthis, der Mutter des Keteus (s. d.) und des Paros zu lesen. [Höfer.]

Orsilochos (Ὀρσίλοχος). **1**) Sohn des Flufsgottes Alpheios, König im messenischen Pharai, Vater des Diokles (s. d.), *Hom. Il.* 5, 545 ff. *Od.* 3, 489. 15, 187. 21, 16. *Paus.* 4, 1, 4. *Strabo* 8, 367. *Hesych.* s. v. οἶκος. *Schol. Hom. Od.* 3, 489. Die Mutter des Orsilochos, deren Name bei *Homer* fehlt, war nach messenischer Sage Telegone, die Tochter des Pharis, des Oikisten von Pharai, *Paus.* 4, 30, 2. Als Kinder des Orsilochos werden aufser Diokles noch genannt Dorodoche, die Gemahlin des Ikarios, *Schol. Hom. Od.* 15, 16, und Medusa, die Gemahlin des Königs Polybos in Korinth, *Pherekydes* im *Schol. Soph. Oed. R.* 785; vgl. d. A. Oidipus 706, 17 ff. Vgl. Ortilochos. — **2**) Enkel des

vorigen, Sohn des Diokles, samt seinem Bruder Krethon vor Troia von Aineias getötet, *Hom. Il.* 5, 541 ff. *Paus.* 4, 30, 2. *Tzetz. Hom.* 80. *Arg. et alleg. Il.* 5, 77. *Schol. Hom. Od.* 3, 489. *v. Wilamowitz, Isyllos* 56, 29. Vgl. Ortilochos. — **3**) Troer, von Teukros getötet, *Hom. Il.* 8, 276. — **4**) Gefährte des Aineias, von Camilla getötet, *Verg. Aen.* 11, 636. 690. *Macrob.* 6, 6, 10. — **5**) Ein Argiver, der Erfinder des Viergespannes, der deshalb nach seinem Tode als Heniochos (s. d.) unter die Sterne versetzt sein soll, *Hygin. Astron.* 13 p. 48 *Bunte.* — **6**) Bei *Hom. Od.* 13, 260 fingiert Odysseus, dafs er den Orsilochos, einen Sohn des Idomeneus, erschlagen habe. [Höfer.]

Orsimachos (*Ὀρσίμαχος*), „die Schlachtenerregerin“, Beiname der Athene bei *Bakchylides, Philologus* 57 (1898), 163 [= *fr.* 14, 3 *Bl.*]; über die sonstigen Epitheta der Athene als Kriegsgöttin s. d. A. Athene Bd. 1 Sp. 679. [Höfer.]

Orsimenes (*Ὀρσιμέ[νης*) liest *Klein, Euphronios*[2] 179 f. (vgl. 270) den rätselhaften, oben s. v. Opsime[don behandelten Namen, sieht in Orsimenes aber keinen mythischen, sondern einen Personennamen ('Lieblingsnamen'). [Höfer.]

Orsinoe (*Ὀρσινόη*), Nymphe, die dem Hermes den Pan (s. d.) gebar, *Ἔνιοι* im *Schol. Vat. Eurip. Rhes.* 36 = *Fragm. hist. Graec.* 4, 319, 5. Ob statt *Ὀρσινόη* zu lesen ist *Ὀρσινό(μ)η*? [Höfer.]

Orsinome (*Ὀρσινόμη*), Tochter des Eurynomos, Gemahlin des Königs Lapithes (s. d.) in Thessalien, dem sie den Phorbas und den Periphas gebar, *Diod.* 4, 69. [Stoll.]

Orsobia (*Ὀρσοβία*), Tochter des Deïphontes, Gemahlin des Pamphylos, eines Sohnes des Aigimios, *Paus.* 2, 28, 3. [Stoll.]

Orsotriainas (*Ὀρσοτριαίνας*), Beiname des Poseidon (s. d.) bei *Pindar;* s. *Bruchmann, Epith. deor.* p. 198. [Roscher.]

Ortes (*Ὄρτης*), wie statt des verderbten *Δρής* zu lesen ist, Sohn des Orpheus, *Charax* bei *Suidas* s. v. *Ὅμηρος* = *Frgm. Hist. Graec.* 3, 641, 20. Nach *Maafs, Orpheus* 153 ist Ortes Kurzname zu Kynortes = „Hundehetzer, Jäger“. Vgl. aber auch *H. L. Ahrens, Philologus* 19 (1863), 411. Vgl. Orpheus Sp. 1075, 31; 53. [Höfer.]

Orthaia (*Ὀρθαία*), eine der Töchter des Hyakinthos in Athen, *Apollod.* 3, 15, 8; s. Hyakinthides und *Rohde, Psyche* 1[2], 139, 1. [Höfer.]

Orthaios (*Ὀρθαῖος*), ein Troer (oder Phryger?) im Kampfe vor Ilion, *Il.* 13, 791. [Stoll.]

Orthanes (*Ὀρθάνης*), **1**) eine dem Priapos ähnliche Gottheit nach *Hesych.* und *Pharor.* s. v. *Ὀρ[η]θάνης· τῶν ὑπὸ τὸν Πρίαπόν ἐστι θεῶν, καὶ αὐτὸς ἐντεταμένον ἔχων τὸ αἰδοῖον.* Auch *Photios* nennt ihn einen *πριαπώδης θεός* und bezeichnet ihn als Sohn des Hermes und einer Nymphe. Bei *Bekker, Anecd.* 1, 472, 25 erscheint er neben Hermaphroditos und Priapos. *Plato* der Komiker bei *Athen.* 10, 441 e = *frgm.* 174, 12 *Kock* nennt ihn zusammen mit Konisalos (s. d.), Lordon (s. d.), Kybdasos und einem Heros Keles, und bei *Strabon* 13, 587. 588 werden Orthanes, Konisalos und Tychon (s. d.), speziell als attische, dem Priapos ähnliche Gottheiten bezeichnet. Eine Inschrift attischer Kleruchen aus Imbros lautet: *ἱερεὺς γενόμενος τοῦ Ὀρθάννου ἐπεμελήθη φιλοτίμως τῆς τε πομπῆς καὶ τῆς θυσίας τῷ Ὀρθάννει κ. τ. λ.*, *Corr. hellen.* 7 (1883), 166. Bei *Tzetz. ad Lyk.* 538 *ὀρθαγὴν· τὸν ξένον, κατὰ διάλεκτον Ἀττικήν· ἔστι δὲ καὶ Ὀρθάγης δαίμων πριαπώδης περὶ τὴν Ἀφροδίτην* liest man jetzt *Ὀρθάνης*. Vgl. auch *Usener, Götternamen* 355. — **2**) Bei *Lyk.* 538 heifst der liebestolle Paris *πλανήτης Ὀρθάνης*, vgl. *Wentzel, Ἐπικλήσεις* 5, 19. [Höfer.]

Orthaon (*Ὀρθάων*), einer der zwölf Führer der gehörnten Kentauren auf dem Zuge des Dionysos nach Indien, *Nonn. Dion.* 14, 190. [Stoll.]

Orthia (*Ὀρθία*) und **Orthosia** (*Ὀρθωσία*), Beiname der Artemis **1**) in Athen, wo ihr Heiligtum auf dem Kerameikos stand, *Schol. vet. Pind. Ol.* 3, 54. Aus dem Peiraieus stammt die Widmung *Ἀρτέμιδος Ὀρθωσίας Ἡγεμόνης*, *Δελτίον ἀρχ.* 7 (1801), 125, 1. *C. I. A.* 4 *Suppl.* 2, 1663 c p. 266. — **2**) in Megara nach der Widmung der Priesterin Asklepias an die *κούρη Λητωῒς εἰοχέαιρα Ἄρτεμις Ὀρθωσίη*, *C. I. G.* 1, 1064. *Kaibel, Epigr.* 870. *Dittenberger, Inscr. Graec. Sept.* 1, 113. *Michaelis, Anc. marbl. in Gr. Britain, Brocklesby Park* 26. Vgl. auch *Paus.* 1, 43, 7 und dazu *Deimling, Die Leleger* 179, 23. — **3**) in Epidauros: *Ἀρτέ]μιτος Ὀρθε[ίας*, *Cavvadias, Fouilles d'Epidaure* 38 mit weiteren Litteraturangaben; *Ἀρτέμιδ[ι] Ὀρθία Cavvadias* a. a. O. 147. — **4**) in Arkadien, und zwar stand auf dem Gipfel des Berges Lykone ihr Tempel, in dem sich aufser ihrer Marmorstatue auch die des Apollon und der Leto befanden, *Paus.* 2, 24, 5; auch wird von einer Verehrung auf einem Berge Orthion oder Orthosion, von dem man den Namen der Göttin ableitete, berichtet, *Schol. vet.* und *rec. ad Pind. Ol.* 3, 54. *Hesych.* und *Pharorin.* s. v. *Ὀρθία Ἄρτεμις*. *Tzetz. Lyk.* 1331. Taygete, die von Artemis, um sie den Nachstellungen des Zeus zu entziehen, auf einige Zeit in eine Hindin verwandelt worden war, soll, nachdem sie wieder menschliche Gestalt angenommen, der Artemis Orthosia die durch Herakles später erjagte Hirschkuh auf dem Berge Orthosion geweiht haben, *Pind. Ol.* 3, 30 (53) und *Schol.* — **5**) in Elis, *Didymos* im *Schol. vet. Pind. Ol.* 3, 54. *Stephani, Compte-rendu* 1865, 31, 4; vgl. d. A. Kordaka. — **6**) in Byzantion, wo ihr die Byzantier einen marmornen Altar aus den Säulen errichtet hatten, auf denen Dareios die Namen aller seiner Kriegsvölker verzeichnet hatte, *Herod.* 4, 87. Nach *Deimling* a. a. O. 179, 24 (vgl. *O. Müller, Proleg.* 134) ist der Kult der Artemis O. aus Megara (s. oben nr. 2) nach Byzantion gekommen. — **7**) in Mysien, wo auf dem Berge Thrasyllos, später Teuthras genannt, ihr Tempel stand, und ihr Lysippe, die Mutter des Teuthras, einen Altar erbaut hatte, *(Plut.) de fluv.* 21, 4. — **8**) in Indien auf dem Berge Anatole, vgl. d. A. Anaxibia 4, *(Plut.) de fluv.* 4, 3. — **9**) vielleicht in Thera, *Inscr. Graec. Insul. Mar. Aeg.* 3, 415: [*Ἀρτάμιτος Ὀρ]θίας*.

— **10**) Einen Kult der A. Orthosia in Aulis (vgl. *Paus.* 9, 19, 5. *Plut. Ages.* 6. *Liv.* 45, 27) nehmen an *O. Müller, Dorier* 1, 383, 4. *Deimling* a. a. O. 179. — **11**) in Sparta, der Hauptstätte des Kultus der Artemis Orthia; hier war ihr das sogenannte Limnaion geweiht (dafs die Artemis Orthia mit der Limnatis nicht identisch ist, hat *Drexler* in d. Lexik. s. v. Limnatis Bd. 2 Sp. 2051 Z. 58ff. mit *Fränkel, Arch. Ztg.* 34 (1876), 30 und *Foucart* zu *Le Bas, Pélop.* nr. 162a angenommen; aber *Robert, Archäol. Märchen* 148 [vgl. auch *Wernicke* bei *Pauly-Wissowa* s. v. Artemis Bd. 1 Sp. 1392, 46ff.] sucht die schon von *Welcker, Gr. Götterlehre* 1, 584 betonte Wesengleichheit der Limnatis und der Orthia mit guten Gründen nachzuweisen; s. auch *Th. Zielinski, Neue Jahrb. f. das klassische Altertum* 3 (1899), 166 Anm.). Ihr Bild war der Sage nach dasselbe, das Orestes und Iphigeneia aus dem Lande der Taurier gebracht hatten; an dieses Bild knüpft sich auch die Sage von Alopekos und Astrabakos (s. d.), vgl. *Zielinski* a. a. O. 166, 1. 171. Ursprünglich waren mit dem Dienste der A. Orthia Menschenopfer verbunden, und zwar wurde der dem Tode Geweihte durch das Los bestimmt, bis Lykurgos hierfür die *διαμαστίγωσις*, die Geifselung der Epheben am Altar der Artemis Orthia, einführte. Dieser Geifselung wohnte die Priesterin der Göttin bei und hielt dabei das Bild der Göttin — nach *Schol. ad Plat. leg.* 196, 1 p. 450 *Bekker* *φέρουσά τι ἐπὶ τῆς χειρὸς κεκρυμμένον, ὃ μέχρι τοῦ νῦν ἄγνωστόν ἐστιν.* Wenn die, welche die Geifselung auszuführen hatten, die Epheben zu wenig schlugen, wurde das Bild in der Hand der Priesterin immer schwerer und schwerer, und diese erhob gegen die die Geifselung Ausführenden Vorwürfe, *Paus.* 3, 16, 7ff. 8, 23, 1. *Plut. Inst. Lac.* 39. *Lyk.* 18. *Xenoph. de rep. Laced.* 2, 9. *Themistios or.* 21 p. 250a Basapistes = p. 304 *Dindorf. Sext. Empir. hyp. Pyrrh.* 3, 208; vgl. *Luc. Anach.* 38. *Plut. Arist.* 17 a. E. *Philostr. Apoll. Tyan.* 6, 20 p. 234 *Kayser. Gregor Nazianz. or.* 4 p. 109A. *or.* 39 p. 679C. Diejenigen Epheben, die am meisten Schläge aushielten, hiefsen *βωμονῖκαι*, *Hyg. f.* 261. *Serv.* ad *Verg. Aen.* 1, 116. *Lactant.* ad *Stat. Theb.* 8, 437. Bei *Plaut. Capt.* 3, 1, 12 werden sie 'plagipatidae' genannt. Nach *Plut. Aristid.* 17 fand beim Feste der Orthia nach der Ephebengeisselung eine *πομπὴ Λυδῶν* statt; diese in der Pompe auftretenden Lyder sind nach der Schilderung des *Plutarch* (vgl. *Diels, Hermes* 31, 361) mit den gepeitschten Epheben identisch. Dafs Reigentänze von Jungfrauen in dem Tempel der Göttin aufgeführt wurden, läfst sich aus *Plut. Thes.* 31 schliefsen, wo berichtet wird, Theseus und Peirithoos hätten die Helena geraubt *ἐν ἱερῷ Ἀρτέμιδος Ὀρθίας χορεύουσαν.* In dem Chorliede des *Alkman fr.* 23. 61 *Bergk*[4] p. 41 bringen Jungfrauen der *Ὀρθίᾳ* ein *φαρος* dar; es ist nicht gewifs, ob *φᾶρος* = Gewand, oder *φάρος* = Pflug, wie *Sosiphanes* im *Schol.* z. d. St. *Bergk*[4] 33 interpretiert, zu betonen ist. Auch bei *Pind. Pyth.* 9, 36 (55) *γελᾷ θ' ὁρῶν ὕβριν ὀρθίαν κνωδάλων* bringt *Crusius* Bd. 1 Sp. 2816 Anm. und *Die delphischen Hymnen* 52, 65 durch Konjektur *Ὀρθία* in den Text, indem er schreibt *ὁρῶσ' — Ὀρθία.* Zahlreich sind die inschriftlich erhaltenen Zeugnisse: eine *ἱέρεια τῆς ἐπιφανεστάτης θεοῦ Ἀρτέμιδος Ὀρθείας καὶ τῶν συγκαθειδρυμένων αὐτῇ θεῶν*, *C. I. G.* 1, 1444. *Ὀρθείῃ δῶρον* *Le Bas* 162c p. 80 = *Collitz* 4501. *Hermes* 3, 449. *Kaibel, Epigr.* 806. *Ἀρτέμιτι Ὀρθείᾳ.* *C. I. G.* 1, 1416. Die Statue der Priesterin Herakléa wird errichtet *παρὰ τῇ ἁγιωτάτῃ Ὀρθίᾳ Ἀρτέμιδι*, *Le Bas* 162d p. 80. *Rofs, Reisen im Peloponnes* 23. *Kaibel* 874; öfters erscheint *Ὀρθία* mit Digamma (vgl. *Hesych. βωρθία· ὀρθία*): *Ἀρτέμιδι Βωρθέᾳ*, *Le Bas* 162a = *Collitz* 4498. *Le Bas* 2, 162j. addit. p. 143 = *Ἀθήναιον* 1, 255. *Ἀρτέμιτι Βωρσέᾳ*, *Le Bas* 162b p. 79 = *Collitz* 4500; vgl. auch *Baunack, Rhein. Mus.* 1883, 293ff. *Stolz, Wiener Studien* 2, 285f. Über die der Artemis Orthia dargebrachten Weihinschriften handelt im Zusammenhang *Th. Preger, Athen. Mitteil.* 22 (1897), 334ff.; auf allen diesen Inschriften ist eine sichelförmige Vertiefung zur Aufnahme einer Sichel angebracht; auf einer Inschrift ist die Sichel sogar noch erhalten; denn gegen *Reisch, Griech. Weihgeschenke* 61, 2 stellt *Preger* fest, dafs es sich um Sicheln, nicht um Strigiles handelt. Da die spartanischen Knaben die Göttin ihren Siegespreis, eben die Sichel weihten, neigt *Preger* a. a. O. 339 zu der Annahme, dafs in dem *Alkman*schen Chorliede *φάρος* „Pflug" zu verstehen ist, ebenso wie *H. Diels, Alkmans Parthenion, Hermes* 31 (1896), 359f. Was die Etymologie betrifft, so finden sich bei den Alten aufser der oben unter 4 erwähnten Ableitung vom Berge Orthion oder Orthosion folgende: a) *καλοῦσι δὲ οὐκ Ὀρθίαν μόνον, ἀλλὰ καὶ Λυγοδέσμαν* [= Diana Fascelis d. i. *Φακελῖτις* *Panofka, Arch. Zeit.* 4 (1846) 348f.] (s. d.) *τὴν αὐτήν, ὅτι ἐν θάμνῳ λύγων εὑρέθη* (das Kultbild der Göttin), *περιειληθεῖσα δὲ ἡ λύγος ἐποίησε τὸ ἄγαλμα ὀρθόν*, *Paus.* 3, 16, 11. — b) *τῆς Ὀρθωσίας Ἀρτέμιδος, τῆς τὴν πολιτείαν ἀνορθούσης*, *Schol. Plat.* a. a. O. — c) *Ὀρθωσίᾳ .. τῇ ὀρθούσῃ τὰς γυναῖκας καὶ εἰς σωτηρίαν ἐκ τῶν τοκετῶν ἀγούσῃ ... περὶ τῆς Ἀρτέμιδος Ἀπολλόδωρος γράφει· Ὀρθωσία δέ, ὅτι ὀρθοῖ εἰς σωτηρίαν, ἢ ὀρθοῖ τοὺς γεννωμένους*, *Schol. vet. Pind. Ol.* 3, 54, und ähnlich das *Schol. rec.*: *τῇ ὀρθούσῃ τὰς γυναῖκας ἐν τῷ τοκετῷ· ἔφορος γὰρ λοχείας.* *Tzetz. Lyk.* 1331: *Ὀρθωσία· ἐπορθοῦσα τὰς τικτούσας* und allgemeiner *Etym. M.* 631, 2 *Ὀρθωσία· ἡ Ἄρτεμις παρὰ τὸ ὀρθοῦν τοὺς βίους τῶν ἀνθρώπων.* Mit Recht weist *Schreiber* die Erklärung des *Pausanias*, der auch *Preller-Robert* 1, 309 folgt, zurück, dafs nämlich die Göttin den Namen *Ὀρθία* führe, weil ihr Bild unter Weidenzweigen gefunden worden sei, die es umschlungen gehalten hätten, sodafs es aufrecht da stand, s. d. A. Artemis Bd. 1 Sp. 587 Z. 50ff.; etwas anders, aber auch mit Beziehung auf das Bild, sucht *Max. Mayer, Athen. Mitt.* 17 (1892), 269 den Beinamen zu erklären: „wo die Maske an einem Pfahl safs oder eine ähnlich starre Idolform herrschte, nahm leicht die Gottheit selber den Beinamen *Ὀρθός*, *Ὀρθία* an". *Schreiber*

selbst (a. a. O. 586, 57 ff.) bezog den Namen Orthia auf phallischen Dienst, wie vor ihm schon *Gerhard, Arch. Zeit.* 1847, 77. *Gr. Mythol.* 1, 343. *E. Curtius, Arch. Zeit.* 11 (1853), 150; vgl. auch *Murr, Die Pflanzenwelt in der griech. Mythologie* 103. *Dümmler, Philologus* 56 (1897), 31. Schon *Baunack, Studien* 1, 107 zu nr. 98 hatte Artemis Orthia als Soteira erklärt, und überzeugend scheint mir *Wide, Lakonische Kulte* 113 ff. nachgewiesen zu haben, dafs die oben unter 3) gegebene alte Erklärung, ὅτι ὀρθοῖ εἰς σωτηρίαν ἢ ὀρθοῖ τοὺς γεννωμένους u. s. w. die richtige ist, dafs wir also Artemis Orthia als Heil- oder Geburtsgöttin (= Eileithyia) aufzufassen haben. Dafür spricht der Umstand, dafs die Göttin auch Lygodesma (s. d.), hiefs, und ihr Kultbild wie das der samischen Hera mit dem die Menstruation*) fördernden Lygos umwunden war, s. d. A. Hera Bd. 1 Sp. 2090 Z. 52 ff. 2104, 23 ff. Dafür spricht ferner die nahe Verwandtschaft der Iphigeneia (ἶφι γεννᾶσθαι ποιοῦσα, die bei *Anton. Lib.* 27 Ὀρσιλοχία genannt wird, wie Artemis oft Λοχία heifst) mit der Artemis Orthia; s. d. A. Artemis Bd. 1 Sp. 585 Z. 52 ff. Der Iphigeneia weihte man die Kleider der im Kindbett verstorbenen Wöchnerinnen (A. Iphigeneia Bd. 1 Sp. 301 Z. 37 ff.); dazu findet *Wide* das Gegenstück in der oben erwähnten *Alkman*stelle, nach der die Jungfrauen, welche das Chorlied sangen, der Artemis Orthia ein Gewand (s. jedoch oben, wonach für φαρος auch die Interpretation „Pflug" zulässig ist) darbringen. Schliefslich sei auch noch an den Beinamen des Asklepios, Orthios (s. d.), erinnert. Wie Asklepios Orthios die Kranken von ihrem Schmerzenslager, so läfst Artemis Orthia die Frauen von ihrem Wochenbett wieder aufstehen. Vgl. auch *Alkman* a. a. O. 87 ff. ἐγὼν δὲ τᾶ μὲν Ἀώτι μαλίστα ἀνδάνην ἐρῶ· πόνων γὰρ ἅμιν ἰάτωρ ἔγεντο· ἐξ Ἀγησιχόρας δὲ νεάνιδος εἰρήνας ἐρατᾶς ἐπέβαν. Nach *Diels* a. a. O. 367 f. ist die hier Aotis genannte Göttin mit der Orthia identisch. — Sie heifst hier πονων ἰάτωρ und sendet „lieblichen Frieden". *Diels* a. a. O. vermutet, dafs es sich in diesem Falle um ein Unglück des Landes handelt, hervorgerufen durch den Zorn der Aotis Orthia, der durch das Sühnelied besänftigt werden soll. Man kann aber πόνων ἰάτωρ auch wohl allgemeiner = Σώτειρα fassen. Vgl. auch *Wentzel*, Ἐπικλήσεις θεῶν 6, 23 f. 7, 34 f. [Höfer.]

Orthios (Ὄρθιος), Beiname des Asklepios auf einer Inschrift aus Epidauros. Ἀσκληπιῶ, Ὀρθίω Διόνυσος, *Ephem. arch.* 1883, 89. *Cavvadias, Fouilles d' Epidaure* 155. — *Baunack, Studien auf d. Gebiete des Griech.* etc. 1, 90 weist auf den gleichen Beinamen der Athena (vielmehr Artemis!) (διὰ τὸ ὀρθοῦν τοὺς βίους τῶν ἀνθρώπων *Etym. M.*) hin und versteht unter Asklepios Orthios den Wunderarzt, der vom Krankenlager 'aufhilft'. [Höfer.]

*) Vgl. auch *A. Mommsen. Philol.* 58 (1899) S. 343 ff., der nachweist, dafs unter dem der Artemis Brauronia als Göttin der Menstruation von Jungfrauen dargebrachten ῥάκος ein Stück Zeug, das mit den ersten Menstrua der Mädchen getränkt war, zu verstehen ist.

Orthokomos (Ὀρθόκωμος), Beiname des Herakles in Athen = der den Festzug Leitende [?], *Phot.* 346, 6. [Höfer.]

Orthopolis (Ὀρθόπολις), ursprünglich ein Heros in Sikyon, der 'die Gemeinde aufrichtet und aufrecht erhält' (*Usener, Götternamen* 174), mit dem zu vergleichen ist der Sosipolis der Eleer (*Paus.* 6, 20, 2 ff.), die Göttin Sosipolis von Gela (*Usener* a. a. O. 173, 4), der wohl erst später zum Epitheton des Zeus gewordene Sosipolis in Magnesia am Maiandros (*Strabo* 14 p. 648. *Usener* 172), der kleinasiatische Σώζων (s. d.); vgl. auch die Athene ἐρυσίπτολις (*Hom. Il.* 6, 305. *Hymn.* 10, 1. 28. 3) sowie des *Pindars* (*Ol.* 2, 7) vergötterndes Lob auf Theron, den er nennt ἔρεισμ' Ἀκράγαντος, εὐωνύμων τε πατέρων ἄωτον ὀρθόπολιν, wozu das *Schol.* bemerkt: ὀρθοῦντα καὶ σῴζοντα τὰς πόλεις, ὡς ἐρυσίπτολιν καὶ σωζόπολιν. Nach sikyonischer Legende war Orthopolis der Sohn des Königs Plemnaios (s. d.); dieser hatte das Unglück, dafs ihm alle seine Kinder sofort nach der Geburt starben, sobald sie das erste Weinen hören liefsen. Endlich erbarmte sich Demeter seiner, kam in Gestalt einer Fremden zu Plemnaios und zog ihm den Orthopolis auf (eine Parallele zur Demophon- bez. Triptolemoslegende), *Paus.* 2, 5, 8; vgl. 11, 2. Des Orthopolis Tochter Chrysorthe gebar von Apollon den Koronos (s. d.), *Paus.* a. a. O. Für Χρυσόρθη möchte *Benseler, Lexik. d. Eigennamen* s. v. Χρυσοῤῥόη schreiben; doch scheint mir der Name Χρυσόρθη an des Apollon hochheiliges Χρῦσα und an das auch im Namen ihres Vaters enthaltene 'ὀρθός' (vgl. *Bechtel-Fick, Die griech. Personennamen* 404) zu erinnern. Treffend zieht *Usener* 174, um die Auffassung, welche dem Heros Orthopolis zu Grunde liegt, zu illustrieren, das Skolion (*Bergk*[4] 3, 643 f.) herbei, in dem Athene gebeten wird: ὄρθου τήνδε πόλιν τε καὶ πολίτας ἄτερ ἀλγέων καὶ στάσεων καὶ θανάτων ἀώρων (wie es so lang dem Vater des Orthopolis mit seinen Kindern ergangen war!) σύ τε καὶ πατήρ. [Höfer.]

Orthos (Ὀρθός), **1**) Beiname des Dionysos in Athen, sein Altar stand neben dem Altar der Nymphen im Heiligtum der Horen, und war eine Stiftung des Amphiktyon, *Philochoros* bei *Athen.* 2 p. 38 C = *Eust.* ad *Hom. Od.* 1816, 4 ff. *Wentzel*, Ἐπικλήσεις 3, 5, 1. *Anonymus Laurentianus* in *Anecd. var.* ed. *Schoell* und *Studemund* 1, 268, 30. *Maxim. Mayer, Athen. Mitt.* 17 (1892), 269. — *Ribbeck, Anfänge des Dionysoskultus* 4 (vgl. 8. 21) polemisiert gegen *Welcker, Gr. Götterlehre* 2, 609, der mit *Philochoros* den Dionysos Ὀρθός als den „Aufrechtstehenden", „Nichtberauschten" als Vorbild für die Zecher verstand, und sieht in dem Ὀρθός einen Naturdaimon mit dem Symbol des Phallos, wie schon *O. Müller, Dorier* 1, 386. *E. Curtius, Arch. Zeit.* 17 (1853), 151. *Usener, Götternamen* 355. Vgl. Orthanes. *von Prott, Athen. Mitth.* 23 (1898), 220 f. — **2**) Nebenform für Orthros (s. d.). [Höfer.]

Orthosia (Ὀρθωσία). **1**) Beiname der Artemis s. Orthia. — **2**) Gemahlin des Lykaon, Mutter des Nyktimos, *Schol. Eur. Or.* 1646 *Schwartz.* —

3) Beiname der Antiope und Hippolyte, *Lykophr.* 1331 und *Tzetz.* z. d. Stelle. — **4**) Eine der der Horen (s. d.), *Hygin. f.* 183 p. 36 *Schmidt.* [Höfer.]

Orthosios (Ὀρθώσιος), Beiname des Zeus, *Anonymus Laurentianus* in *Anecd. var.* ed. *Schoell* und *Studemund* 1, 265, 73. 266, 65. Nach *Dionys. Hal. Ant.* 2, 50 = Iuppiter Stator; s. d. A. Iuppiter Bd. 2 Sp. 682. Bei *Plut. Cic.* 16 heifst er Ζεὺς Στήσιος, ebend. *Rom.* 18 Ἐπιστάσιος. [Höfer.]

Orthros (Ὄρθρος), auch **Orthos** (Ὄρθος). Über die Schreibung des Namens vgl. *Koechly* zu *Quint. Smyrn.* 6, 253. *Schömann, Opusc.* 2, 199. *Gruppe, Hdb.* 469, 3. — **1**) Sohn des Typhaon und der Echidna, Bruder (*H. D. Müller, Ares* 99 f. *H. L. Ahrens, Philologus* 19 [1863], 407. *Robert, Hermes* 19 [1884], 483. *Robert-Preller, Gr. M.* 808) des Kerberos, *Hes. Theog.* 309. *Apollod.* 2, 5, 10, 3. *Schol. ad Plat. Tim.* 427 p. 948 *Baiter.* Echidna (der Vatersname fehlt) wird seine Mutter auch genannt bei *Pedias. de Herc. lab.* 10. Bruder des Kerberos heifst er ferner im *Schol. Apoll. Rhod.* 4, 1399. *Eudocia* 356 p. 277 *Flach, Pollux* 5, 46 = *Eudocia* 239, p. 165. Mit seiner Mutter Echidna zeugte Orthros die Phix (Sphinx) nach *Hesiod. Theog.* 327; vgl. *v. Wilamowitz, Euripides Herakles* 2, 287 f. Nach *Mythogr. Lat.* 1, 68 p. 23 *Bode* (*Hercules . . . primum canem Orthrum interfecit et Ithimiam* (oder Herithimiam) *filiam eius, deinde Eurytionem . . . ; novissime ipsum Geryonem interfecit. Et sic victor armenta eius in Graeciam adduxit* etc.) hätte Orthros noch eine zweite Tochter gehabt, Ithimia, wofür *Wieseler* bei *Ersch* und *Gruber* s. v. *Geryon* 203 Eurythione (?) lesen will. Das Richtige scheint mir *Schöne, Annali* 1869, 248, 1 gefunden zu haben, der mit *Gerhard* in Ithimia den Namen Erythia (Tochter des Geryoneus) sieht und die Worte '*et Erythiam filiam eius*' nach *armenta eius* stellt. Orthros hatte zwei Köpfe (vgl. die Darstellungen unten nr. 6 ff.), *Apollod. Pediasim. Schol. Plat.* aa. aa. Oo. *Serv.* ad *Virg. Aen.* 7, 662. *Mythogr. Lat.* 1, 68, p. 23. 2, 152, p. 23. 3, 13, 6 p. 249, oder zwei Hunds- und sieben Drachenköpfe, *Tzetz. Lyk.* 653 = *Eudocia* 865 p. 632*). Er bewachte als Hund des Eurytion (s. d. 1) die Herden des Geryoneus und wurde von Herakles erschlagen, als er auf ihn losfuhr, um ihn am Raube der Rinder seines Herrn zu hindern, siehe z. T. obige Stellen und *Hesiod Theog.* 293. *Apollod.* 2, 5, 10, 6. *Schol. Hom. Il.* 22, 29. *Palaeph.* 40. *Eudocia* 525 p. 418. 436 h p. 343. 436 i p. 343. *Quint. Smyrn.* 6, 253. *Schol. Pind. Isthm.* 1, 15. *Eust.* ad *Hom. Od.* 1967, 28. *Hom. Il.* 1352, 15. *Schol. Hesiod Theog.* 142 p. 485 *Gaisford. Joh. Diak. Alleg. in Hesiod Theog.* 273 p. 563. 293 p. 564. *Sil. Ital.* 13, 845. Nach *Pollux* a. a. O. = *Eudocia* 239 p. 165 hatte Orthros ein Denkmal in Iberien und hiefs auch Γαργήττιος (bei *Eudocia* Γαργίττιος). Noch niemand hat, so viel ich sehe, an diesem sonderbaren Namen Anstofs genommen, und auch noch *Schöne, Annali* a. a. O. 247 und *F. A. Voigt* in diesem Lexikon s. v. Geryoneus Bd. 1 Sp. 1636, 61 nennen den Hund Gargettios. Ganz verfehlt ist die Erklärung von *Wieseler* a. a. O. 207: „der Name ist dunkel; doch dürfte man kaum irren, wenn man ihn auf den 'Hund von Gargettos', jenem bekannten Demos in Attika deutet, wie ja in diesem Lande auch die Sagen von dem Hunde des Ikarios und der Prokris zu Hause sind." In welcher Verbindung sollen Orthros und Geryoneus mit Attika stehen? Allerdings haben wir in Γαργήττιος ein Ethnikon zu suchen, da *Pollux* a. a. O. 42 ff. den Namen der von ihm aufgeführten Hunde jedesmal die Namen der Länder, aus denen sie stammen, hinzufügt (Ἠπειρωτικὸς Κέρβερος· Περίττας, τὸ θρέμμα Ἰνδικόν· Τρίακος ἡ Παιονική κύων· Λυκὰς ἡ Θετταλή· ὁ Μάγνης κύων Λήθαργος). Seit der *Geryoneïs* des *Stesichoros* (*fr.* 5 = *Strabo* 3, 148 Ταρτησσοῦ ποταμοῦ σχεδὸν ἀντιπέρας κλεινᾶς Ἐρυθείας) war die Sage von Geryoneus am Flusse Tartessos im Gebiete von Ταρτησσός (Ἰβηρικὴ ἡ Ταρτησσός, *Eust.* ad *Dion. Per.* 337) lokalisiert. Es ist also bei *Pollux* und *Eudocia* statt ΓαρΓήττιος zu lesen ΤαρΤήττιος.

Die Erklärung des Namens Orthros hängt mit der Deutung des Geryoneusmythos zusammen, vgl. Geryoneus Bd. 1 Sp. 1636 f. Entweder erklärt man den Namen als „Frühauf, der in der Frühe Muntere, Helle des Morgens", *Joh. Diak. Alleg.* ad *Hesiod Theog.* 293 p. 564. *Wieseler* a. a. O. 207. *Völcker, Über Homer. Geographie und Weltkunde* 132. *Gerhard, Auserl. Vasenbilder* 2 p. 71. *Klausen* bei *Ersch* und *Gruber* s. v. Orthros, vgl. auch *Movers, Phoen.* 1, 436 f. der in Orthros den (von Späteren als Hund vorgestellten, *Schol. Arat.* 450; vgl. *Ideler, Sternnamen* 253 f.) Stern Προκύων erkennt, der in der Morgendämmerung schon sichtbar wird, bevor der zweite Hund, der Seirios erscheint. So nennt auch *Gerhard, Etr. Spieg.* 3, 73 S. 75 den Hund, der unter der auf einem Viergespann fahrenden Eos dargestellt ist, Orthros. Nach *Schol. Hes. Theog.* bedeutet Orthros den 'sich erhebenden, losstürmenden' vgl. ὄρθαι, *Hom. Il.* 8, 474. *Ahrens* a. a. O. 410 leitet Ὄρθρος gleichfalls vom Stamme ορ (vgl. *Hom. Od.* 3, 471. 14, 104: ὄρονται = 'sie halten Wacht') ab, mit dem Suffix -τρός, wofür -θρός eingetreten sei: also Ὄρθρος = 'der Wächter', synonym mit Κυνόρτας (= κύων ὄρτος = 'der hütende Hund'. *Ahrens* weist, um seine Meinung zu stützen, auf *Palaeph.* 40 hin, wo sich statt der jetzt aufgenommenen Lesart Ὄρθρος ursprünglich Ὦρος (ὦρος = οὖρος = φύλαξ [*Hesych.*]; vgl. πυλο-ωρός) findet. *Bechtel-Fick, Die griech. Personennamen* 467 geht von der Nebenform Ὄρθος aus und erklärt diese = ὀρθό-θριξ „strupphaarig". Noch andere Deutung bei *Braun, Griech. Götterlehre* 112 S. 72.

Von den bildlichen Darstellungen sind diejenigen nicht auf Orthros, sondern auf

*) Ich weifs nicht, welche Quelle *Natalis Comes* (*Noel Conti*) benutzt hat; vielleicht den *Tzetzes?* Vgl. *Holland, Heroenvögel in d. griech. Mythol.* 21, 1. In der mir vorliegenden *edit. Patav.* von 1616 steht lib. 7 p. 362: *Hercules Geryone caneque Orthro, dracone et pastore Eurytione interempto . . . boves . . . abigebat.* Doch ist entschieden nach Orthro das Komma zu streichen, so dafs dracone zu Orthro gehört.

Kerberos zu beziehen, auf denen sich keine Andeutungen eines Kampfes zwischen Herakles und dem Hunde finden. So benennt *Furtwängler, Beschreib. d. geschnitt. Steine im Antiquar. Berlin* 2153 S. 104 Taf. 19, 2153 den zweiköpfigen Hund richtig Kerberos, während *Winckelmann* (*Descript. des pierres gravées . . de Stosch* p. 283 nr. 1749. *Alte Denkmäler* 1, 66) ihn Orthros nannten, und der zweiköpfige Hund mit Schlangenschweif auf Münzen von Kyzikos, nach *Head, Hist. num.* 452 'Kerberos or Orthros', wird von *Poole, Catal. of the greek coins brit. Mus. Mysia* 31, 95 abg. pl. 8, 2 ebenfalls als Kerberos bezeichnet. Ebenso wenig ist mit *Winckelmann, Alte Denkm.* a. a. O. auf dem *ebend.* Taf. 67 abgebildeten Basrelief aus dem Palast Rondinini Herakles mit Orthros, sondern mit einem gewöhnlichen Hirtenhunde zu erblicken. Im Verhältnis zu der grofsen Zahl von Vasen, die den Kampf des Herakles mit Geryoneus darstellen, ist Orthros nur selten hinzugefügt. *Klein, Euphronios*[2] 78 zählt die Darstellungen auf, darunter (vgl. *Klein* a. a. O. 60 nr. 30) eine Oinochoe in Würzburg; doch wird Orthros auf dieser weder in der Beschreibung von *Brunn, Bulletino* 1858, 34 noch von *Urlichs, Würzburger Antiken* 1 S. 47 nr. 66 erwähnt. Orthros liegt gewöhnlich (mit Ausnahme von nr. 8) tot oder tödlich verwundet auf dem Rücken.

A) mit einem Kopfe und natürlichem Schweife zeigen ihn folgende Darstellungen:

1) Chalkidische Amphora in Paris, abg. *Luynes, Vases peints* pl. 8. *Gerhard, Auserl. Vasenbilder* Taf. 105. 106. *Fröhner, Collection de Barre* pl. 7. *Baumeister, Denkmäler* 2104 S. 1966. *Roscher, Lexikon* s. v. Geryoneus S. 1631. *Daremberg-Saglio, Dictionnaire des antiquités* s. v. Hercules p. 93 Fig. 3764. Vgl. auch *Kretschmer, Die griech. Vaseninschr.* 62, 40, 2.

2) Attische Kylix aus Nola im britischen Museum abg. *Monum. inediti* 9 pl. 11; vgl. *Schöne, Bulletino* 1886, 217 nr. 9. *Annali* 1869, 247. *Walters, Catal. of the greek and etruscan vases in the Brit. Mus.* 2 (1893), 426 p. 224.

3) Attische Amphora aus Vulci im brit. Museum, abg. *Walters* a. a. O. pl. 4; vgl. *ebend.* 194 p. 129. *Durand Coll.* 297.

4) Attische Lekythos in Berlin, *Furtwängler* 1, 2007 S. 431.

5) Kylix aus Kameiros im brit. Museum, *Cecil Smith, Journ. of hell. stud.* 5 (1884), 182. *Walters* a. a. O. 442 p. 231.

B) Zwei Köpfe und einen Schlangenschweif (vgl. über diese Bildung *Klein* a. a. O. 79) hat er auf folgenden Darstellungen:

6) Geryoneusschale des Euphronios aus Vulci, früher in der Sammlung Canino (*de Witte, Cat. etr.* 81), jetzt in München (*Jahn* 337 S. 103), abg. *Mon. ined. publ. par la sect. franç. de l'inst. arch.* pl. 16. *Guigniaut, Rel. de l'ant.* 180 *bis*. *Panofka, Vasenbilder* Taf. 4, 9. *Wiener Vorlegebl.* 5, 3. *Klein* a. a. O. 54.

7) Geschnittener Stein in Paris, *Chabouillet, Cat. gén. des camées de la bibl. impér.* 1763 p. 237. Die Darstellung ist auf Herakles und Orthros beschränkt, der tot zu den Füfsen seines Besiegers liegt. Der Schlangenschweif wird hier allerdings nicht erwähnt, vielleicht ist er infolge der Kleinheit der Darstellung nicht deutlich zu erkennen; doch spricht die Analogie von nr. 6 und nr. 8 hierfür.

8) Attische Amphora im Museo Gregoriano, abg. *Mus. Greg.* 2 Taf. 42 (48); vgl. *Helbig-Reisch, Führer* u. s. w. 2 nr. 39 S. 243. Hier ist der Hund noch lebend, neben dem kämpfenden Herakles und Geryoneus emporspringend, gebildet.

C) Dreiköpfig, wohl dem dreiköpfigen Geryoneus entsprechend, zeigt den Orthros:

9) das archaische Flachrelief aus Kypros, abg. *Revue archéol.* 24 (1872) pl. 21; vgl. *Ceccaldi* a. a. O. 223. *Döll, Sammlung Cesnola* in *Mémoires de l'acad. impér. des sciences de St. Pétersb.* Tome 19, 4 (1873) Taf. 11, 6 (nr. 763). *Roscher, Lexikon* s. v. Geryoneus Bd. 1 Sp. 1635, *Perrot* und *Chipiez, Hist. de l'art* 3, Fig. 387 p. 574. *Daremberg-Saglio* a. a. O. p. 94 Fig. 3765.

2) Personifikation der Morgenfrühe, *Epigramm* aus Chios, *C. I. G.* 2, 2236 = *Kaibel, Epigr.* 232, 3. *Nonn. Dionys.* 31, 137. *Joann. Gaz. descript. tab. mundi* 2, 239. Die fragmentierte Inschrift aus Mytilene (τῶ Ζοννύσω τω . . . . . . Ἀφ]ροδείταν Ὄρθρον . . . . . κ]αὶ Μαιμακτῆρσι . τα . .) *Paton, Inscr. Graec. insul. Lesbi* . . . . *Tenedi* 70 p. 30) ist zu unsicher, als dafs sich hieraus für Ὄρθρος, das *Paton* im *Index* unter den 'di et heroes etc.' aufführt, etwas Bestimmtes ergeben könnte. Vgl. auch oben Sp. 1216 Z. 46 ff. [Höfer].

Ortilochos (Ὀρτίλοχος) = Orsilochos nr. 1 und 2. Nach *Aristarch* im *Schol. Hom. Il.* 5. 542 wäre ὁ πρόγονος mit τ (also Ὀρτίλοχος), ὁ παῖς mit σ (Ὀρσίλοχος) zu schreiben. Doch schrieb *Zenodot* nach *Schol. Hom. Od.* 3, 489 auch den jüngeren mit τ: Κρήθων Ὀρτίλοχός τε (*Hom. Il.* 5, 549). *Strabo* 8, 367 nennt den Grofsvater, wie *Aristarch*, Ortilochos, *Pausanias* (4. 30, 2; vgl. mit 4, 1, 4) Grofsvater sowohl wie Enkel Ortilochos. Vgl. *Bechtel-Fick, Die griech. Personennamen* 372. 431. 404. 405. [Höfer.]

Ortsgottheiten s. Lokalpersonifikationen.

Ortygia (Ὀρτυγία), ein mit dem Mythos der Leto und dem Kultus der Artemis (weniger des Apollon, dessen von Hermes geraubte Rinder *Ovid* [*Fast.* 5, 692] Ortygias boves nennt; vgl. auch den Hyperboreer Ortygios) eng zusammenhängender Personen- und Ortsname. Litteratur: *O. Müller, Dorier* 1, 376 ff. *Gerhard, Griech. Mythol.* 1, 335 S. 350 f. *Deimling, Die Leleger* § 58 S. 195 ff. *Stark, Mythol. Parallelen I, Die Wachtel, Sterneninsel und der Oelbaum im Bereiche phönikischer und griechischer Mythen, Sächs. Berichte* 8 (1856), 32—119, bes. 60 ff. Ältere Litteratur bei *Stark* a. a. O. 71, 147. — Ortygia heifst:

1) Artemis, *Soph. Trach.* 213. *Ovid Met.* 1, 694. 5, 640. *Diod.* 5, 3. Das *Schol. Soph.* a. a. O. erklärt Ἄρτεμιν Ὀρτυγίαν durch τὴν ἐν Ὀρτυγίᾳ τιμωμένην, sagt aber nicht, welches Ortygia zu verstehen sei. Höchst wahrscheinlich ist mit *Schreiber, Apollon Pythoktonos* 53, 11 ein Ortygia auf der Insel Euboia anzunehmen; s. unten Sp. 1222. Auch bei *Arist. av.*

870 heiſst Leto *ὀρτυγομήτρα* (eigentl. 'Wachtelmutter'), wohl um sie zugleich als Mutter der Ortygia d. h. der Artemis zu bezeichnen.

2) Schwester der Leto (= Asteria), nach der Delos den Namen Ortygia (s. unten Sp. 1223) erhalten haben soll, *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 308; vgl. *Schol. Pind. Nem.* 1, 4: *τὴν Ὀρτυγίαν τῆς Δήλου κασιγνήτην εἴρηκε, μετάγων τὰ ἐπὶ τῶν θεῶν λεγόμενα κατὰ τῶν τόπων οἵτινες ἀπ' ἐκείνων προσηγορεύθησαν.* In dem Haine Ortygia (s. unten Sp. 1223) bei Ephesos war neben der ein Scepter tragenden Leto Ortygia dargestellt, auf jedem Arme eines der Kinder der Leto tragend, ein Werk des Skopas, *Strabo* 14, 639. 640. *Stark* a. a. O. 73. *L. Urlichs, Skopas Leben und Wirken* 114 ff. *Schreiber* a. a. O. 71 und Anm. 16. *Overbeck, Kunstmythologie Apollon* 368. *Gesch. d. griech. Plastik* 2[4], 17. 35 Anm. 13. 217. Eine auf das Werk des Skopas zurückgehende Komposition wollten *Streber, Abhandl. d. K. bayr. Akad. d. Wiss. philos.-philol. Kl.* 1 (1835), 217; vgl. *Urlichs* a. a. O. 115. *Cavedoni, Spicilegio numism.* 164. *Stark, Philologus* 21 (1864), 440. *Kenner, Münzsamml. des Stiftes Florian* 125 ff. erkennen auf Münzen mehrerer kleinasiatischer Städte, Ephesos, Magnesia am Maiandros, Milet (abg. *Schreiber* a. a. O. 2, 2. *Overbeck, Kunstmyth.* Münztafel 5. *Plastik* a. a. O. 117 Fig. 172 b. c. *Poole, Catal. of greek coins of Jonia Brit. Mus.* p. 104, 374. 165, 55. 167, 65 pl. 19, 12. 172, 98. 200, 158. 201, 164 pl. 22, 13); doch hat *Schreiber* a. a. O. 81 unter Zustimmung von *Overbeck, Kunstmyth.* 368. *Gesch. d. griech. Plast.* a. a. O. 116 nachgewiesen, daſs auf allen diesen Münzen nicht Ortygia, sondern Leto zu erblicken ist. — Sicher aber ist Ortygia nach der überzeugenden Interpretation von *Robert, Arch. Jahrb.* 5 (1890), 218 ff. dargestellt auf dem Mosaik von Portus Magnus (abg. *Arch. Jahrb.* a. a. O. 216 und Taf. 5): sie stützt, im Wasser schwimmend, mit der ausgestreckten Linken die Hand der Leto, die eben im Begriff ist, von den Schultern des Boreas (*Hyg. fab.* 53, 140) herabzusteigen. Ebenso erkennt *Robert, Hermes* 22 (1887), 460 ff. auf dem borghesischen Sarkophagdeckel (abg. *Arch. Zeit.* 27 (1869) Taf. 16, 2. *Roscher, Lexikon* s. v. Lokalpersonifikationen Bd. 2 Sp. 2119 f.) Ortygia, die von dem Meeresriesen Aigaion getragen, die irrende Leto auffordert, zu ihr zu kommen. Doch ist vielleicht auch hier in dem Riesen, trotzdem er ungeflügelt ist, Boreas zu erblicken, der Leto trägt, die sich bittend an Ortygia wendet. *Robert* verteidigt diese Ansicht (*Arch. Jahrb.* a. a. O. 220 f. Anm. 5) gegen den Einspruch von *Overbeck, Kunstmyth.* a. a. O. 369, und hält es für möglich, daſs derselbe Mythos auch auf der von *Furtwängler, Arch. Zeit.* 40 (1882), 390 auf Boreas und Oreithyia gedeuteten Akroteriongruppe (*Corr. hellen.* 3 pl. 11) dargestellt ist.

3) Ursprünglich mythisches Land ('Ortygie ist offenbar ursprünglich ein rein mythisches Land, der Artemis heilig, nicht deutlicher fixiert als das dionysische Nysa und eben darum überall wiedergefunden, wo der Artemiskult besonders blühte', *Rohde, Psyche* 1[2], 83, 1) ohne bestimmte Lage (vgl. auch unten Sp. 1221), aber wenigstens an der einen Stelle *Homers* (*Od.* 5, 123) in Beziehung zur Artemis gesetzt, die auf Ortygia den Orion tötet. Die andere Stelle (*Od.* 15, 404; vgl. *Hesych.* s. v. *Ὀρτυγίη*: *Ὀρτυγίης . . . ὅθι τροπαὶ ἠελίοιο*) ist der Ausgangspunkt geworden, von dem aus man Ortygia von dem allen indoeuropäischen Sprachen gemeinsamen Stamm *vert* 'wenden', 'drehen' abgeleitet und Ortygia als 'Wendeland', als Land, wo sich die Sonne wendet, gedeutet hat, *Enmann* in diesem Lexikon s. v. Leto Bd. 2, Sp. 1962, 27 ff. Sp. 1964, 37 ff. *Laistner, Rätsel d. Sphinx* 2, 434. *Usener, Götternamen* 203 (Ortygia = 'Lichtaufgang' als Geburtsstätte der beiden Lichtgötter, vgl. auch *Stark* a. a. O. 75. *H. Lewy, Die semit. Fremdn. im Griech.* 231, 1). Die alten Erklärer freilich leiten den Namen Ortygia fast sämtlich von *ὄρτυξ* 'Wachtel' ab und setzen Ortygia in engen Zusammenhang mit der Geburt der Letoiden. Folgende Variationen des Mythos sind überliefert: a) Asteria, der Leto Schwester, floh vor dem Liebeswerben des Zeus, verwandelte sich in eine Wachtel und sprang ins Meer; sie wurde in eine Insel verwandelt, Asteria oder Ortygia, die auf dem Meere umherschwamm, bis Leto sie betrat, *Apollod.* 1, 4, 1, 1. *Tzetz.* und *Schol. vet. Lyk.* 401; vgl. *Eust.* ad *Hom. Od.* 1528, 3, wo sie *ὄρτυξ δαιμονία τις* genannt wird. — b) Asteria wurde von den Göttern auf ihre Bitten (*Myth. Lat.* 1, 17, p. 79. *Bode*, *Lact. Plac.* ad *Stat. Achill.* 206) oder von Zeus zur Strafe in eine Wachtel verwandelt und ins Meer geworfen, wo sie zur Insel wurde, *Hyg. f.* 53. *Lact. Plac.* ad *Stat. Theb.* 4, 795. *Serv.* ad *Verg. Aen.* 3, 73; vgl. *Schol. Apoll. Rhod.* 419. — c) Leto kommt als Wachtel verwandelt nach Ortygia-Delos, *Schol. Kallim.* 2, 59. *Tatian or. ad Graec.* 10 p. 44 *Otto*. Dieser Zug des Mythos erscheint auch in der Erzählung *Hygins fab.* 53; vgl. 140: *quo* (nach Ortygia) . . . *Latona ab Aquilone vento delata est iussu Iovis* etc. Warum trägt gerade Boreas (*Aquilo*) die Leto nach Ortygia? Meiner Ansicht nach ist dieser Mythos der Naturbeobachtung entsprungen, daſs die Wachteln hauptsächlich beim Wehen des Nordwindes ihre Wanderzüge unternehmen: vgl. *Plin. hist. nat.* 10, 33, 66: *coturnices . . . aquilone maxime volant ortygometra duce. Solin* 10, 21 p. 75 *Mommsen: plurimum se aquilonibus credunt. Arist. hist. an.* 8, 14: *ὄρτυγες ὅταν ἐμπέσωσιν, ἐὰν μὲν εὐδία ᾖ βόρειον ᾖ, συνδυάζονταί τε καὶ εὐημεροῦσιν.* Auch der Umstand, daſs nach *Solin* 11, 20 p. 74 die Wachteln unter dem Schutze der Leto standen, dürfte hier zu erwähnen sein. — d) Zeus gesellt sich in Wachtelgestalt der Leto bei, *Hypoth. Pind. Pyth.* p. 297 *Boeckh*, wohl eine Parallele zu der Erzählung, daſs Zeus in Kuckuksgestalt der Hera genaht sei, *Paus.* 2, 17, 4. 36, 1. — e) Ohne mythologische Beziehungen erklärt *Phanodemos* bei *Athen.* 9, 392 d = *Frgm. Hist. Graec.* 1, 366; vgl. *Eust.* ad *Hom. Od.* 1528, 4. 1558, 8 den Namen Ortygia als Wachtelinsel, weil die Wachtelschwärme sich auf ihren Wanderungen auf dieser Insel, weil deren

Naturlage dazu besonders günstig geeignet war, sich niederzulassen pflegten. — f) Von der Wachtel als Sinnbild des Frühlings, die 'als Bote, ja als redende, leibhaftige Erscheinung der Artemis als der Herrin des Frühlingslebens in Flur und Hain betrachtet wurde', leiten den Namen ab: *Welcker, Götterlehre* 1, 601. *Deimling, Leleger* 197. *Stark, Sächs. Ber.* a. a. O. 71. *Schreiber* oben Bd. 1 Sp. 578, 9 s. v. Artemis. *Wernicke* bei *Pauly-Wissowa* s. v. Artemis, Ortygia . . . . . . — g) *Düntzer* bei *Ameis, Anhang zur Odyss.* 15, 403 sagt: 'Der Name Ortygia scheint die Wachtelinsel zu bezeichnen, und sich auf die dort wohnenden Wachteln des Helios (da nach *Düntzer* bei *Homer* unter Ortygia das sicilische zu verstehen ist) zu beziehen. Oder gab es eine alte Vorstellung, daſs die Sonne mit lieblichem Wachtelgesang untergehe, wie ein deutscher Dichter sagt, die Töne, womit die Sonne aufgehe, seien süſser als Saitenspiel und Vogelgesang?'. In dem folgenden Verzeichnis der Örtlichkeiten, die den Namen Ortygia führen, soll nur insoweit Vollständigkeit erzielt werden, als es sich um ihre Beziehungen zur Artemis handelt; überall aber, wo es nicht direkt bezeugt ist, kann man beweisen (s. unter nr. 3) oder als sicher annehmen, daſs sich an den Namen Ortygia die Legende von der Geburt der Artemis knüpfte.

1) Ohne Angabe bestimmter geographischer Lage, wie das *Homerische* (oben Sp. 1220), aber von Delos, als dem Geburtsort des Apollon, ausdrücklich unterschieden, erscheint Ortygia als Geburtsland der Artemis, *Orph. Hymn.* 35, 5, und hieraus interpoliert, *Hom. Hymn. Apoll.* 16; vgl. *Nossis* in *Anth. Pal.* 6, 273: *Ἄρτεμι, Δᾶλον ἔχουσα καὶ Ὀρτυγίαν ἐρόεσσαν.* Manche wollen unter diesem Ortygia die kleine Nachbarinsel von Delos, Rheneia, die nach *Strabo* 10 p. 486 gleichfalls Ortygia hieſs und dem Apollon geweiht war (*Thuk.* 1, 13, 6. 3, 104. 2 f.), verstehen. Nach der Ansicht von *Voſs, Mythol. Forschungen*, die von *Gemoll, Die Homer. Hymnen* 123 gebilligt wird, soll es das syrakusanische (unter nr. 5) Ortygia sein. *Welcker, Götterl.* 1, 600 erklärt unter Zustimmung von *Deimling* a. a. O. 196, 11 die Unterscheidung zweier Geburtsorte daraus, daſs in alten Hymnen auf Apollon zufällig Delos, in andern auf Artemis Ortygia, als Beinamen von Delos verstanden, gebraucht war; ähnlich *Enmann* a. a. O. 1964, 66. *Laistner* a. a. O. nimmt *Ὀρτυγόδηλος* (scil. *νῆσος*) 'die Wachtelberühmte' als ursprünglichen Vollnamen, aus dem die beiden selbständigen Namen *Ὀρτυγία* und *Δῆλος* hervorgegangen seien.

2) Ort in Aitolien, nach *Nikandros* im *Schol. Apoll. Rhod.* 419 = *frgm.* 5 bei *O. Schneider, Nicandrea* p. 22 f. das älteste aller Ortygien, nach dem alle andern benannt seien. Für das überlieferte *ἐξ Ὀρτυγίης Τιτηνίδος κ. τ. λ.* will *Stark, Sächs. Ber.* a. a. O. 64 *Τιθηνίδος* schreiben; vgl. aber auch *R. Holland, Heroenvögel in der griech. Mythol.* 36, 2, der mit *O. Schneider* annimmt, daſs *Τιτηνίς* ein alter Name für Aitolien sein müsse, während *M. Mayer, Gigant. u. Titanen* 153 *Schneiders* Ansicht durch den Hinweis zu widerlegen sucht, daſs die Alexandriner alles, was zum Kreise der Leto gehört, wie hier Ortygia, als 'Titanisch' zu bezeichnen gepflegt hätten. Die Lage dieses Ortygia wird näher bestimmt durch *Schol. Hom. Il.* 9, 557: es lag am Berge Chalkis und der gleichnamigen am Meere gelegenen Stadt; hier in Ortygia hatte Idas die Marpessa (Verbindung mit Apollon!) geraubt, *Schol. Hom.* a. a. O. *Bursian, Geogr. Griechenl.* 1, 134. Das Zeugnis des *Nikandros,* daſs das aitolische Ortygia das älteste sei, der in hohem Ansehen stehende Kult der aitolischen (= Laphria s. d.) Artemis des benachbarten Kalydons, die Analogie von Ortygia bei Chalkis auf Euboia, wo die Geburtslegende von Artemis nachzuweisen ist, berechtigen uns, diese auch für das aitolische Ortygia in Anspruch zu nehmen. Mit Wahrscheinlichkeit ist anzunehmen, daſs der Artemis hier Wachteln geopfert wurden; in Patrai, das den Kult der Artemis von Kalydon überkommen hatte (s. d. A. Laphria, Bd. 2 Sp. 1849, 3 ff.), werden unter den mannigfachen Tieropfern, die der Göttin dargebracht wurden, an erster Stelle eſsbare Vögel, unter denen doch wohl auch die Wachtel mit zu verstehen ist, genannt, *Paus.* 7, 18, 11. *Stark* a. a. O. 71.

3) Ort auf Euboia bei Chalkis (oben Sp. 1218 Z. 67). Die Vermutung von *Schreiber* a. a. O. wird gestützt durch die Erzählung des *Klearchos* bei *Athen.* 15, 701 c = *Frgm. Hist. Graec.* 2, 318, daſs Leto mit Apollon und Artemis von Chalkis in Euboia nach Delphoi gekommen sei, und Apollon, von den Armen seiner Mutter getragen, den Python erlegt habe. Da der Drachenkampf fast übereinstimmend unmittelbar nach der Geburt Apollons angesetzt wird, scheint der Bericht des *Klearchos* nicht auf Delos, sondern auf das euboische Chalkis (oder, was wir annehmen dürfen, auf Ortygia bei Chalkis) hinzuweisen; man vergleiche auch *Kallim. Hymn. Del.* 197, wo Leto, allerdings vor der Geburt, von Euboia kommt, sowie die gemeinsame Versetzung von Artemis, Apollon und Leto nach Euboia, s. d. A. Leto Bd. 2 Sp. 1966, 58 ff. Schon *Stark, Sächs. Ber.* a. a. O. 65, 120 hat in der sich wiederholt findenden Verbindung von Ortygia und Chalkis einen inneren Zusammenhang vermutet: es wäre bei dem Namen *Χαλκία* oder *Χαλκίς* neben einer *Ὀρτυγία* wohl auch an den heiligen Vogelnamen *Χαλκίς* für *κύμινδις* zu erinnern, in dessen Gestalt Hypnos erscheint (*Il.* 14, 291), der seiner Natur nach in den Kreis der Apollo heiligen Raubvögel fällt. Ein solcher Zusammenhang scheint in der That zu bestehen, ohne daſs es mir jedoch möglich wäre, ihn darzulegen; folgende Punkte würden aber zu berücksichtigen sein: a) nach der Vermutung von *Gomperz,* die als sicher gelten kann, ist bei *Philodem. περὶ εὐσ.* p. 63 zu lesen: *Πρόξ-[ενος] δ' ὁ τὰ Χαλκι[δικὰ γράφων] τὴν αὐτ[ὴν λέγει] Χαλκίδα κα[ὶ Κύμιν]διν καὶ Κόμβην,* also Chalkis = Kymindis = Kombe. — b) Sowohl im euboiischen Chalkis (vgl. *Tümpel* ob. Bd. 2 s. v. Kombe, aber auch *Immisch* s. v. Kureten 1590, 43 ff. 57 ff.) als auch bei dem in der Nähe des aitolischen Chalkis gelegenen

Pleuron war die Sage von der in einen Vogel verwandelten Kombe-Chalkis heimisch, die in dieser Gestalt flieht, um sich vor Verfolgungen zu schützen, wie Leto in Wachtelgestalt vor Hera flieht. — c) Könnte der Beiname der Artemis *Κομβική* (s. d.) mit Kombe zusammenhängen; die Inschrift *Ἀρτέμιδι Κομβικῇ* stammt wahrscheinlich aus dem durch seinen Apollokultus bekannten Patara, Patara selbst war eine kretische Kolonie, bei den Kretern, speziell bei den Polyrrheniern, war *Κόμβη* = *κορώνη* 'Meerkrähe'. — d) s. unten Z. 24 — e) Bestehen etwaige Beziehungen zwischen der Wachtel einerseits und dem Chalkis u. s. w. genannten Vogel andererseits?

4) Hain Ortygia bei Ephesos wird als Geburtsort der Artemis genannt bei *Strabo* 14, 639. 640. *Ariston* im *Schol. Pind. Nem.* 1, 1. *Tacit.* 3, 61. *Eust. ad Dionys. Per.* 823 p. 260. *Plin. Hist. nat.* 5, 31, 115. *Steph. Byz.* s. v. Ἔφεσος; vgl. oben Spalte 1219. Merkwürdig ist die Erzählung bei *Strabon* a. a. O. 640, nach der die Kureten, die nach euboiischer Sage Söhne der Chalkis (vgl. die Andeutungen oben über das Verhältnis zwischen Chalkis und Ortygia) waren, durch das Klirren ihrer Waffen die eifersüchtige Hera verscheuchten und bei Leto Geburtshelferdienste verrichteten.

5) Das sikilische Ortygia (älteste Erwähnung von *Hesiod* bei *Strabo* 1 p. 23), das nach *Völcker, Über Homer. Geographie u. Weltkunde* 24; vgl. *Friedreich, Realien* 60. *Ameis Anhang zu Hom. Od.* 15, 403 bei *Hom.* 15, 404 (nach manchen auch bei *Hom. hymn. Apollo* 16 s. oben Sp. 1221) zu verstehen ist, ist Geburtsort der Artemis nach der Meinung 'einiger', wie *Aristarchos* im *Schol. Pind. Nem.* 1, 3; vgl. *ebend.* 1, 1 berichtet; vgl. *Diod.* 5, 3. Nach anderer Sage soll Alpheios die von ihm geliebte Artemis, an deren Stelle später Arethusa tritt, bis nach dem syrakusischen Ortygia verfolgt haben, *Schol. Pind. Pyth.* 2, 12. *Nem.* 1, 3; vgl. *Telesilla fr.* 1 bei *Bergk, Anthol. lyr.* p. 328. *O. Müller, Proleg.* 136 f. In der poetisch ausgeschmückten Erzählung von Archias, dem Gründer von Syrakus, berichtet *Plutarch* (*Narr. amat.* 2), dafs dieser seine beiden Töchter Ortygia und Syrakuse genannt habe.

6) Ortygia = Delos. Da bei *Hom. Od.* 5, 123 Artemis den Orion auf Ortygia, nach *Apollod.* 1, 4, 3 auf Delos tötet, hat man angenommen, dafs schon bei *Homer* Ortygia = Delos (vgl. d. Artikel Orion Sp. 1023, 9; 1040, 68 ff.) sei, wie bei *Apoll. Rhod.* 1, 419. 4, 1705. *Kallim. Hymn. Ap.* 59. *Anth. Pal.* 6, 121. *Antipatros* in *Anth. Pal.* 9, 550. *Nonn. Dionys.* 9, 214. 47, 463. *Verg. Aen.* 3, 124. 143. 154. *Ov. Metam.* 15, 337. *Menekrates* bei *Anton. Lib.* 35. *Herodian* 1, 289 *Lentz. Steph. Byz.* s. v. *Δῆλος*. *Hesych.* s. v. *Ὀρτυγία*. *Eust. ad Hom. Od.* 1528, 3. 1787, 34. *Plin. Hist. nat.* 4, 66. *Solinus* 11, 19 p. 74 *Mommsen, Hyg. fab.* 53. 140. *Mythogr. Lat.* 1, 37. 2, 17. 3, 8, 3. *Schol. Stat. Theb.* 4, 795. Nach *O. Schneider, Nicandr.* p. 22 Anm. (vgl. *Rohde* a. a. O.) galt Delos im Vergleich zu Ortygia als der ältere Name. Die Ansicht von *W. Bérard, Rev. archéol.* Sept.-Okt. 1900 S. 262—299 kann ich nur in dem eben erschienenen Auszug in der *Wochenschr. f. klass. Philol.* 18 (1901), 126 wiedergeben: 'weitere Auseinandersetzungen über den Einflufs der Phönizier auf die Gestaltung der Dichtung in geographischer und onomatologischer Hinsicht; u. a. wird als *Συρίη Od.* 14, 403 Syros, wie für *Ὀρτυγίη* ebend. 404 Delos erwiesen'. Ausführlich hatte über den Namen Ortygia *Phanodikos* in seinen *Δηλιακά* gehandelt, *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 419. Auf Delos war auch der Personenname *Ὀρτυγιγένης*, *Ὀρτύγης* heimisch, *Corr. hell.* 7, 105 nr. 2, 6. *Fick-Bechtel, Die griech. Personennamen* 85, 468. [Höfer.]

Ortygides (*Ὀρτυγίδης*), Patronymikon des Antiklos (s. d.), *Tryphiod. Halos. Il.* 178. [Höfer.]

Ortygios (*Ὀρτύγιος*) **1)** Sohn des Kleinis; das Nähere unter Kleinis u. im A. Hyperboreer 2824, 62 ff. — **2)** Krieger des Turnus, *Verg.* Bd. 1 Sp. *Aen.* 9, 573. — **3)** s. Ortygides. [Höfer.]

Oruandes (*Ὀρουάνδης*, *Ὀροβάνδης*?), einer der drei Unterfeldherren des gegen Dionysos kämpfenden indischen Königs Deriades, *Et. M.* 199, 42. *Steph. B.* s. v. *Βλέμυες* (v. l. *Ὀροβάνδης*). [Der Name scheint identisch mit Oroandes, d. i. ein Teil des Taurusgebirges, und verwandt mit *Ὀρόανδα*, einer Stadt Pisidiens. Vgl. *Max. Mayer, Gig. u. Tit.* 245, *v. Gutschmid* im *Philol.* 11, 145 und das Orontesgebirge, d. i. ein Zweig des Antitaurus. R.] [Stoll.]

Orythaon (*Ὀρυθάων*), ein Troer, Freund des Hektor, von Achilleus erlegt, *Quint. Sm.* 3, 150. [Stoll.]

Oryxos (*Ὄρυξος*), Gigant am Pergamenischen Gigantenfries *Ὄρ*]*υξ*[*ος* nach *Heydemanns* Ergänzung, *Fränkel, Die Inschriften von Pergamon* 71 a p. 67 und p. XIX zu 122. Vgl. *Studniczka, Kyrene* 12, der Oryxos als Nebenform zu dem aus Kreta bezeugten *Ὀρυσσός* (*Plut. Pyrrh.* 30) auffafst. [Höfer.]

Osdiavi (oder Osdiavae?), Gottheiten auf einer Inschrift von Saint-Saturnin (Basses Alpes, Gallia Narbon.), *C. I. L.* 12, 362 (*Revue épigr. du Midi* 1 p. 97 nr. 111, 2 p. 318): *Quartus... surami f(ilius) v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito) Osdiavis.* Ob ein Beiname der Matres, bleibt zweifelhaft. *Bonner Jahrb.* 83 p. 103. [M. Ihm.]

Osinius, Fürst von Clusium, ein Führer unter den Kriegern, welche Tarchon, der König der Tusker, dem Aeneas gegen Turnus und Mezentius zu Hilfe schickte. Er war mit seinen Scharen dem Massicus untergeordnet, welchen *Servius* mit Unrecht mit Osinius identifiziert. *Verg. Aen.* 10, 655. 10, 166 u. *Serv.* z. beiden Stellen. *Heyne, Verg. Excurs* zu 10, 166. *Müller, Etrusker* 1, 353, 38. [Stoll.]

Osiris s. Usire.

Osogoa (*Ὀσογῶα*), Osogos (*Ὀσογώς*), karische, in Mylasa verehrte Gottheit. *Ὀσογῶα* scheint die echt einheimische Namensform gewesen zu sein. Dafür sprechen zahlreiche Inschriften und die Angabe des *Pausanias* 8, 10, 4, dafs die Karer von Mylasa ihren Gott *φωνῇ τῇ ἐπιχωρίᾳ Ὀγῶα* genannt hätten, eine Lesart der Handschriften, die mit Hilfe der In-

schriften in Ὀσογῶα zu verbessern ist. Diese Form ist indeklinabel, wie man aus dem inschriftlichen Διὸς Ὀσογῶα ersieht. Wenn *Waddington* zu *Le Bas, Voyage arch. en Grèce et en Asie Min. Inscr.* Vol. 3 (Asie Min.) nr. 361 bemerkt: „*Quelquefois la forme Ὀσογῶα était déclinée, comme au no. 360, Διὸς Ὀσογώου*", so irrt er wohl; desgleichen *Th. Schreiber, Bemerkungen zur Gauverfassung Kariens, Kleinere Beiträge zur Geschichte von Dozenten der Leipziger Hochschule,* Leipzig 1894 [p. 37—55] p. 45 Anm. 1, wenn er in dieser Form einen Genitiv von Ὀσογῶς sieht. Entweder hat man mit *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1[4] p. 580 dazu einen Nominativ Ὀσογῶος anzunehmen, oder Ὀσογώου ist eine indeklinable Nebenform zu Ὀσογῶα. Eine Analogie dazu würde der Μὴν Κάρου, Μὴν Τιάμου bilden. Viel häufiger als diese Form Ὀσογώου, die einigermafsen sicher nur *Le Bas* nr. 360, Zeile 6 — obgleich auch hier eventuell statt Διὸς Ὀσογώου καὶ τα .... zu lesen ist Διὸς Ὀσογῶ οὗ καὶ τα ..... —, aufserdem, aber nur auf Ergänzung von ΔΙΟΣ ΟΣΟΓΩ .... beruhend, *Le Bas* 414 Z. 8 (= *C. I. Gr.* 2693 f.) anzutreffen ist, erscheint eine Form, die im Genitiv Ὀσογῶ, im bisher nur selten vorkommenden Dativ Ὀσογῶι (*Le Bas* 348 = *Bull. de Corr. Hell.* 5 p. 99 nr. 2, Teil 2; *Le Bas* 358b) lautet. Fast allgemein hat man daraus auf einen Nominativ Ὀσογῶς geschlossen und diese Vermutung ist nicht unwahrscheinlich. Ich würde sie für gewifs halten, wenn nicht eine Inschrift im *Bull. de Corr. Hell.* 12 p. 13 nr. 3 Zeile 6 die Form Διὸς τοῦ Ὀσογωι zeigte. So bleibt immerhin die Möglichkeit, dafs wir in Ὀσογῶ und Ὀσογῶι nicht den Gen. und Dat. zu einem vorauszusetzenden Nom. Ὀσογῶς, sondern indeklinable Formen zu sehen haben. Der Kuriosität wegen sei noch erwähnt, dafs *Sayce, The Karian Language and Inscriptions, Transactions of the Society of Biblical Archaeology* 9 p. 153 die Plate III nr. VI, 2 abgebildete Inschrift eines „bronze chaton of a ring in the Brit. Museum" lesen will Ü-z-â-kh-o-e, „Belonging to Üzâkho" und dazu fragend bemerkt: „*Can this be the Karian form of Ὀσογῶα?*" Die Erklärungen des barbarischen Namens sind natürlich sämtlich ungewifs. *Klausen* s. v. Osogo in *Ersch u. Grubers Allgem. Encykl. d. W. u. K.* 3. Sect. 6. T. Leipzig 1835 p. 399 hält es für möglich, „dafs die Wurzel des Namens mit dem griechischen Namen des Urstromes Ogyges, Ogen, Okeanos zusammenhängt". Auch *Maury, Hist. des relig. de la Grèce ant.* 1 p. 89 bringt vermutungsweise den Osogoa mit Ogen zusammen. *Movers, Die Phoenizier* 1 p. 19 und ihm folgend *Lassen, Über die lykischen Inschriften und die alt. Sprachen Kleinasiens Z. D. M. G.* 10 p. 380 identifizieren ihn mit dem phoinikischen Οὔσωος, was *Paul de Lagarde, Ges. Abhandlungen* p. 268 Anm. 1 gebührend zurückweist. *Georg Meyer, Die Karier, Beiträge zur Kunde der indogerm. Sprachen* 10 p. 196 nr. 47 bemerkt: „Ὀσογῶς, beiname des Zeus bei den Kariern, und der phrygische eigenname Ὀκταγῶς scheinen mit dem indog. worte für rind (skr. go) zusammengesetzt zu sein." Am ansprechendsten leitet ihn *Schreiber, Bemerkungen* p. 48 von einem vorauszusetzenden Ortsnamen Ὄσογα her. *Strabon* 14 p. 659 (vgl. *Meineke, Vindiciarum Strabonianarum liber* p. 226) identifiziert ihn mit Zeus, *Theophrast (frg.* 159) bei *Athen.* 2, 15 p 42A und der Komiker *Machon* ebenda 8, 18 p. 337D nennen ihn, ohne Erwähnung des karischen Namens, Zenoposeidon. Die Inschriften — sie gedenken des Gottes, soweit mir bekannt, immer im Gen. oder Dat. — haben teils die Verbindung Διὸς Ὀσογῷ, τοῦ Διὸς τοῦ Ὀσογῶ, Διῒ Ὀσογῷ, τῷ Διῒ τῷ Ὀσογῷ; teils Διὸς Ὀσογῷ Ζηνοποσειδῶνος, *Ath. Mitth.* 15 (1890) p. 260 nr. 13, Διὸς [Ὀσ]ογῶ Ζανο[ποσειδῶνος], *Le Bas* 362, oder Διὸς Ὀσογῶα Διὸς Ζηνοποσειδῶνος, so *C. I. Gr.* 2700 und *Add.* 2 p. 1107 nach *Waddington* zu *Le Bas* 361 zu restituieren (= *Bull. dell' Inst. di Corr. arch.* 1849 p. 187—189 und *Bull. de Corr. Hell.* 5 p. 98 f. nr. 2 Teil 1); *Le Bas* 359; *Bull. dell' Inst.* 1849 a. a. O. (= *Bull. de Corr. Hell.* 5 p. 100 nr. 3); *Bull. de Corr. Hell.* 5 p. 100 f. nr. 4 (= *Revue Arch. N. S.* 32 p. 284); *Bull. de Corr. Hell.* 5 p. 101 nr. 5 (= *Rev. Arch.* a. a. O.). Den Osogoa wegen der Gleichstellung mit Zenoposeidon mit *Ed. Meyer* s. v. *Karien* in der *Allgem. Enc. d. W. u. K.* 2. Sect. T. 33 (1883) p. 54 und *Geschichte des Altertums* 1 p. 304 § 254 als einen Gott des Himmelsozeans zu fassen, liegt m. E. kein Grund vor. Es ist nur natürlich, dafs die Karer als ein einst seemächtiges Volk einer ihrer Hauptgottheiten auch die Herrschaft über das Meer beilegten, vgl. *Waddington* zu *Le Bas* nr. 361 und *O. Gilbert, Griech. Götterlehre* p. 448. In Verbindung mit diesem poseidonischen Zug im Wesen des Gottes steht es, wenn nach der Legende in seinem Heiligtum, obgleich Mylasa nicht am Meere lag (von Zeit zu Zeit?) ähnlich wie im Poseidontempel bei Mantineia, eine Meereswoge erschien, *Paus.* 8, 10, 4, vgl. *Perrot, Hist. de l'art dans l'ant.* 5 p. 312. *Overbecks* (*Zeus* p. 271) Vermutung, dafs wir in der von *Strabon* 14 p. 659 erwähnten karischen Zeustrias Zeus Karios, Z. Osogoa und Z. Labrandenos eine Parallele zu der olympischen Götterdreiheit Zeus, Poseidon und Hades zu sehen haben, weist *Schreiber, Bemerkungen* p. 47 mit Recht zurück.

Nach *Waddington* zu *Le Bas* 361 u. 414, *Judeich, Ath. Mitth.* 15 (1890) p. 271 zu nr. 20, p. 275 zu nr. 21, *G. Cousin* u. *Ch. Diehl, Bull. de Corr. Hell.* 12 (1888) p. 14 zu nr. 3, *Anastasius Papalukas*, *Περὶ τῆς πόλεως Στρατονικείας καὶ τῶν ἱερῶν αὐτῆς*, *Patris* 1886, p. 24, *Sayce, The Karian Language* a. a. O. p. 119. 122 ist Osogoa speziell der Gott der Phyle der Otorkondeis und identisch mit dem häufig in den Inschriften von Mylasa erwähnten Ζεὺς Ὀτωρκονδέων (s. d.).

Sein Heiligtum befand sich nach *Strabon* in der Stadt Mylasa; nach *Machon* bei *Athenaios* vor den Thoren der Stadt. *Pappadopoulos* in der Nummer vom 27. März 1876 der zu Smyrna erschienenen Ἀμάλθεια nahm deshalb an, es hätten zwei verschiedene Tempel in Mylasa existiert, der eine des Zeus Osogoa,

der andere des Zeus Zenoposeidon. Mit Recht wird aber in der *Rev. arch.* N. S. 32 (1876) p. 285 bemerkt, dafs die Notiz des *Strabon* ἔχουσι δ' οἱ Μυλασεῖς ἱερὰ δύο τοῦ Διός, τοῦ τε Ὀσογῶ καλουμένου καὶ Λαβρανδηνοῦ· τὸ μὲν ἐν τῇ πόλει, τὰ δὲ Λάβρανδα κώμη ἐστὶν ἐν τῷ ὄρει κατὰ τὴν ὑπέρθεσιν τὴν ἐξ Ἀλαβάνδων εἰς τὰ Μύλασα ἄπωθεν τῆς πόλεως durchaus nicht dem πρὸ τῶν πυλῶν des *Machon* widerspricht, sondern dafs das ἐν τῇ πόλει von dem Osogoatempel im Gegensatz zu dem weit von der Stadt entfernten Tempel des Zeus Labrandenos zu verstehen ist. Über die Reste des Tempels s. *Le Bas, Voyage Arch. en Grèce et en Asie Min. Itinéraire* pl. 63/64 = *Le Bas, Voyage etc.: Planches de topographie, de sculpture et d'architecture publiées par S. Reinach*, Paris 188 8p. 47; *Am. Hauvette-Besnault* u. *M. Dubois, Antiquités de Mylasa, Bull. de Corr. Hell.* 5 (1881) p. 98. Dafs mit dem Tempel ein Orakel verbunden war, will *Meineke, Arch. Zeit.* 15 (1857) Sp. 102 f., dem *Schreiber, Bemerkungen* p. 45 Anm. 2 wenigstens nicht widerspricht, aus den Zügen der Handschrift des *Granius Licinianus* (p. 26 Z. 5 u. 6 der Ausgabe von *Pertz*, p. 8 der Ausgabe der *Sieben Bonner Philologen*): . . . . ᴀLBITUS DICITUR ᴏsᴏᴇ | . . . . NIS SORTE, was er ergänzt zu OSOG[OAE IO]VIS SORTE, schliefsen. Man sieht leicht, auf wie schwachem Grunde diese Vermutung ruht.

Ob der Kultus des Gottes weit über Mylasa hinaus Verbreitung gefunden hat, ist nicht sicher zu sagen. Dafs der Name des Gottes in Inschriften, die in dem 1½ Stunde von Mylasa entfernten Olymos (Kafedja) gefunden worden sind, vorkommt (*Le Bas* 334 = *Fröhner, Les inscriptions grecques* [*du Musée du Louvre*] Paris 1865 nr. 41 Fragment B; *Fröhner* nr. 50A (= *Le Bas* 338, in dessen Ergänzung von Z. 6 sich der Name des Gottes nicht findet)), will nicht viel sagen. Ganz irrig wird im *Corp. Inscr. Gr.* 2923b in eine Inschrift von Tralleis statt θεῷ Διΐ hineingelesen Ὀσογ]ῷ Διΐ, vgl. die richtige Wiedergabe bei *Le Bas, Asie Min.* 597.

Als Symbol des Osogoa zeigen autonome Bronzemünzen von Mylasa als Reverstypus einen verzierten Dreizack, *Head, Hist. Num.* p. 529 u. *Cat. of the Greek Coins of Caria, Cos, Rhodes* etc. London 1897 p. 129 nr. 8—16, *Pl.* 21, 14—16. Auch verbunden zu einem Typus mit der Labrys des Zeus Labrandenos erscheint der Dreizack auf ihnen, *Head, Caria* p. 128 nr. 7, *Pl.* 21, 13, wie auch auf Tetradrachmen mit Namen und Typen Alexanders des Grofsen und dem Monogramm M, die etwa im 2. vorchristlichen Jahrhundert in Mylasa geprägt worden sind, *Müller, Numismatique d'Alexandre le Grand* nr. 1141—43. Auch auf Münzen der Kaiserzeit kommt der verzierte Dreizack vor, so unter Hadrian, *Head, Caria* p. 131 nr. 26, desgleichen die Verbindung von Dreizack und Bipennis, *W. H. Waddington, Un voyage en Asie Mineure au point de vue numismatique, Revue num.* 1851 p. 245 nr. 4 (Hadrian), die oft noch um einen Meerkrebs, auf welchem der Stil des vereinigten Symbols ruht (*Head, Caria* p. 131 nr. 24, Augustus; der Stiel von Lorbeerzweig umwunden); *Mionnet* 3, 358, 323 (Geta); und um einen Lorbeerkranz, welcher das Ganze umschliefst (*Mionnet, Suppl.* 6, 512, 374; *Sestini, Descr. delle med. ant. Greche del Museo Hedervariano* Parte 2 p. 227 nr. 9, Tab. 20, 8; *Head, Caria* p. 132 nr. 30, *Pl.* 22, 3 Septimius Severus), vermehrt ist, vgl. *Schreiber, Bemerkungen* p. 46.

Über die Gestalt des Gottes selbst bemerkt *Schreiber* a. a. O. p. 45 f. im Hinblick auf das bei *Ch. Lenormant, Nouvelle galerie mythologique* p. 53 vergröfsert abgebildete Götterbild einer im Pariser Münzkabinett befindlichen Münze des Septimius Severus: „Auf den Münzen von Mylasa erscheint . . . der Zenoposeidon in seltsamer Mischbildung, stehend im griechischen Himation mit entblöfster rechter Brust, auf der vorgestreckten linken Hand den Adler tragend, mit Vollbart und reichem Haupthaar — soweit ein echter Zeus. Mit der Rechten stützt er aber einen Dreizack auf, vor dem am Boden ein Seekrebs zu sehen ist, und überdies umzieht sein Lockenhaupt eine Strahlenkrone. Er ist also Zeus, Poseidon und Helios in einer Gestalt." Die Strahlenkrone hat er gemeinsam mit dem Zeus Askraios der Münzen von Halikarnafs. Inschriftlich aber läfst sich eine solare Seite in seinem Wesen nicht nachweisen. Der Beiname Helios, den er nach *Boeckhs* Lesung *C. I. Gr.* 2700 u. *Add.* p. 1107 führt, beruht, wie schon *Henzen, Bull. d. Inst.* 1849 p. 188 und später *Waddington* zu *Le Bas* 361 erkannte, auf irriger Ergänzung. Über das Tier, welches der Gott auf der l. Hand trägt, gehen die Beschreibungen auseinander. *Mionnet* 3, 357, 312 beschreibt die Gestalt des von *Lenormant* abgebildeten Exemplars als „*Neptune debout, tenant dans la main droite son trident posé sur un crabe, et sur la gauche un dauphin.*" Auch *Babelon* im *Inventaire sommaire* der Sammlung *Waddington, Revue num.* 4ᵉ sér. t. 1 (1897) p. 437 nr. 2463, *Pl.* 10, 8 erkennt auf einem Exemplar des Septimius Severus einen Delphin. *Rollin et Feuardent, Catalogue d'une collection des rois et des villes de l'ancienne Grèce* 2 p. 356 nr. 5571 lassen den Gott auf einem von ihnen dem *L. Verus* zugeschriebenen Exemplar, von dessen Obvers-Umschrift nur . . . . OYHPOC erhalten ist, in der Linken einen Seekrebs halten („*Neptune radié debout, de face; dans la droite, un trident posé sur un crabe, dans la gauche un autre crabe*"). Von *Head, Caria* werden folgende Typen beschrieben p. 132 nr. 31. 32 „*Tetrastyle temple containing statue of Zeus Osogos resting on trident with r., and holding eagle in l.*" (*Septimius Severus*); p. 133 nr. 37 „*Statues standing face to face of Zeus Osogos and Zeus Labraundos; Zeus Osogos r., clad in long chiton and himation, rests with r. on trident and holds eagle in l.; Zeus Labraundos, in terminal form, wears polos and holds in r. double axe* (*labrys*) *and in l. spear*" (*Caracalla* u. *Geta*); p. 133 nr. 40 „*Zeus Osogos, clad in long chiton and himation, standing r„ holding eagle?*" (*Tranquillina*). *C. R. Fox, Engravings of unedited or rare Greek coins,*

Part 2. London 1862. 4° p. 18 nr. 106, *Pl.* 5 beschreibt den Typus einer Münze des Antoninus Pius von Mylasa als *„A warrior naked from the waist upwards, looking to the front, his right arm leaning on a spear, and his left on a shield, at his feet a scorpion or crab; and a bird on a piedestal.“* Diese Münze ist mit der *Fox*schen Sammlung ins Berliner Münzkabinett gelangt, und *Schreiber* p. 46 beschreibt den Typus als „einen kriegerischen Gott, bärtig, mit starkem, anscheinend auch langem Haupthaar, wie das Bild des Osogos, aber nackt bis auf ein schurzartig über die Lenden gelegtes Mäntelchen, als Zeus charakterisiert durch Adler und Weltkugel an seiner linken Seite, womit freilich sowohl die Bekleidung, wie alle übrigen Attribute in Widerspruch stehen, denn er führt Schild und Lanze und hat den bekannten Seekrebs neben sich zur Rechten.“ *Schreiber* läfst es unentschieden, ob wir in dieser Gestalt den Zeus Karios oder eine neue Form des Zenoposeidon zu sehen haben. *Wieseler, De vario usu tridentis apud populos veteres, imprimis apud Graecos et Romanos.* Gottingae 1872. 4° p. 7 erklärt ihn für letzteren Gott. Sicher den Osogoa dürfen wir erkennen auf offenbar in Mylasa geprägten sog. Silbermedaillons Hadrians mit lateinischer Umschrift, deren Revers den Gott bekleidet mit Chiton und Himation r. h. stehend, die Rechte oben am Dreizack, an dessen unterem Ende sich der Seekrebs befindet, auf der L. den Adler vorführt, *Pinder, Über die Cistophoren u. über die kaiserlichen Silbermedaillons der römischen Provinz Asia, Abhandlungen der Königl. Preufs. Akd. d. Wissensch. zu Berlin* 1855 p. 627, Taf. 7 Fig. 7. 8; *H. Cohen, Descr. hist. des monnaies frappées sous l'empire romain.* Vol. 2. 1859 p. 103 nr. 25.

Dagegen hat *J. Friedländer, Zeus Troios, Zeus Aseis und Zeus Osogos, Zeitschr. f. Num.* 2 [p. 107—112] p. 112 mit Unrecht den Osogoa vermutet in einem von einem Löwen begleiteten, in der R. die Bipennis, in der L. die Lanze haltenden barbarischen Gott auf Münzen von Keramos, der ganz nackt und ohne Gefährten auf einem Stück des Antoninus Pius in der städtischen Sammlung zu Triest (s. d. Abbildung *Zeitschr. f. Num.* 2 p. 109 = *Schreiber* a. a. O. p. 53 Fig. 1), mit einem Lendenschurz bekleidet und gegenüberstehend einem von einem Adler begleiteten, in griechischer Weise mit die r. Brust freilassendem Mantel versehenen, in der L. das Scepter, mit der R. dagegen den Speer des Nachbars haltenden bärtigen Zeus auf einem Stück des Commodus im Berliner Kabinett (*Z. f. N.* 2 p. 111, *Schreiber* p. 53 Fig. 2) zu erblicken ist. Wir haben nach *Schreiber* a. a. O. p. 54 in dieser barbarischen Gestalt „den Landesgott der ältesten Bevölkerung Kariens in seiner ungetrübten Erscheinung vor uns, so wie er aussah, ehe er den Namen Zeus und damit nach und nach dessen Gestalt und Attribute empfing“. Da aber Osogoa nur eine Form des altkarischen Landesgottes ist, so können wir immerhin aus dem seltsamen Typus einen Rückschlufs auf die ursprüngliche Gestalt des ersteren machen. *Schreiber* eröffnet uns noch einen weiteren Ausblick. Schon am Schlusse seiner Abhandlung *Bemerkungen zur Gauverfassung Kariens* weist er darauf hin, dafs nach noch unpublizierten Denkmälern diese ursprüngliche Gestalt des karischen Landesgottes Übereinstimmung zeige mit Darstellungen des Iuppiter Dolichenus, die ihrerseits wieder ihr Urbild fänden in einer Götterfigur an den Felswänden von Iasili-Kaïa. In einem auf der Wiener Philologen-Versammlung gehaltenen Vortrag über den karischen Zeuskultus hat er diese Andeutung etwas weiter ausgeführt und eine eingehende Darlegung in Aussicht gestellt. Das Referat in den *Verhandlungen der 42. Versammlung deutscher Philologen u. Schulmänner in Wien* d. 24.—27. Mai 1893, Leipzig 1894 p. 328—329 schliefst mit den Worten: „Es ergiebt sich . . ., dafs der karische Zenoposeidon (Osogo) und der nordsyrische, den Römern als Iuppiter Dolichenus bekannte Gott jüngere Formen eines syrokappadokischen Landesgottes sind, dessen älteste Gestalt auf sogenannten hethitischen Felsenreliefs erscheint.“ [Drexler.]

Osorthon. Osorthonem Aegyptii Herculem appellarunt, *Eusebius, Chronic.* (Versio Armenia) 2, 76 *Schöne.* Ein aigyptischer König gleichen Namens wird *ebend.* 2, 72 und *Synkell.* 140, 1 erwähnt. [Höfer.]

Ossa (*Ὄσσα*): 1) Die Personifikation des von *Strabo* 8, 356 erwähnten Berges Ossa bei Olympia in Elis erkennt *Flasch* bei *Baumeister, Denkm.* 1104 *B. B.* in dem knieenden Mädchen im Ostgiebel des Zeustempel zu Olympia als Gegenstück zu dem sitzenden Knaben, in dem er die Personifikation des von *Strabo* a. a. O. erwähnten Berges Olympos sieht; andere Deutungen bei *Treu, Ausgrab. zu Olympia* 3, 129, 5 und die Litteratur daselbst. — 2) Ossa, wohl die Nymphe des gleichnamigen thessalischen Gebirges, ist von Poseidon Mutter des Sithon (s. d.), *Konon* bei *Phot. Bibl.* 1 p. 132 b, 5 ed. *Bekker.* [Höfer.]

Ossa (*Ὄσσα, ης* f.), das Gerücht, Gerede, Personifikation. Botin des Zeus *Il.* 2, 94 wegen ihres dunklen Ursprungs und ihrer wunderbar schnellen Verbreitung (vgl. *ὄσσα ἐκ Διός Od.* 1, 282 f. 2, 216 f.), nur *ἄγγελος Odyss.* 24, 413. *Buttmann, Lexilog.* 1, 21 ff. S. d. Art. Pheme und Fama. [Ilberg.]

Ossaios (*Ὀσσαῖος*), Beiname des Zeus, *Anonymus Laurentianus* in *Anecd. var.* ed. *Schoell* und *Studemund* 1, 265, 76. 266, 68. Das Epitheton bezeichnet den Zeus als den Sender der Ossa (s. d.). *Usener, Götternamen* 268; vgl. Panomphaios. [Höfer.]

Ossilago, **Ossipago** s. Indigitamenta Bd. 2 Sp. 209.

Ostasos s. Olymbros und *Schömann, Opusc. acad.* 2, 121, 47, der den Namen mit *ὤστης* (*Arist. de mundo* 4), einer Bezeichnung für Erdbeben, in Zusammenhang bringen will(?). Für *Ὄστασος* liest *M. Mayer, Giganten und Titanen* 55 u. Anm. 2 mit *Bergk Ὄστακος*, das er für identisch mit *Ἀστακός* erklärt. [Höfer.]

Ostensis, Beiname der in Ostia verehrten Isis (s. d. Bd. 2 Sp. 409, 11 ff.), *Henzen, Inscr. Lat.*

select. ampl. coll. 3, 5962. *C. I. L.* 14, 429; vgl. 437. [Höfer.]

Osyro (Ὠσυρώ), barbarische (skythische?) Göttin, s. *M. Fränkel, Epigraphisches aus Aigina, Abh. der Königl. Ak. d. W. zu Berlin; Phil.-hist. Abh. nicht zur Ak. gehör. Gelehrter* 1897 1 S. 18 und 19 nr. 35. Die Widmung Ἀράτης | Ὠσυροῖ befindet sich auf einer grofsen aus Megara stammenden Stele in Aigina, die auf der einen Breitseite zwei aus verschiedener Zeit stammende Inschriften im Gegensinne enthält, a) die eben erwähnte von *Fränkel* etwa dem 3. Jahrh. n. Chr. zugewiesene, b) die im *C. I. Gr. Sept.* 24 mitgeteilte. [Drexler.]

Oteudanos (Ὀτευδανός), Beiname des Apollon auf einer Stele in Form eines viereckigen Altars im Kloster Treskavetz: Ἀπόλλωνι Ὀ|τευδανῷ | Τ[ί]τος) Φλαούιος | Ἀντιγόνου υ|ἱὸς Ἀπολλό|δωρος | εὐξάμενος. Eine zweite Stele gleicher Form ebenda hat die Inschrift Ἔτους ξϘ. | Φλαονία | Νείκη Νεικάν|δρου Ἀπόλ|λωνι Ἐτευδ|ανίσκῳ [ε]ὐχήν, *Léon Heuzey et H. Daumet, Mission archéologique de Macédoine* Paris 1876 4° p. 319 nr. 125, 126. *Heuzey* bemerkt dazu: '*Le dieu Oteudanos, d'origine probablement péonienne, fait penser au dieu scythe Οἰτόσυρος, que les Grecs assimilaient de même à Apollon . . . Le nom Eteudaniskos, terminé comme πανίσκος, σατυρίσκος, Ἡρακλίσκος, marque probablement une forme enfantine de la même divinité . . .*' Offenbar sind aber sowohl Oteudanos als Eteudaniskos einfach lokale, von einem Ort Namens Oteuda, Eteuda oder ähnlich abgeleitete Beinamen des Apollon oder einer mit diesem identifizierten einheimischen Gottheit. [Drexler.]

Othreïs vgl. Orseïs.

Othryades s. Othrys.

Othryoneus (Ὀθρυονεύς), 1) Bundesgenosse des Priamos aus Kabassos, *Steph. Byz.* s. v. Ἀγάθυρσοι und Καβασσός. *Tabula Iliaca* (*Kaibel, Inscr. Graec. Sicil.* 1284 p. 332 r. N, abg. *Mus. Capit.* 4, 68. *Millin, Gall. Mythol.* 150, 558 *N* 16). *Hom. Il.* 13, 772. Vgl. *Bechtel-Fick, Die griech. Personennamen* 421. Er warb um Kassandra und versprach die Griechen von Troja zu verjagen, wurde aber von Idomeneus erlegt; *Hom. Il.* 13, 363. 374. *Macrob.* 5, 5, 8. — 2) Erzieher des Patroklos, in dessen Hause dieser den Kleisonymos (s. d.) tötete, *Alex. Aitol.* im *Schol. Hom. Il.* 23, 86. [Höfer.]

Othrys (Ὄθρυς), Vater des Troers Panthoos, weshalb dieser Othryades heifst, *Verg. Aen.* 2, 318. 336. [Stoll.]

Otorkondeōn (Ὀτωρκονδέων). Dieser mit Osogos (s. d.) identische Zeus der Otorkondenphyle (*Waddington* a. a. O. zu nr. 361 p. 108 f.; vgl. auch zu nr. 377 p. 111. *Judeich, Athen. Mitth.* 15 [1890], 271) in Mylasa erscheint auf Inschriften dieser Stadt, *Le Bas-Waddington, Inscr. d'Asie Mineure.* 403. 412. 413. 415. *Corr. hellén.* 12 (1888), 23. *Athen. Mitth.* 15 (1890), 274. *Sitzungsber. d. philos.-hist. Kl. d. Kais. Akad. d. Wiss. zu Wien* 132 (1895), 13 nr. 3. 16 nr. 10. [Höfer.]

Otos (Ὦτος) 1) s. Aloadai u. dazu *M. Mayer, Giganten u. Titanen* 41 ff. 71. 98. 197 ff., nach dem sie Söhne der Helios-Hypostase Aloeus sind, ferner *Usener, Göttliche Synonyme, Rhein. Mus.* 53 (1898), 349, der darauf hinweist, dafs ihr Vater Aloeus, ein Poseidonsohn, der „Drescher“ nicht allein wörtlich als Gott des Landbaus ist, sondern vorzugsweise bildlich als Erderschütterer (Ἐλελίχθων, Ἐννοσίγαιος) aufzufassen sei. *Laistner, Das Rätsel der Sphinx* 2, 363 ist der Ansicht, dafs der alte Kern der Sage nur einen einzigen Helden (*Roschers Lexikon* 1, 254, 33, wo nur von einem Grabe des Otos, nichts von Ephialtes erwähnt wird) gekannt habe, und dafs die Zweibrüderschaft spätere Erfindung sei; vgl. aber auch besonders *Mayer* a. a. O. 197. *Laistner* führt a. a. O. 360 ff. mannigfache Parallelen an, das Märchen von Bärenohr u. s. w. und meint, der Name Otos könne an Bärenohr (vgl. *Fick-Bechtel, Die griech. Personennamen*) erinnern. Ἐφιάλωτος würde bedeuten 'einer mit Lauringsohren'; Kosenamen daraus wären Ἐφιάλτης und Ὦτος, und diese Zweinamigkeit hätte dazu geführt, dafs man das Zwillingsmotiv einmengte. Daneben läfst *Laistner* noch die Möglichkeit, dafs man als ursprüngliche Form Αὐτεφιάλτης (vgl. Αὐτολέων, Αὐτό-λυκος) annehmen könne; ὠτός für αὐτός ist delphisch, lakonisch und ionisch (*Gust. Meyer* 120). Αὐτεφιάλτης = Ὠτεφιάλτης, dann = leibhaftiger Alp, Elb, Teufel. Mehr bei *Laistner* a. a. O. Vgl. auch *Toepffer* bei *Pauly-Wissowa* s. v. Aloadai und den Artikel Olympos Bd. 3 Sp. 851, 24 ff. — 2) Anführer der Epeier vor Troja, aus Kyllene in Elis, von Polydamas (s. d.) getötet, *Hom. Il.* 15, 518. *Paus.* 6, 26, 4. *Strabo* 10, 456. *M. Mayer, Giganten u. Titanen* 32. [Höfer.]

Otrere (Ὀτρήρη), Amazone, Gattin des Ares und Mutter der Penthesileia in der ephesischen Sage: *Hygin. f.* 112. 223. 225. *Tzetz. Posth.* 8. 57. 127; vgl. *Schol. Il.* 3, 189. *Lykophr.* 997. Königin neben Antiope: *Apollon. Rhod.* 2, 386. 1031. [Klügmann.]

Otreus (Ὀτρεύς), 1) Sohn des Dymas (s. d. nr. 1), *Schol. Hom. Il.* 3, 189; König von Phrygien (*Nägelbach, Anmerk. zur Ilias*[2] 3, 184—190 p. 242) dem Priamos gegen die Amazonen zu Hilfe zog, *Hom Il.* 3, 186. *Hesych.* s. v. Ὀτρεύς. Aphrodite giebt sich dem Anchises gegenüber als Tochter des Otreus aus, *Hom. hymn. in Ven.* 111. Dieser Otreus ist wohl identisch mit dem, nach dem die Stadt Ὀτροία in Bithynien genannt sein soll, *Strabo* 12 p. 566. Nach *Etym. M.* 637, 3 f. (vgl. *Lobeck, Elem.* 81. *Curtius, Etymol.*[5] 721) ist Ὀτρεύς = Ἀτρεύς. — 2) ein Mariandyner, Bruder des Königs Lykos (s. d. nr. 9), von Amykos (s. d.) getötet. *Val. Flacc.* 4, 162 ff. [Höfer.]

Otrynteus (Ὀτρυντεύς), Herrscher von Hyde am Tmolos in Lydien, Vater des von Achilleus getöteten Iphition, der Ὀτρυντείδης heifst, *Hom. Il.* 20, 383 f. 389. Schwerlich wird man mit *Bechtel-Fick, Die griech. Personennamen* 421 annehmen dürfen, dafs der Name, weil in einem jüngeren Einschub vorkommend, auf den attischen Demos Ὀτρύνη hindeuten soll. [Höfer.]

Ouniorix, keltischer Gott, bezeugt durch eine auf einem Bronzetäfelchen eingravierte

Inschrift: *DeoOuniorigi Saturnalis Pauli filius ex voto. Mowat, Bulletin monumental* 48 (1882) p. 255, *Notice épigraphique* (Paris 1887) p. 107. Abbildung bei *Huebner, Exempla scr. epigr.* nr. 930. Fundort Châtelet (zwischen Saint-Dizier und Joinville); jetzt im Louvre in Paris. [M. Ihm.]

Oxeus (Ὀξεύς), Sohn des Herakles und der Megara. *Lactant. Plac. ad Stat. Theb.* 10, 891. 4, 570. [Höfer.]

Oxyalkes (Ὀξυάλκης). s. d. A. Indos nr. 3 und *Friedr. Franz, Mythol. Studien*, (*Progr. Villach* 1879/80), 19. [Höfer.]

Oxyderko (Ὀξυδερκώ), die scharfsichtige, Beiname der Athene in dem Heiligtum, das auf dem Wege nach der Burg von Argos neben dem des Apollon Deiradiotes lag, der Sage nach gestiftet von Diomedes, weil ihm die Göttin in dem Kampfe vor Troja den Nebel von den Augen genommen hatte (*Paus.* 2, 24, 2; vgl. *Homer Ilias* 5, 127), s. d. Art. Ophthalmitis. [Eisele.]

Oxylos (Ὄξυλος, b. *Suid.* s. v. Ὀξύλος). Ὄξυλος, durch Trübung = Ἄξυλος, Führer, von ἄγειν; vgl. *Hom. Il.* 6, 12: „*Ἄξυλον δ' ἄρ' ἔπεφνε βοὴν ἀγαθὸς Διομήδης | Τευθρανίδην, ὃς ἔναιεν ἐυκτιμένῃ ἐν Ἀρίσβῃ, ἀφνειὸς βιότοιο, φίλος δ' ἦν ἀνθρώποισιν· | πάντας γὰρ φιλέεσκεν ὁδῷ ἔπι οἰκία ναίων. — — ἀλλ' ἄμφω θυμὸν ἀπηύρα, | αὐτὸν καὶ θεράποντα Καλήσιον, ὃς ῥα τόθ' ἵππων | ἔσκεν ὑφηνίοχος*". Dazu *Schol. A.*: Ἄξυλον: οἰκεῖον φιλοξένῳ τὸ ὄνομα· Ἄξυλος γὰρ παρὰ τὸ ἄγειν, ὡς καὶ παρὰ τὸ καλεῖν Καλήσιος. τινὲς δὲ τὸν ξύλα δαπανῶντά φασιν, ἐπιτάσει τοῦ ᾱ. Vgl. *v. Wilamowitz-Möllendorff. Eurip. Herakl.* 1 S. 268. *Usener, Altgriech. Versbau* S. 32. *Derselbe, Götternamen* S. 364. Nach *Hesychios* ist ὄξυλος gleich ἰσόξυλος. Zur Ableitung von ὀξύς s. u.; *Benseler, Wörterb. d. gr. Eigennamen* übersetzt „Scherfig".

1) Oxylos, Sohn des Ares und der Protogeneia, der Tochter des Kalydon (*Apollodor* 1, 7, 2. *Deimling, Leleger* S. 230). Über Kalydon, Sohn des Aitolos, s. oben Bd. 2 Sp. 939. — 2) Oxylos, Sohn des Andraimon (*Apollodor* 2, 8, 3) oder des Aitolos, des Sohnes des Andraimon (*Schol. Pind. Ol.* 3, 19), nach der gewöhnlichen Ansicht des Haimon, des Sohnes des Thoas (*Ephoros* bei *Strabon* 10, 463. *Anthol. app.* 108. *Paus.* 5, 3, 6), vgl. oben unter Andraimon Bd. 1 Sp. 342; Aitolos Bd. 1 Sp. 202; Haimon Bd 1 Sp. 1815. Oxylos stammte von Aitolos ab, und zwar im zehnten Gliede laut der Inschrift seines einst auf dem Markte von Elis aufgestellt gewesenen Standbildes, die *Ephoros* mitteilt (*Strabon* a. a. O.; vgl. *Anthol. app.* 108). Der Stammbaum läfst sich folgendermafsen herstellen: 1. Oxylos, 2. Haimon, 3. Thoas (von Thoas bis Aitolos sechs Geschlechter nach *Paus.* 5, 3, 6), 4. Gorge, vermählt mit Andraimon (*Paus.* 10, 38, 5), 5. Aineus, 6. Porthaon, 7. Agenor, 8. Pleuron, 9. Aitolos, 10. Endymion (*Apollodor.* 1, 7, 7 ff.). Hiernach ergeben sich für uns nur neun Glieder von Aitolos bis Oxylos, auch wenn man beide mitzählt. Demgemäfs lag den Verfassern der Inschrift ein längerer Stammbaum vor; vielleicht gehört zwischen Oxylos und Haimon der, *Schol. Pind. Pyth.* 3, 19 angeführte, jüngere Aitolos. Haimon und Andraimon scheinen einen und denselben zu bezeichnen (s. *Örtel* unter Andraimon oben Bd. 1 Sp. 342). Gorge war die Schwester der Deïaneira, der Mutter des Hyllos vom Herakles, also war das Geschlecht des Oxylos, wie *Paus.* 5, 3, 5 betont, den Herakleiden verwandt. — Aitolos war mit den Epeiern von Elis in Aitolien eingewandert und hatte die dort heimischen Kureten nach Arkadien gedrängt (s. oben unter Aitolos). Sein Nachkomme Oxylos kehrte nach Elis zurück und begründete dort die Herrschaft der Seinen von neuem (*Ephoros* bei *Strabon* 10, 463. 8, 357, vgl. 354). Über das Einzelne wird Folgendes überliefert: Oxylos hatte beim Diskoswerfen aus Versehen seinen Bruder Thermios, nach andern den Alkidokos, Sohn des Skopios, getötet (*Paus.* 5, 3, 7) und war danach fliehend aufser Landes, und zwar nach Elis, gegangen. Als die gesetzte Zeit der Sühnflucht (ἐνιαυτός) verflossen war, kehrte er wieder nach Aitolien heim (*Apollod.* 2, 8, 3). Da geschah es, dafs den unter Leitung der Herakleiden auf der Wanderung nach der Peloponnes begriffenen Doriern durch Orakelspruch aufgegeben war, sie sollten sich „den Dreiäugigen", τὸν τριόφθαλμον, zum Führer wählen (*Paus.* 5, 3, 5. *Apollod.* 2, 8, 3. *Suidas*, Τριόφθαλμος, wo die Boioter mit den Doriern verwechselt sind. *Schol.* in *Aristid. Panath.* p. 33). Die Dorier erkannten den Gesuchten in dem auf der Heimreise begriffenen Oxylos, der ihnen begegnete. Dieser hatte nämlich sein eines Auge durch einen Bogenschufs verloren (*Apollodor.* 2, 8, 3); nach andern war sein Pferd (*Suidas*) oder Maultier (*Paus.* a. a. O. *Schol. Aristid.* a. a. O.) auf dem einen Auge blind. Oxylos nahm die Führerschaft an (vgl. hierzu das oben über Ὄξυλος = Ἄξυλος, d. i. „Führer", Gesagte); er veranlafste aber die Dorier, zu Schiffe nach der Peloponnes überzusetzen, statt den Landweg über den Isthmos zu wählen, und brachte sie zunächst von Naupaktos nach Molykrion. Als Lohn für seine Führung bedingte er sich vertragsmäfsig das einst im Besitze seiner Vorfahren gewesene Land Elis aus (*Ephoros* bei *Strabon* 8, 357. *Paus.* 5, 3, 6. *Schol. Pind. Pyth.* 3, 19, 22. *Schol. Aristid.* a. a. O.). Da er aber fürchtete, die Herakleiden, nämlich Aristodemos, Temenos und Kresphontes, die Söhne des Aristomachos, möchten, wenn sie das schöne und fruchtbare Eleierland sähen, es selber behalten wollen, so führte er die Dorier nicht durch Elis, sondern durch Arkadien (*Paus.* 5, 4, 1. *Schol. Aristid.* a. a. O.). Er teilte dann das eroberte Land unter die Herakleiden und ordnete ihnen auch sonst die neuen Besitzverhältnisse (*Ephoros* bei *Strabon* 8, 357). Nach der Überlieferung des *Echephylides* bei *Steph. Byz.* soll das elische Sphakteria an der Grenze von Messenien die Stätte gewesen sein, wo die Herakleiden mit Oxylos einen feierlichen Freundschaftsbund schlossen; von den dabei geschlachteten (σφάζειν) Opfertieren habe der Ort seinen Namen erhalten. In Elis herrschte

damals Eleios (*Paus.* 5. 3, 5) oder Dios (*Paus.* 5, 4, 1). Dieser wich dem Oxylos und dessen aitolischen Streitern nicht ohne Kampf. Es kam zur Belagerung der Hauptstadt Elis. Die Strafse Siope daselbst soll ihren Namen davon erhalten haben, dafs Kundschafter des Oxylos in aller Stille sich auf ihr in die Stadt geschlichen hatten (*Paus.* 6, 23, 8). Da nun die Streitkräfte beider Teile gleich waren, so beschlofs man nach altem Herkommen einen Einzelkampf zweier Krieger entscheiden zu lassen. Die Eleier stellten den Bogenschützen Degmenos oder Aischines (wenn die Überlieferung bei *Polyaen* richtig ist), die Aitoler, bei denen die Schleuderkunst eben erst erfunden war, den Schleuderer Pyraichmes, und dieser gewann mit seinem weitertreffenden Wurfgeschosse den Sieg (*Paus.* 5, 4, 2. *Ephoros* bei *Strabon* a. a. O. *Polyaen. Strat.* 5, 48). So ward Oxylos König von Elis. Er liefs die einheimischen Eleier zwar im Lande bleiben, machte aber durch eine Neuteilung die Aitoler zu ihren Mitbewohnern (*Paus.* 5, 4, 2). So wurde die Macht von Koile Elis vergröfsert und auch ein beträchtlicher Teil der Pisatis mit Olympia gewonnen (*Strabon* 8, 354). Daher wird Oxylos Führer (*Skymnos* 625 ff. wohl nach *Ephoros*, s. oben), Besiedler (*Strabon* 8, 389), Gründer (*Schol. Pind. Ol.* 3, 19) von Elis genannt. Auf der dritten Seite der Kypseloslade im Heraion von Olympia war nach Ansicht mancher der Exegeten die freundliche Begegnung der Aitoler des Oxylos und der alten Eleier dargestellt (*Paus.* 5, 18, 6). Dem Umstande, dafs die aitolische Schar des Oxylos zu den Eleiern hinzukam, schreibt *Strabon* (8, 333) zu, dafs diese den aiolischen Dialekt behielten. Dem Dios erwies Oxylos die Totenehren, auch den andern Heroen erhielt er die alten Ehrengebräuche, insbesondere dem Augeias den Enagismos in der Form, welche bis in *Pausanias*' Zeiten bestand (*Paus.* 5, 4, 2). Die nächsten Umwohner zog er in die Stadt Elis zusammen und bewirkte dadurch deren Wachstum und Wohlstand (*Paus.* a. a. O.). So ward Oxylos zum eigentlichen Gründer auch der Stadt, als den ihn das Epigramm seines Standbildes auf dem Markte bezeichnete (*Ephoros* bei *Strabon* 10, 464. *Anthol. app.* 208). Auch sonst machte er sich durch weise Einrichtungen bekannt. Ein Gesetz des Oxylos verbot auf einen Teil des einem jeden Eleier gehörigen Landes Geld auf Zins darzuleihen (*Aristot. Pol.* 6, 2, 5). Ein delphisches Orakel hatte verordnet, er solle den Nachkommen des Pelops zum Mitbewohner machen. Oxylos forschte nach, und es gelang ihm, den Agorios, Sohn des Damasios und Enkel des Penthilos, des Sohnes des Orestes, als solchen zu ermitteln. Diesen holte er aus dem achäischen Helike, und mit ihm führte er einen, freilich wenig beträchtlichen, Teil der Achaier ins Land (*Paus.* 5, 4, 2). Auch die Sorge für das Heiligtum in Olympia, die bis dahin den Achaiern obgelegen hatte, übernahm Oxylos und veranstaltete fortan den olympischen Agon (*Ephoros* bei *Strabon* 8, 357. *Paus.* 5, 8, 5. *Schol. Pind. Ol.* 3, 22). Nach *Strabon* (8, 454) soll er sogar der Stifter desselben gewesen sein und die ersten Olympien veranstaltet haben. Auch wird ihm zugeschrieben, dafs er mit den Herakleiden vertragsmäfsig die Heiligkeit und Unverletzlichkeit des elischen Landes ausgemacht habe (*Ephoros* bei *Strabon* 8, 358). Acht Jahre, nachdem Oxylos König geworden war, bauten die triphylischen Skilluntier den olympischen Heratempel (*Paus.* 5, 16, 1). Oxylos' Gemahlin hiefs Pieria (*P.* 5, 4, 4); vielleicht ist damit die Nymphe der Quelle Piera auf der heiligen Strafse von Elis nach Olympia (*Paus.* 5, 16, 8) gemeint. Er hatte zwei Söhne, Aitolos und Laïas. Aitolos starb früh und wurde unter dem Stadtthore von Elis begraben, von dem die heilige Strafse ausging; denn ein Orakel hatte angeordnet, dafs der Tote weder innerhalb noch aufserhalb der Stadt bleiben sollte. Dort erhielt er noch zu *Pausanias*' Zeit alljährlich durch den Gymnasiarchen sein Totenopfer (*Paus.* 5, 4, 4; vgl. unter Aitolos oben Bd. 1 Sp. 202). Ein Sohn des Oxylos heifst Andraimon, wie der Grofsvater, bei *Antonin. Lib.* 32; vgl. *Ovid Met.* 9, 330 ff.). Nach Oxylos übernahm Laïas die Herrschaft. Dessen Nachfolger bis auf Iphitos fand *Pausanias* nicht als Könige erwähnt und überging sie, obgleich er die Liste kannte (*Paus.* 5, 4, 5). Auf dem Markte von Elis sah der Perieget eine Art von Tempel, dessen Dach von Säulen aus Eichenholz getragen wurde. Dies war nach der Aussage eines alten Mannes das Grabdenkmal des Oxylos (*Paus.* 6, 24, 10). Das Standbild des Heros auf dem Markte mit der metrischen Inschrift schien damals nicht mehr vorhanden zu sein. Das Geschlecht der Oxyliden hatte in älterer Zeit, nämlich nach Iphitos, die Agonothesie der Olympien (*Paus.* 5, 9, 4; vgl. *Pind. Ol.* 3, 12). Auch in späteren Jahrhunderten hielt der elische Adel das Gedächtnis des Oxylos in seinen Stammbäumen fest, wie olympische Inschriften bezeugen. Vgl. namentlich nr. 456 im Inschriftenbande (5) des Berliner Olympiawerks: *Ἀντωνίαν Βαιβίαν Μ(άρκον) Ἀντωνίου Σαμίππου θυγατέρα τοῦ ἀπὸ Ὀξύλου τοῦ κτίσαντος τὴν πόλιν, ἱέρειαν γενομένην τῆς Δήμητρος ἐπ[ὶ] τῆς σλδ' Ὀλυμπ[ι]άδος, ἡ πόλις ἡ τῶν Ἠλείων καὶ ἡ Ὀλυμπικὴ βουλή* (*Arch. Ztg.* 1879 S. 210 nr. 330). Gemeint scheint eine Schwester jenes Antonios Oxylos, der nach *C. I. A.* 3, 2 im ersten Jünglingsalter um 120 n. Chr. in Athen verstorben ist. Über sonstige Glieder dieses Geschlechts vgl. Anm. zu nr. 85. 415 des Olympiawerkes Bd. 5; ein *Ὄξυλος Σαμίππου* war Spondophor (a. a. O. nr. 85). — In der Gestalt des Oxylos ist Geschichtliches und Mythisches vermengt. Seine Bedeutung besteht in der Neubegründung der Verhältnisse des Eleierlandes in Verbindung mit der Ansiedelung der aitolischen Einwanderer und unter freundlicher Abfindung mit den dorischen Stammgenossen, sowie den eingeborenen Eleiern. Für die Hauptstadt Elis bekam er durch den Synoikismos noch insbesondere das Ansehen des eigentlichen Gründers. Manches in dem ihn umgebenden Sagengewebe deutet auf einen solarischen Heros. So vielleicht sein Name

(vgl. ὀξύς als Beiwort des Helios *Hesiod. th.* 414. *Hom. h.* 2, 196. *Theogn.* 426. — *Gruppe, Gr. Mythol.* in *I. v. Müllers Handb.* 5, 2 S. 144, 12, erinnert an die Athena Ὀξυδερκώ auf der Burg von Argos, *Paus.* 2, 24, 2; vgl. oben s. v.), so die Erzählung von dem unglücklichen Wurfe mit dem Diskos, die der Sage von Apollon und Hyakinthos entspricht (s. *Greve* oben Bd. 1, Sp. 2760. 2763), so sein Hin- und Herwandern und die Stellung als Führer, vor allem aber die merkwürdige Bezeichnung als τριόφθαλμος, die an den gleichnamigen Zeus der Larissa von Argos erinnert, dessen Bild der Aitoler Sthenelos von Ilios mitbrachte (*Paus.* 2, 24, 5), und die auch dem Namen des Heliaden Τριόπας oder Τρίοψ nahekommt. Man denkt dabei am ersten an die drei lichten Himmelsrichtungen und Tageszeiten Morgen, Mittag, Abend, während der dunkeln Mitternacht das vierte, blinde Auge entsprechen würde (anders *Max. Mayer, Giganten u. Titanen* 111 ff.). Das Verhängnis führt unsern Helden nach Süden ins Land des Lichts, von wo er, dem Helios gleich — und zwar nach Ablauf eines Grofsen Jahrs — zum Norden, ins Land des Dunkels, nämlich gen Aitolien zurückkehrt. Von da wiederholt der Dreiäugige noch einmal den Lauf, jetzt als Führer des dorischen Wandervolks, um endlich im Eleierlande Heimat und Ruhe zu finden. Offenbar kommt auch der Name seines siegreichen Kämpfers, des ferntreffenden Schleuderers Pyraichmes, d. i. Feuerlanz, in Betracht. Hält man damit die Überlieferungen und Andeutungen zusammen, die auf alten Heliosdienst in Elis führen (s. *Schirmer* oben Bd. 1 Sp. 731 ff.), so wird das solarische Wesen dieses Heros noch mehr einleuchten. Merkwürdig stimmt mit unserm Mythos ein nordischer überein, nach dem Óđin auf Sleipnir gen Niflhel reitet; als der blinde Gast fragt er in seinem Rätselstreite König Heiđrek, wer das Paar sei, das zum Thing reite, mit drei Augen und zehn Füfsen und einem Schwanze und über die Lande streiche, worauf Heiđrek antwortet, dafs es Óđin auf Sleipnir sei (s. *Mogk, Mythologie* in *Pauls Grundrifs d. german. Philologie* 1 S. 1072). — Vgl. *O. Müller, Dorier*[2] 1, 62 ff. *Klausen* bei *Ersch u. Gruber* s. v. *E. Curtius, Peloponnesus* 2, 14, 21 ff. 96, 14. 97, 20. *Beloch, Rhein. Mus.* 45 (1890) S. 562 f. *Busolt, Griech. Gesch.*[2] 1, 232. *Gruppe, Gr. Myth.* in *I. v. Müllers Handb.* 5, 2 S. 144. 147.

2) Oxylos, der „Holzmann" (*Hesych.* ὄξυλος = ἰσόξυλος), Sohn des Oreios (*Bergmann*), vermählte sich mit seiner Schwester Hamadryas und zeugte mit ihr die Nymphen Karya, Balanos, Kraneia, Morea, Aigeiros, Ptelea, Ampelos, Syke. Daher heifsen diese Hamadryaden, und viele Bäume sind von ihnen benannt (der Nufsbaum, die Eiche, die Kornelkirsche, der Maulbeerbaum, die Pappel, Ulme, Weinrebe, Feige). So erzählt der Epiker *Pherenikos* von Herakleia bei *Athenaios* 3 p. 78[b]. Ebenda nennt *Hipponax* die Feige (συκέα) Schwester der Rebe (ἄμπελος). — Die auf unhaltbarer Etymologie des Namens Oxylos beruhende Mythe knüpft an die in Griechenland vereinzelte, anderwärts häufiger vorkommende Anschauung von der Beseelung mancher Bäume und deren Wandelung in weibliche Wesen, sowie von Liebesverhältnissen und Ehebündnissen dieser an. δρῦς ist jeder Baum, besonders die Eiche; der Ausdruck Ἁμαδρυάς drückt die Zusammengehörigkeit der Nymphe mit dem Baume aus. Vgl. *Stoll, Hamadryaden* oben Bd. 1 Sp. 1824 ff. *Lehrs, Popul. Aufsätze*[1] S. 116. *J. Grimm, Über Frauennamen aus Bäumen, Abh. d. Berl. Akad.* v. 12. Febr. 1852, abgedr. auch *Kl. Schr.* 2 S. 368 ff., bes. 375. *Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte* S. 19 ff. u. sonst. [L. Weniger.]

Oxynios (Ὀξύνιος), ein Sohn des Hektor, der von Priamos während des trojanischen Krieges mit seinem Bruder Skamandros nach Lydien in Sicherheit gebracht wurde. Als die Brüder nach der Zerstörung von Troja in die Heimat zurückkehrten und sich des Landes um Troja als ihres väterlichen Erbes bemächtigten, wanderte Aineias aus dem Lande. *Konon narr.* 46. S. aber Ophrynios. [Stoll.]

Oxyntes (Ὀξύντης), Sohn des Demophon, König in Athen, Vater des Apheidas und Thymoites. Sein ehelicher Sohn Apheidas folgte ihm in der Herrschaft, wurde aber von dem unehelichen Thymoites des Lebens und der Herrschaft beraubt. Thymoites war der letzte Theseide auf dem athenischen Thron, *Paus.* 2, 18, 7. *Demon* bei *Athen.* 3 p. 96 d. *Nicol. Damasc. fr.* 50 (*Müller fr. hist. gr.* 3 p. 386). *Euseb. Chron.* p. 136 u. 300 ed. *Mai* = 1, 186 ed. *Schöne. Tzetz. Chiliad.* 1, 182. *Toepffer, Att. Genealogie* 170. 225. — *Ribbeck, Anfänge des Dionysoskultus* 12 weist darauf hin, dafs die letzten Theseiden Namen tragen, welche ihren Übermut und die Erbitterung des gedrückten Volkes bezeichnen: Oxyntes „der Scharfe", Thymoites „der Leidenschaftliche", Apheidas „der Schonungslose". Dagegen leitet *v. Wilamowitz, Aristoteles u. Athen* 2, 129 den Namen des Thymoites, des Heros Eponymos der Thymoitaden, von θύμον (Thymian) ab und sieht in Apheidas den „Milden", den, „der nicht knausert" (so hat schon *Völcker, Mythol. des Japet.-Geschlechtes* 174 den Namen mit Bezug auf Apheidas, den Sohn des Arkas erklärt), den Ahnherrn der Ἀφειδαντίδαι, während ein an den Namen Oxyntes anknüpfendes Geschlecht bis jetzt sich noch nicht hat nachweisen lassen. *Fick-Bechtel, Die griechisch. Personennamen* 431 leitet den Namen Oxyntes von der thessalischen Stadt Ὀξύνεια ab und sieht darin eine Erinnerung an die Einwanderung thessalischer Geschlechter (vgl. die Περιθοῖδαι) in Attika; den Namen Apheidas setzt er mit Aphidna in Zusammenhang. [Höfer.]

Oxyporos (Ὀξύπορος), Sohn des Kinyras (s. d.), des Königs von Kypros, Bruder des Adonis; seine Mutter, eine Tochter des Pygmalion, heifst bei *Apollod.* 3, 14, 3 Metharme, im *Schol. Dionys. Per.* 509 Thymarete; vgl. *Engel, Kypros* 2, 127. [Höfer.]

Oxyryncheites Nomos (Ὀξυρυγχείτης Νομός), Personifikation eines ägyptischen Nomos auf Münzen; vgl. *Froehner, Le Nome sur les Monnaies d'Égypte. Extrait de l'Annuaire de la Soc. de Numism.* 1890 p. 21 des Sep.-Abdr. *Head,*

H. N. 723. Vgl. Lokalpersonifikationen Bd. 2 Sp. 2107, 63 ff. [*Poole, Catal. of the coins of Alexandria and the nomes* p. 360 f. Höfer.] [Roscher.]

Oxyrynchos (*'Οξύρυγχος*). Nach *Clem. Alex. coh. ad gent.* p 34 *Potter* = I p. 40 *Di.* verehrten die Bewohner von Oxyrynchos *τὸν φερώνυμον τῆς χώρας* in der Gestalt eines Fisches. Nach *Strabo* 17 p. 812. *Ael. nat. an.* 10, 46. *Plut. de Os. et Is.* 7 (vgl. 72) u. *Steph. Byz.* war aber Oxyrynchos direkt nach dem als heilig dort verehrten Fische *ὀξύρυγχος* genannt. [Höfer.]

Ozomene? (*'Οζομένη*?). So heifst bei *Hyg. f.* 14 p. 43 *Bunte* die Mutter der Harpyien. Obgleich dieser Name für die Mutter der stinkenden aasgeierartigen Harpyien zu passen scheint (s. *Roscher, Kynanthropie* 71 ff. 82 ff.), so wird doch wohl bei *Hygin.* mit *Perizonius* u. *Bunte* zu schreiben sein: Thaumantis et [Electrae] Oceanines filias. Vgl. *Hes. Theog.* 265. *Apollod.* 1, 2, 6. [Stoll.]

Paamyles (*Παμύλης*), phallische ägyptische Gottheit. *Hesychios* s. v. bemerkt: *Αἰγύπτιος θεὸς Πριαπώδης· Κρατῖνος ὁ νεώτερος Γίγασιν* (*Fragm. Com.* 3 p. 375 ed. *Meineke*) *ὡς σφοδρῶς Αἰγυπτιώδης, Σώχαρις, Παμύλης.* Fehlerhaft, wie schon *Salmasius* erkannte, wird er noch einmal bei *Hesychios* s. v. *Παλμύτης· Αἰγύπτιος θεός* verzeichnet. Als *Παμύλης Αἰγύπτιος θεὸς Πριαπώδης* steht er der Handschrift nach in des *Photius Lexikon*. *Naber* hat in seiner Ausgabe, *Cobets* Korrektur aufnehmend, *Παμύλης* hergestellt. Als *Παμύλης*, aber nicht als Gott, sondern als einen Sterblichen kennt ihn *Plutarch de Is. et Os.* c. 12 p. 19 ed. *Parthey*. Es ist dabei zu beachten, dafs *Plutarch* hier, wie der Ausdruck *ἔνιοι δὲ Παμύλην τινὰ λέγουσιν* zeigt, eine von der gewöhnlichen Sage über die Geburt des Osiris abweichende Version wiedergiebt. Nach dieser Stelle hört am Tage der Geburt des Osiris ein gewisser Pamyles in Theben beim Wasserschöpfen eine Stimme aus dem Tempel des Zeus (Amon-Ra), die ihm befiehlt, die Geburt des grofsen wohlthätigen Königs Osiris laut zu verkündigen. Er zieht den Osiris, den ihm Kronos (Qeb) übergiebt, auf, und das den Phallephorien ähnliche Fest der *Παμύλια* wird ihm zu Ehren gefeiert, vgl. *Maspero, Hist. anc. des peuples de l'Orient classique* 1 p. 173 Anm. 4.

Cap. 36 p. 62 f. ed. *Parthey* kommt *Plutarch* auf das Fest der Pamylia zurück. Hier ist es deutlich Osiris, dem die Pamylien gelten. Es heifst in *Partheys* Übersetzung: „Bei der Pamylienfeier, die wie gesagt ein phallisches Fest ist, wird ein Bild mit dreifachem Schamglied ausgestellt und herumgetragen: denn der Gott ist der Anfang; aller Anfang aber vervielfältigt durch seine zeugende Kraft das, was aus ihm hervorgeht. Das Vielfache pflegen wir ja auch durch dreifach zu bezeichnen, wie 'dreimal Selige' und 'Band, auch dreimal so viel, unendliche', wenn nicht etwa gar das 'dreifach' bei den Alten ganz eigentlich gemeint ist: denn die feuchte Natur, als Grund und Entstehung aller Dinge von Anfang an, machte die drei Urkörper Erde, Luft und Feuer: denn die dem Mythus hinzugefügte Erzählung, dafs Typhon des Osiris Schamglied in den Flufs warf, Isis dasselbe nicht auffand, sondern ein ihm ähnliches Bild anfertigte und aufstellte, dessen Verehrung bei den Phallephorien sie einrichtete — dies geht auf die Lehre hinaus, dafs der zeugende Same des Gottes zuerst die Feuchte als Urstoff benutzte, und durch die Feuchte beigemischt ward den zur Erschaffung bestimmten und geeigneten Wesen.“ Identisch mit den Pamylien scheint zu sein das von *Herodot* 2 c. 48 mit diesen Worten beschriebene Fest: *τὴν δὲ ἄλλην ἀνάγουσι ὁρτὴν τῷ Διονύσῳ οἱ Αἰγύπτιοι πλὴν χορῶν κατὰ ταὐτὰ σχεδὸν πάντα Ἕλλησι· ἀντὶ δὲ φαλλῶν ἄλλα σφι ἐστὶ ἐξευρημένα ὅσον τε πηχυαῖα ἀγάλματα νευρόσπαστα, τὰ περιφορέουσι κατὰ κώμας γυναῖκες, νεῦον τὸ αἰδοῖον, οὐ πολλῷ τεῳ ἔλασσον ἐὸν τοῦ ἄλλου σώματος· προηγέεται δὲ αὐλός, αἱ δὲ ἕπονται ἀείδουσαι τὸν Διόνυσον· διότι δὲ μέζον τε ἔχει τὸ αἰδοῖον καὶ κινέει μοῦνον τοῦ σώματος, ἔστι λόγος περὶ αὐτοῦ ἱρὸς λεγόμενος.* *Brugsch* in *Steins* Ausgabe hat zwar bei dieser Beschreibung an ein Fest des Min gedacht, aber mit Recht betont *Wiedemann, Herodots 2. Buch* p. 224, dafs *Herodot* unter Dionysos stets den Osiris versteht. Über Darstellungen des Osiris mit erigiertem Phallos s. *Wiedemann* a. a. O. p. 224. 225; er sieht in den Pamylien Freudenfeste des wiedererstandenen Osiris, in denen die zeugende Natur des Gottes gefeiert wurde. Dafür dafs Osiris unter Paamyles zu verstehen ist, spricht vielleicht auch der Umstand, dafs *Kratinos Σώχαρις Παμύλης* zusammen nennt, denn Sokar tritt gewöhnlich mit Osiris verschmolzen auf, s. *Reinisch, Die ägyptischen Denkmäler in Miramar.* Wien 1865 p. 112. Unbedingt sicher ist freilich die Deutung auf Osiris nicht, wie denn auch die Etymologie des Namens noch nicht genügend festgestellt ist; vgl. *Jablonski, Panth. Aeg.* 3 p. 202 ff. u. *Opuscula* ed. *Te Water* 1 (1804) p. 192 f.; *Ebers, Zeitschr. f. äg. Sprache* 1868 p. 71 f. u. *Ägypten u. die Bücher Moses* 1 p. 249; *Wiedemann, Herodots 2. Buch* p. 223 ff.; *Georg Hoffmann, Zeitschr. f. Assyriol.* 11 (1896) p. 257. [Drexler.]

Pachet s. Pechet.

Pachis (paχies). Obwohl für gewöhnlich der Gott des Weines unter dem rein etruskischen Namen fufluns (s. d.) erscheint, finden sich doch auch einige Fälle, wo er eine Ableitung des griech. *Βάκχος* als Zunamen aufweist. Es findet sich nämlich auf drei etruskischen Tongefäfsen folgende im wesentlichen gleichlautende Inschrift:

1) auf einer Schale von Volci (veröffentlicht im *Mus. etr. de L. Bonaparte,* pl. IV nr. 294, und danach von *Fabretti C. I. I.* nr. 2250, tab. XLI); damit identisch ist die jetzt im Florentiner Museum (*Gamurrini Append.* nr. 30, Taf. II): fuflunsulpaχiesvelcl̥θi;

2) auf einem Trinkgefäfs des Münchener Museums (veröffentlicht von *Corssen* 1, 430 sq. Taf. XX, nr. 6, und daraus von *Fabretti C. I. I.*

suppl. III, 402, tav. XII): fuflunslpaχ, der Rest abgebrochen;

3) auf einem Rhyton des Britischen Museums (veröffentlicht von *A. Newton, A catalogue of the greek and etruscan vases etc.* 2, 144 nr. 1469 pl. C., von *Corssen*, 1, 43, Taf. XX nr 6 und von *Fabretti, C. I. I.* suppl. I, nr. 453): fuflunlpaχies | velclϑi.

Die vorstehenden Inschriften zerlegen sich ganz zweifellos — auch die abgebrochene hat so gelautet — in drei Worte: nämlich:

fuflunsl paχies velclϑi.

So würden die drei Formen in ihrer Grundgestalt lauten. Hier ist fuflunsl (mit Zwischenvokal fuflunsul, liederlich geschrieben fuflunl) der Genetiv von fuflunś, und zwar in südetruskischer Orthographie mit s, während die gemeinetruskische Schreibung fuflunś, Gen. fuflunśl, sein würde. Auch paχies ist südetruskischer Genetiv (gemeinetruskisch paχieś), von einem gleichlautenden Nominativ, der einem griech. Βάκχειος oder Βάκχιος — beides ist möglich — entspricht. Beide Genetive sind der bekannte etruskische Genetiv der Widmung (s. darüber *Pauli, Etr. Stud.* 1, 66; 3, 78) und bedeuten somit: „Dem Bakchischen Fufluns". Die Form velclϑi wird uns klar durch das analog gebildete tarχnalϑi, in jüngerer Form tarχnalϑ. Dies tarχnalϑ(i) bedeutet völlig sicher: „in Tarquinii", es heisst somit velclϑi „*in Volci*". Der Ausfall des inneren Vokals ist nichts Besonderes, und etr. ve — neben lat. Vo — ist die normale Lautentsprechung. [Diese von mir selbständig gefundene Deutung findet sich, wie ich soeben sehe, schon bei *Busse* (in *Deeckes, Etr. Fo. u. Stu.* 4, 12); durch die Übereinstimmung wird die Richtigkeit bestätigt.] Die ganze Inschrift bedeutet also: „Dem Backchischen Fufluns in Volci", womit es stimmt, dafs die erste Schale in Volci gefunden ist. Natürlich stammen auch die beiden anderen, deren Fundort unbekannt ist, ebendorther. Aus den vorstehenden Inschriften lernen wir also, dafs paχies ein Zuname des Fufluns war, und dafs dieser in Volci verehrt wurde.

Ob derselbe Name auch in der unvollständigen Inschrift

kuϑnapaχireχi . . . .

aus *Bettolle* bei *Arezzo* (*Gamurrini Append.* nr. 552) stecke, mufs vorläufig dahingestellt bleiben. [C. Pauli.]

Pacifer (= Εἰρηνοφόρος), Beiname mehrerer zum Teil kriegerischer Götter, die als Friedensbringer oder -stifter aufgefafst wurden, und zwar:

1) des Mars; vgl. die Inschriften *C. I. L.* 7, 219 = *Orelli* 1353 (Ribblechester: *Pacifero Marti . . . . posuit ex voto*) und 9, 5060 (Interamnia), sowie die Münzen des Probus (*Eckhel, D. N. V.* 7 p. 501) und anderer Kaiser z. B. des Aemilianus, Gallienus, Aurelianus, Tacitus etc. (Übersicht bei *Cohen Feuardent, Méd. Impér.* 8 p. 406; vgl. auch *Panofka, Arch. Ztg.* 15, 30). Bisweilen tritt statt dessen auf Kaisermünzen auch ein Mars Pacator auf, z. B. auf denen des Commodus (*Eckhel* a. a. O. 7 p. 121, mehr bei *Cohen-Feuardent* a. a. O. 8 p. 406; vgl. ob. Bd. 2 Sp. 2396, 55).

2) des Mercurius; vgl. *Ov. Met.* 14, 291 (*pacifer Cyllenius*). *Fast.* 5, 665 (*pacis. . . arbiter*), mehr oben Bd. 2 Sp. 2816, 12 ff. Nicht selten wird der caduceus des Mercurius als Friedensstab aufgefafst (vgl. die *pacifera virga* des Hermessohnes Echion bei *Val. Fl. Argon.* 4, 139 und überhaupt *Preller, Ausgew. Aufs.* S. 152 f.). Zu Augustus als M. pacifer s. *Hor. c.* 1, 2, 41 u. *Duruy, Gesch. d. r. Kaiserr. übers. v. Hertzberg* 1, 288 f.

3) des Hercules; vgl. die bilingue Inschrift von Aquinum *C. I. L.* 10, 5385 = *C. I. Gr.* 5985, wo dem Ἡρακλῆς Θαλλοφόρος Ἱερὸς Εὐάκουστος der Hercules Pacifer Invictus Sanctus entspricht, sowie die Münzen des Probus etc. bei *Eckhel* 7 p. 91. 444. 501; mehr bei *Cohen-Feuardent* a. a. O. 8 p. 390, ob. Bd. 1 Sp. 2981, 46 ff. *Cavedoni, Bullett. arch. Napol.* 1857 p. 26. Vgl. ferner **Senec. Herc. Oet.* am Ende: *Sed tu domitor magne ferarum orbisque simul pacator* und *Sil. It.* 2, 483 *Nemeae pacator.*

4) des Apollo; vgl. die Inschrift bei *Grut.* 38, 7 = *Orelli* 1440. Über den Lorbeerzweig als Friedenssymbol vgl. *Plin. N. H.* 15, 133 *[laurus] ipsa pacifera.*

5) der Minerva: s. die Münzen des Geta etc. bei *Cohen-Feuardent* a. a. O. 8 p. 408 und die Ἀθηνᾶ Εἰρηνοφόρος auf der Statuenbasis *C. I. Gr.* 6833. Auch der der Athene geheiligte Olivenzweig galt als Symbol des Friedens: *Verg. Aen.* 8, 116 (*paciferae olivae*); vgl. *Bötticher, Baumkult* S. 426 f. Die Inschrift *C. I. L.* 6, 573* ist gefälscht.

6) des Iuppiter(?); vgl. die wohl gefälschte Inschrift bei *Orelli* 1275, doch ist ein Iuppiter Pacator orbis bezeugt durch die Münze des Valerianus bei *Eckhel* 7, 385 (*Iuppiter sedens d. pateram t., s. hastae innixus, pro pedibus aquila*; vgl. *Cohen-Feuardent* 5 p. 311 nr. 145).

7) des Genius(?); vgl. die verdächtige Inschrift bei *Orelli* 1412 (*'sub signo Mercurii'*): *Genio Pacifero Sacrum* etc [Roscher.]

Padus pater. *Bull. d. Inst.* 1876 S. 85 Inschrift in archaischer Schrift in der Kirche S. Lorenzo in Pigognaga bei Gonzaga am Ufer des Po: *Pado. patr[i].* [R. Peter.]

Pagasaios (Παγασαῖος), Beiname 1) des Apollon in Pagasai, dem Hafenplatze von Pherai, *Hesiod. scut.* 70. *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 238. *Etym. M.* 646, 39. Nach *Herakl. Pont.* im *Schol. Hesiod.* a. a. O. soll Pagasai seinen Namen davon erhalten haben, dafs Trophonios daselbst den Tempel des Apollon errichtete (πηγνύναι). Andere Etymologieen des Namens Παγασαί s. b. *Schol. Hes.* u. *Schol. Apoll. Rhod.* a. a. O. *Strabon* 9, 436. *Stender, De Argonautarum . . expeditione fab. hist. crit.* 27 f. Vgl. Pagasites; — 2) des Iason, weil die Argonauten mit der Argo, die selbst Pagasaea (*Ov. Met.* 7, 1. 13, 24; vgl. *Val. Flacc.* 1, 422) heifst, von Pagasai fortsegelten, *Anth. Pal.* 4, 3, 66. *Ov. Met.* 8, 349. *Fast.* 1, 491. *Her.* 15 (16), 345. 18 (19), 175. — 3) der Alkestis, der Gattin des Admetos von Pherai, *Ov. Ars amat.* 3, 19. [Höfer.]

Pagasites (Παγασίτης), Beiname des Apollon in Pagasai und überhaupt in Thessalien, *Hesych.* s. v. Vgl. Pagasaios u. Pagasitis. [Höfer.]

Pagasitis (*Παγασῖτις*), Beiname der Artemis auf einer thessalischen Weihinschrift, die die Kultgemeinschaft der Artemis mit dem Apollon Pagasaios (s. d.) und Pagasites (s. d.) bezeugt, *A. Wilhelm, Athen. Mitth.* 15 (1890), 303, 13. Auf Münzen von Pagasai-Demetrias findet sich das Haupt der Artemis, *Poole, Catal. of greek coins brit. Mus. Thessaly to Aitolia* 18, 1 pl. 3, 1. *Macdonald, Catal. of greek coins in the Hunterian Collection University of Glasgow* 450, 1. *J. v. Schlosser, Beschreib. der altgriech. Münzen der kunsthistor. Samml. d. allerh. Kaiserhauses* 1, 9. [Höfer.]

Pagasos (*Παγασός*), ein Hyperboreer, Heros Eponymos des als Kultstätte des Apollon berühmten Pagasai; *Boio* bei *Paus.* 10, 5, 8. *Crusius* s. v. Hyperboreer Bd. 1 Sp. 2807, 54; vgl. Pagasaios, Pagasites, Pagasitis. [Höfer.]

Pagras (*Παγράς*), nach *Pausan. Damasc.* bei *Malalas* p. 198 ed. *Bonn.* = *fr.* 4 *Müller, Frgm. Hist. Graec.* 4, 469, Gigant und Gegner des Zeus, von dessen Blitzen er niedergeschmettert wurde; das Lokal des Kampfes ist in Syrien, wo später Pagrai (*Strabon* 16, 751) stand, als dessen Eponymos Pagras anzunehmen ist, *M. Mayer, Giganten und Titanen* 243. Der 'Eisdaimon' Pagras ist eine Personifikation des Nordwindes, der in Kilikien *Παγρεύς* (*Βορρᾶς οὗτος ἐν . . Μαλλῷ Παγρεύς· πνεῖ γὰρ ἀπὸ κρημνῶν μεγάλων καὶ ὀρῶν διπλῶν, παρ' ἄλληλα κειμένων, ἃ καλεῖται Παγρικά*: *Arist. de vent.* 1) hiefs, wie im Peloponnes Boreas und die anderen Stürme als Titanen erscheinen, *Mayer* a. a. O. 219. In Zusammenhang mit dem aramäischen 'pegar' = 'niederreifsen, zerstören' will den Namen Pagras bringen *H. Lewy, Semit. Fremdwörter im Griech.* 189. [Höfer.]

Pagus, Gau, s. Lokalpersonifikationen.

Paian u. Paion. 1) *Παιήων*; *Παιών* aus *Παιϝών* = *ΠαιήϜων*, *Hoffmann, Die griech. Dialekte* 3, 523; *Παιάν* nach *Baunack, Studien* 1, 153 aus *ΠαιάϜων* kontrah.; *Παιᾶν Eust.* 138, 8, vgl. *Ahrens, Dial.* 2, 199. Die ältere Epik kennt nur die volle Form *Παιήων*, die jüngere daneben auch *Παιάν*, das bei den Tragikern und in Prosa überwiegt, während in der Komödie (hier vereinzelt auch *Παιήων Arist. Lysistr.* 1291; s. a. *Herondas* 4, 1. 11. 81. 82. 85 u. *Meister* dazu S. 815), die wohl als altattisch zu bezeichnende Form *Παιών* häufiger ist (s. *Kock, Com. Att. fr.* 2, 14).

Die Deutungsversuche der Alten gehen entweder von *παύειν* (*Schol. Arist. Plut.* 636. *Schol. in Hom. Il. E* 401. *Etymol. M.* 657, 11. *Hesych* s. v. *Ὦναξ*. *Macr. Sat.* 1, 17, 16) oder von *παίειν*, das mit *θεραπεύειν* synonym sei (*Eust. Il. A* 472. *Schol. Arist. Plut.* 636) oder von *παίειν* = „schlagen" aus (so schon *Arist. Pax* 454. *Callim. hymn. in Apoll.* 97. 103. *Ephoros, fr.* 70. *Müller* 1, 255. *Duris, Et. M.* 469, 46. *Apollon. Arg.* 2, 712. *Macrob. Sat.* 1, 17, 17). Von einigen wird die etymologische Erklärung auf den ganzen bei den Päanen üblichen Refrain (das *παιανικὸν ἐπίρρημα Athen.* 15, 696) *ἰὴ Παιάν* oder *ἴε Παιάν* ausgedehnt, der schon frühzeitig zu dem feierlichen Vollnamen des Gottes *Ἰηπαιήων* zusammenwuchs. (Zuerst *Hymn. Hom. in Apoll.* 272. *Callim.* a. a. O.. *Apoll. Arg.* 2, 704; *Ἰεπαιάν* bei *Isyll. Ep. D.* 22, 25, *Wilam.*). Schon *Kallimachos* kennt die Ableitung von *ἵημι* und den Zusammenhang mit der delphischen Legende; nach *Apollonios* 2, 714 wurde der später so oft vernommene Kultruf zuerst im Munde der korykischen Nymphen (nach *Eph.* der Parnassier) laut, die Apollon zum Kampfe mit dem Python anspornten; nach anderen (*Klearchos* bei *Athen.* 15, 701. *Macrob. Sat.* 1, 17, 17. *Etym. M.* 469, 19) war es Leto, die dem kleinen auf ihrem Arme ruhenden Sohne erstmals das Kampfeswort zurief. Der Ursprung dieser Erzählungen ist vermutlich in einer ursprünglich scherzhaft gemeinten Interpretation bekannter Kunstdarstellungen zu suchen (vgl. z. B. die rotfigurige attische Lekythos in der Berliner Vasensammlung nr. 2212, abgeb. bei *Overbeck, Kunstmyth.* 4 *(Apollon)*, 378, auf der die ermunternde Haltung der Leto in der That etwas derartiges zu besagen scheint). *Apollodoros περὶ θεῶν* bei *Macr.* 1, 17, 19 erklärt das aus der Interjektion gebildete Adjektiv *ἰήιος* (*Aesch. Ag.* 146. *Soph. Oed. Tyr.* 154. 1097. *Arist. Vesp.* 874. *Lysistr.* 1281. *Apollon.* 2, 712. *C. I. A.* 1, 510. *C. I. Gr.* 511. *Papyr. Berol.* bei *Parthey* 44, 83. 98a. Päan des Aristonoos *Bull. hell.* 17, 561. *Philol.* 53 Ergänzungsheft 4; *Crusius* liest hier und sonst *ἰὴ ἰέ*) mit *ἀπὸ τοῦ κόσμον ἵεσθαι καὶ ἰέναι*, indem er Apollon und Helios identifiziert. In dem Excerpt bei *Macrob* 1, 17, 17 geht endlich die Spitzfindigkeit soweit, dafs zwischen *ἰὴ Παιάν* = medere Paean und *ἵε Παιάν* = immitte feriendo geschieden wird. Die Neueren haben mit Ausnahme von *Fick, Gr. Personennamen* [2] 460 (*Ἰηπαιήων* = Heilkunstfreund) und *Baunack, Studien*, 1, 153, dessen Erklärungsversuch (*ἴ' ἐπ' αἶϝανα* = auf zum Helfer, von idg. aisā = Heilung) an die Kombinationen der alten Grammatiker erinnert, auf eine Ausdeutung des *ἐπίρρημα* mit Recht verzichtet. Von den alten Erklärungen des Wortes *Παιάν* hat *Panofka* (Die Heilgötter der Griechen, *Abh. d. Berl. Ak.* 1843, 262; ebenso *Crusius, Phil.* 53. E. H. 8 mit dem unterstützenden Hinweis auf Formen wie *ἔμπαιος πρόσπαιος* „dreinschlagend" bei *Aesch. Ag.* 188, 338) die Ableitung von *παίειν* = „schlagen" wieder zu Ehren gebracht; er denkt an das Austreiben der Krankheiten durch Schläge und möchte in diesem Sinn die mit einem Baumzweig schlagende Götterfigur auf der Münze von Kaulonia (*Müller, Denkm.* 1, 16, 72) für Apollon Paian in Anspruch nehmen. *Welcker, Götterlehre* 1, 542 nimmt auf Grund unhaltbarer mythologischer Voraussetzungen als ursprüngliche Form *Φάων* = *Πάν* = der „Leuchtende" an; *Fick* a. a. O. bringt das Wort mit *ἔμπαιος* „kundig" in Zusammenhang; *Pascal, stud. phil.* Rom 1893 p. 11 mit der √ pā (*πόσις* pater) = der „Schirmende". Mehr Beachtung verdient die von *Pictet* in *Kuhn's Zeitschrift* 5, 40 gegebene Deutung, die sich auch *Usener, Götternamen* 153 aneignet, wonach die Grundform pavjavān (ebenso *Vaniçek, Etym. Wörterb.* 529) = „der der Reinigung und Heilung Mächtige" (von der Wurzel pū) lautet, zumal

da der bei den Tragikern geläufige appellative Gebrauch des Wortes die verwandte Bedeutung des „Heilenden, Helfenden, Sieghaften" aufweist (*Aesch. Ag.* 99. 822. 1221. *Suppl.* 1052. *Soph. Trach.* 1208. *fr.* 639 *N.*, parodistisch wiederholt in *Arist. Plut.* 636).

Die Probleme, die durch das über Paion vorliegende Material gestellt werden, sind im wesentlichen folgende: War Paion ursprünglich ein Sondergott im *Usener*'schen Sinne, und, im bejahenden Falle, hat sich seine Selbständigkeit auch später erhalten? Wie verhält sich dazu die apollinische Epiklesis und welche Bedeutung hat sie? Ist sie wie andere lokal oder begrifflich beschränkt oder hat sie einen allgemeinen Charakter? Wie wurde sie eine Epiklesis anderer Götter und welchen Sinn hat sie hier? Einen Beitrag zur Lösung dieser Fragen geben *Schwalbe, Über die Bedeutung des Päan, Magdeb. Progr.* 1847. *Bruchmann, De Apolline et Graeca Minerva deis medicis* p. 49 ff. *Pascal, De Apollinis cognomine Παιάν* (ohne selbständigen Wert). *Preller-Robert* 1, 277, 2. *Usener, Götternamen* S. 153 ff. *Arthur Fairbanks, A study of the Greek Paean* in *Cornell Studies* in *class. Philology* XII, 1900.

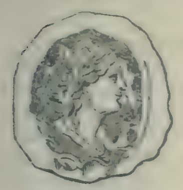
I. Paieon der Götterarzt. Bei *Homer*, *E* 401 heilt Paieon den Hades, 900 den Ares durch *ὀδυνήφατα φάρμακα*, und *δ* 232 wird von den ägyptischen Ärzten ausgesagt: *Παιήονός εἰσι γενέθλης*. Schon die alten Erklärer haben lebhaft darüber gestritten, wer damit gemeint sei. Die Annahme eines selbständigen Götterwesens vertrat *Aristarch* (*Schol. E* 898. *Lehrs, de Arist. st. hom.*² 179; das damit in Widerspruch stehende *Schol. δ* 231 ist verderbt, Änderungsvorschläge bei *Ludwich, Arist. Hom. Textkr.* 1, 541 und *Usener* S. 154 Anm. 19), wogegen *Krates* und in eingehenderer Weise *Zenodot von Mallos* (*Eustath.* p. 1014, 60), wie es scheint, in einer besonderen, dramatisch angelegten Schrift *Παιηονίη* (*Schol. Veron.* zu *Verg. Aen.* 10, 738. *Schneidewin, Philol.* 2, 764. *Wachsmuth, de Cratete Mall.* p. 28) für die Identität mit Apollon eintraten und für die Textgestaltung daraus die Konsequenzen zogen (*Schol. δ* 231. *Schol. E* 898). Wenn schon der Augenschein bei *Homer* Aristarch Recht giebt, so wird die Notwendigkeit einer Sonderung durch eine im Lauf der Diskussion beigebrachte *Hesiodische* Stelle zur Evidenz erwiesen: *fr.* 139 *εἰ μὴ Ἀπόλλων Φοῖβος ὑπὲκ θανάτοιο σαώσει ἢ καὶ Παιήων ὃς πάντων φάρμακα οἶδεν.* Noch ein weiterer Beleg aus früher Zeit mufs im homerischen Sinn gedeutet werden: *Solon fr.* 13 *Bergk* 2⁴, 45, wo nach Aufzählung der verschiedensten Kenntnisse, die von den Göttern kommen, darunter der Mantik, die auf Apollon zurückgeht, die ärztliche Kunst aufgeführt wird: *ἄλλοι Παιῶνος πολυφαρμάκου ἔργον ἔχοντες ἰητροί.*. Da Asklepios wenigstens für die homerischen Stellen nach der ihm vom Epos zugewiesenen Stellung nicht in Betracht kommt, wie denn auch von den alten Erklärern diese Möglichkeit bezeichnenderweise ganz aufser Acht gelassen wird, so ergiebt sich daraus die Notwendigkeit der Annahme, dafs die Griechen in alter Zeit einen Sondergott Paieon kannten, von dessen primitiver und einförmiger Kunst, die Wunden durch Kräuter zu heilen, die recht spärlichen Zeugnisse doch einstimmig zu berichten wissen. Ob er in ganz Griechenland bekannt und älter als Apollon war, wie *Usener* meint, mufs dahingestellt bleiben; andererseits ist an eine Hypostase Apollons um so weniger zu denken, als die iatrische Bedeutung der apollinischen Epiklesis nur selten vorkommt (s. unten). Die Vermutung *Useners,* dafs auch später noch im Kult neben den anderen „Heilanden" der homerische Paieon in seiner Eigentümlichkeit sich erhielt, steht und fällt mit der einzigen Stütze *Cic. in Verr. act. sec.* 4, 127 *atque ille Paean sacrificiis anniversariis apud illos* (in Syrakus) *colebatur,* wo die Deutung des Paean auf Apollon durch die Beobachtung, dafs auch sonst der Ehrenname ohne weiteren Zusatz sich findet (bei den Römern *Seneca Herc. Oet.* 92. *Iuven.* 4, 172. 174. *Ausonius* p. 350 *Peiper. Apollin. Sid.* 2, 154. 307), empfohlen und durch die ib. c. 93 enthaltene Nachricht von ähnlichen Kultverhältnissen in Agrigent nahegelegt wird. Im Kult läfst sich der homerische Paieon weder hier noch anderswo unterbringen. Dagegen erhält sich da und dort die Erinnerung an ihn in der durch das Epos beeinflufsten Überlieferung (*Apoll. Rhod.* 4, 1509. *Lukian, Deor. Dial.* 13, 2 [olympische Scene]. *tragodopod.* 143. *Nonnos* 35, 62. 40, 407), ohne dafs sein Bild durch neue Züge bereichert würde, und besonders in der Standestradition ärztlicher Kreise, die ihn als einen der ersten Vertreter der Kunst feiert und nach homerischem Vorbild berühmte Ärzte von ihm abstammen läfst (*Anthol. Pal.* 3, 265. 270. 271. 3, 319. *Le Bas-Foucart* 211a = *Kaibel epigr.* 473. *Iamblich. de Pyth. vita* 31, 208: *εἶναι δὲ ταύτην τὴν ἐπιστήμην τὸ μὲν ἐξ ἀρχῆς Ἀπόλλωνος καὶ Παιῶνος, ὕστερον δὲ τῶν περὶ τὸν Ἀσκληπιόν*).

II. Apollon Paian. Die Epiklesis Paian, die durch die frühesten Zeugnisse als apollinisch erwiesen wird und bis weit herab in die römische Kaiserzeit volkstümlich blieb, steht in einem eigentümlichen Zusammenhang mit dem apollinischen Festlied und ist aus der unmittelbaren Kultübung erwachsen. Schon bei *Homer A* 473 singen die Achäer einen schönen Paieon auf Apollon als den rettenden Gott, und *X* 391 wird der Paieon als Siegeslied angestimmt. Die Bedenken, die schon alte Kommentatoren (*Schol.* z. d. St.) und zuletzt *Bruchmann* p. 65 veranlafst haben, an der zweiten Stelle die Beziehung auf den Freund der Troer, Apollon, abzulehnen, werden durch die richtige Bemerkung *Reichels, Vorhellen. Götterkulte* S. 57 erledigt, dafs die prononcierte Parteistellung der einzelnen Götter auf den Kult keinen Einflufs ausgeübt habe. Wenn aber Apollon der Päan erklingt, so bedeutet dies, dafs er als Päan, als Helfer und Retter, gefeiert wird. Denn das *ἐπίφθεγμα*: *ἰὴ Παιῆον, ἰὲ Παιάν, ὦ ἰὲ Παιάν* (Wechsel der Interjektion in den Päanen des *Makedon* und *Aristonoos*) gilt als das charakteristische Merkmal dieser Hymnengattung (*Athen.* 15, 696 e. *Hesych.* s. v. *ὦναξ Παιάν*); es findet sich in den meisten Überresten und

in allen vollständig erhaltenen Päanen (die einzige Gegeninstanz ist das als Päan böswillig gedeutete Skolion des *Aristoteles* auf Hermeias, *Athen.* a. a. O.); und wenn in späteren Zeiten auf Sterbliche (Lysander, *Plut. Lys.* 18, 1. Flamininus, *Plut. vit. Flam.* 16 u. a.; s. *Ath.*) Päane gedichtet wurden, so lag die Frivolität in der Herabwürdigung des offiziellen, der liturgischen Sprache angehörigen Kultbegriffs. Daſs der Päan und die gleichnamige Epiklesis ursprünglich der Apollonreligion eigentümlich sind, bestätigen die antiken Zeugnisse (*Menand. περὶ ἐπιδεικτ. Walz, rhet. gr.* 9, 129. *Servius* zu *Verg. Aen.* 6, 657. *Schol. Arist. Plut.* 636. *Pindar fr.* 116 mit Einschluſs der Artemis, s. *Schwalbe* p. 7 A. 11) und die in Delphi heimischen Legenden, die von der Entstehung des Rufs berichten (zu den schon oben aufgeführten vgl. noch die attische Version bei *Macrob.* 1, 17, 18). Es ergiebt sich dies auch aus den erhaltenen Belegen, welche die zeitliche Priorität des apollinischen Beinamens erweisen. Denn wenn bei Homer derselbe erst zu erschlieſsen ist, so tritt *Hymn. Hom. in Apoll. Pyth.* 94 die eine feststehende Kultübung voraussetzende Namensform Ἰηπαιήων auf, und v. 339 singen die Kreter auf dem Zug nach Delphi den Iepaieon, den Apollo selbst mit der Phorminx begleitet, ebenso wie in dem jüngst aufgefundenen delphischen Kirchenlied *Bull. hell.* 19 = 1895 p. 404 der Gott selbst den Päan beginnt (s. a. *Tibull.* 2, 5, 9, vermutlich aus der *Titanomachie* des *Arktinos*). Schon die homerischen Stellen geben zwei der bedeutsamsten Anlässe wieder, bei denen der Ruf zu dem helfenden Gott erscholl: ἐπὶ παύσει λοιμοῦ, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ παύσει πολέμου (*Schol. Aristoph. Plut.* 636.). Als der Heiland, der die Pest vertreibt (s. a. *Soph. Oed. R.* 154; über den Zusammenhang dieser Funktion mit seiner Bedeutung als Gott der heiſsen Jahreszeit s. o. *Roscher* 1, 433), hat er eine gewisse Verwandtschaft mit dem Götterarzte Paieon, aber doch nur eine entfernte. Die im engeren Sinn iatrische Wirksamkeit des Apollon Paian tritt in der lebendigen Religionsübung nur selten zu Tage (vgl. des Paradoxographen *Apollonios hist. comment.* 40); und wenn auch einigemal das päanische Wesen des Gottes referierend in diesem Sinne aufgefaſst wird (*Menand. περὶ ἐπιδεικτ.* 9, 129. *Strabon* 14, 635. *Plut. Quaest. Conv.* 9, 18, 4. p. 745 τοὺς ἰατροὺς Ἀπόλλωνι παιᾶνι χρωμένους πάντα), so ist doch in den gottesdienstlichen Urkunden der eigentliche und ausschlieſsliche Gott gegen Krankheiten Asklepios. Die apollinische Epiklesis hat einen viel allgemeineren Charakter und bringt die Wirksamkeit des Gottes nach ihren verschiedensten Seiten zum Ausdruck. Er ist Helfer in erster Linie, wie die Legenden zeigen, als Gott des Kampfs und Siegs (s. a. *Schol. Thuc.* 1, 50. 4, 43. *Eust. Hom. E* 401; daſs der Angriffspäan sich an ihn wendet, geht aus der oben erwähnten attischen Sage hervor, wonach das delphische Orakel den Athenern die Weisung gab, die Hilfe Apollons im Amazonenkampf mit dem Rufe ἴε Παιάν zu erflehen); er ist der morgendliche (ἑῷιος) Sieger über die Finsternis (*Apollon.* 2, 669. *Herodor. fr.* 48) und wird zum Zeugen der Wahrheit angerufen (*Plato leg.* 2, 664 c). Er ist der Glück und Heil spendende Gott (*Pindar Pyth.* 4, 270. *Eur. Ion* 125, 141. *Aristoph. Vesp.* 874) in allen Lebenslagen, er wird angerufen bei drohendem Unglück (*Schol. Aristoph. Plut.* 636), beim Antritt einer Seefahrt (*Etym. M.* p. 131, 38), beim Symposion (*Alkman, Bergk fr.* 11. *Schwalbe* p. 38); er schirmt vor dem Tode (*Eurip. Alc.* 91, 220), vor Seuchen und Krankheit und jeglichem Ungemach (*Eur. Her.* 820; s. *Wilamowitz* z. d. St.). Das Wort Päan umschlieſst die ganze Fülle seiner göttlichen Kraft, wie sie besonders auch sich in den Mythen bewies (s. den Päan des *Aristonoos*); es ist die charakteristische Bezeichnung seines Wesens, die bei der Apotheose des Dionysos als höchster Ruhmestitel auf diesen überging (s. unten den Päan des *Philodamos*), und so tiefgegründet ist in der griechischen Religion diese Verehrung des Apollon Paian, daſs schon frühzeitig der Ruf zum Helfer (das ἰὴ Παιάν und Παιὰν Ἄπολλον) zur bloſsen liturgischen Formel und zum stereotypen Ausdruck des Siegesjubels, der Freude oder der Verwunderung erstarren konnte (*Soph. Trach.* 221. *Aristoph. Thesm.* 311. *Pax* 453. *Aves* 1763. *Theocr.* 5, 79. 6, 27. *Epictet. diss.* 3, 10, 5. *Diog. Laert. vita Epic.* 5. *Ovid. ars amat.* 2, 1. *Met.* 14, 720. *Claudian praef. in Ruf.* 11).

Aus dieser allgemeinen Geltung der Epiklesis ergiebt sich ferner, daſs sie sich nicht wie andere örtlich begrenzen läſst. Doch ist dadurch nicht ausgeschlossen, daſs sie zur Unterscheidung von anderen Apollonkulten da und dort eine lokal gefärbte Bedeutung annehmen konnte, in der eine besonders erfolgreiche Bethätigung der helfenden Kraft des Gottes zum Ausdruck kam. Bezeugt ist in diesem Sinn Ἀπόλλων Παιάν für Athen: *C. I. A.* 1, 210; vgl. *Aristoph. Ach.* 1212 ἀλλ' οὐχὶ νυνὶ τήμερον Παιώνια (die Erklärung des *Schol.* ist augenscheinlich aus der Stelle erschlossen und deshalb ohne urkundlichen Wert); für Oropos: ein Altar neben Herakles und Zeus, *Paus.* 1, 34, 3, vielleicht als Orakelgöttern, s. *Siebelis* z. d. St.; für Sasoba in der Hermosebene: Weihung *Bull. hell.* 11, 1887, 94, für Selinus: Altar mit Athene *I. G. S. I.* 269; für Rom: *Virgines Vestales ita indigitant Apollo Medice, Apollo Paean Macrob.* 1, 17, 15, vgl. *Phlegons Androgynenorakel* bei *Diels*, *Sibyll. Blätter* S. 114. Ferner findet sich der Name in der feierlich gemessenen Sprache der Hymnen und Weihepigramme: *Callim. hymn. in Apoll.* 2, 21. 97. 103. *Theocr. Epigr.* 1, 3. 7, 1. *Anth. Pal.* 2, 253. 518. *Hymn. orph.* 34, 1. *Hymn. mag.* 2, 2, 3 *Abel* (= *Buresch-Klaros* p. 42), Päan von Ptolemais: *Revue archéol.* 1889, 71. *C. I. Gr.* 1946 = *Kaibel ep.* 799 (nach *Kaibel* röm. Ursprungs). 5039 = *K.* 1023 (synkretistisch Παιὰν Μανδοῦλις aus Talmis-Kalapsche). 2034 (?Tenos). Inschrift von Hassanlar (Lydien): Weihung einer Asklepiossäule (τὸν υἱέα τῷ Παιᾶνος) an Hekate und Men, s. *Buresch, Aus Lydien* S. 152. Inschrift von Ak-Euren (Phrygien):

Arch. epigr. Mitt. 19, 1896 S. 231. *Orph. Argon.* 21. 175. 1356. *Kaibel ep.* 797. *Orac. somn. ap. Arist. or. sacr.* 4. (t. 1, 511 *Dind.*) *Euseb. praep. ev.* 5, 8. Die einzige erhaltene Darstellung in der Kunst auf einer jetzt verschollenen Gemme [*Creuzer, Gemmenkunde* Taf. 5 N. 31. *Denkmäler der alten Kunst* 2 N. 121 a. *Deutsche Schriften* 2, 3, 484: ein zierlicher, bekränzter Apollokopf, vor demselben ein Zweig (Lorbeer oder Olive?), die Haare, in denen das Wort *Παια(ν)* steht, endigen in einen kleinen Schwan] wird man nach den oben gegebenen Ausführungen Anstand nehmen müssen mit *Overbeck, Kunstm.* 4, 160 ohne weiteres auf den Heilgott zu beziehen (Deutungsversuche bei *Lersch, Apollo der Heilspender* 17 und *Stephani, C. R.* 1863, S. 84. A. 6).



Apollon-Paian, Gemme (nach *Creuzer, Gemmenkunde* Taf. 5 nr. 31).

III. Asklepios Paian. Wenn bei Apollon die Bezeichnung des Heilandes umfassenderen Sinn hat, so verrät sie bei Asklepios, der im Laufe der Entwicklung sich immer mehr beschränkenden Wirksamkeit des Gottes gemäfs, ausschliefslich iatrische Bedeutung. Insofern ist Asklepios der rechtmäfsige Nachfolger des homerischen Götterarztes, der neben Apollon zuerst diesen Namen trug. Es scheint aber infolge der engen Verbindung des Apollon und Asklepios das apollinische Beiwort direkt auf diesen übergegangen zu sein. Es spricht dafür nicht blofs die Analogie mit Dionysos, sondern auch die Thatsache, dafs die auf Asklepios gedichteten Päane den apollinischen nachgebildet sind, und in mehreren Bruchstücken (in dem Päan von Ptolemais, in dem des *Makedo, Bergk* 3, 676 = *C. I. A.* 3, 171 b und vielleicht auch in dem des *Sophokles, Bergk, P. L. G.* 2⁴, 248) bei Beginn des Liedes des eigentlichen Paian, Apollons, zuerst gedacht wird. Der früheste Beleg ist der von Sophokles auf den Gott gedichtete Päan, dessen Kult eben erst in Athen eingeführt wurde (420 v. Ch.: *Körte, Ath. Mitt.* 18, 1893, 249), ohne dafs allerdings die Epiklesis erhalten wäre. Sie findet sich ohne Zusatz *Nicander theriaca* 439, 686, wo die Attribute und die lokalen Beziehungen auf Asklepios deuten, ebenso *Herondas* 4, 1. 11. 81. 82. 85. Am häufigsten erscheint sie wie bei Apollon in den religiösen Urkunden, den Hymnen, Weihepigrammen und -inschriften: in den schon genannten Päanen, von denen der von Ptolemais in der einfachsten liturgischen Form gehalten ist, im Päan des Isyllos an Epidauros (*Wilamowitz*, D 1, 22, 25, E 10, s. a. *Cavvadias, Fouilles d'Epidaure* 4. 7. 47, 4 = 258, 12), in der Weihinschrift des Soarchos von Lebena (*Ath. Mitt.* 21, 1896 p. 67), im Lied des Diophantos Sphettios, *Bergk* 3, 249 = *C. I. A.* 3, 171 a. *I. G. S. I.* 1016. *C. I. Gr.* 3, 5973 c = *Kaibel* 1026, 511 u. add. 511 = *K.* 1027, 5974 A. B. = *Anth. Pal.* 2, 384 (Rom), 2292 (Delos), 3158 (Smyrna), 3538 (Pergamum) = K 1035. *C. I. A.* 3, 263 (? Athen). *Arch. epigr. Mitt.* 15, 1892, 206 (Mösien). *Hymn. orph.* 62, 11. *Androm.* bei *Galen. de antid.* 1, 6 (14, 42). *Philostratos* in der ἔκφρασις des *Kallistratos* 434, 13. *Tzetz. chil.* 10, 710.

IV. Dionysos Paian. In Delphi trat Dionysos in enge Beziehung zu Apollon, die sich im Austausch der Attribute bekundet (s. oben *Voigt* 1, 1033. *Rohde, Psyche*² 2, 52). Auch der Kultname Paian wurde auf Dionysos übertragen. Die abgerissenen Litteraturangaben, aus denen diese Thatsache erschlossen werden konnte (*Eurip. fr.* 480 *N.* aus dem Likymnios: δέσποτα φιλόδαφνε Βάκχε παιὰν Ἄπολλον εὔλυρε*), *Hymn. orph.* 52, 11: *Παιὰν θυρσεγχής*, *Columella de cultu hort.* 224: *Delie te Paean et te euie euie Paean*), erhalten ein neues Licht durch den Inhalt des dem Ende des 4. vorchristl. Jahrhunderts angehörenden, die delphische Lokaltradition wiedergebenden Päans auf Dionysos, als dessen Verfasser *Philodamos* von Skarpheia genannt wird (*Bull. hell.* 19, 1895, 391). „Nachdem der Sohn des Zeus und der Thyone seine Wanderfahrten auf Erden beendigt hatte, und die Eifersucht der Hera durch die Vermittlung der Thelxinoa gestillt war, zieht er in den Olymp ein. Die Musen, mit Epheu bekränzt, begrüfsen ihn als unsterblichen Päan, und Apollon beginnt das Lied." Die dionysischen und apollinischen Rufe verschmelzen (εὐοῖ ὦ ἰὸ Βάκχ' ὦ ἰὲ Παιάν). Dionysos übt die päanische Wirksamkeit in dem umfassenden apollinischen Sinne aus; s. den Endrefrain Ἰὲ Παιάν, ἴθι σωτήρ, εὔφρων τάνδε πόλιν φύλασσ' εὐαίωνι σὺν ὄλβῳ; doch wird er im besonderen auch mit der Bitte um Verleihung der Gesundheit angegangen (s. den Nachtrag *Bull. hell.* 21, 1898, 513). — (Über das Vasenbild dionysischen Charakters bei *Gerhard, Arch. Zeit.* 10, 404, auf der die Personifikation des Liedes *Παιάν* neben *Κῶμος* [s. d.] inschriftl. bezeugt ist, s. *Voigt* ob. Bd. 1 Sp. 1072.)

V. Paian in vereinzeltem Zusammenhang mit anderen Göttern und mit Personifikationen: Beiwort des Zeus: *Hesych.* s. v. Die Deutung des lorbeerbekränzten Zeuskopfes auf der Münze bei *Mionnet, descript. des méd.* 6, 602 nr. 301 in diesem Sinn (*Panofka, Abh. der Berl. Ak.* 1843 S. 257) ist unwahrscheinlich. Beiwort des Helios bei *Timoth. fr.* 13. *Bergk* 3, 624: σύ τ' ὦ τὸν ἀεὶ πόλον οὐράνιον ἀκτῖσι λαμπραῖς Ἅλιε βάλλων, πέμψον ἑκάβολον ἐχθροῖς βέλος σᾶς ἀπὸ νευρᾶς, ὦ ἰὲ Παιάν. *Hymn. orph.* 8, 12. Beiwort der Athene unter der Form *Παιωνία* in Athen und Oropos. *Pseudoplut. vita dec. orat.* 842 e. *Paus.* 1, 34, 2. Über die Lage des athenischen Heiligtums s. *Wachsmuth, Die Stadt Athen* 1, 263. Beiwort des Pan *Hymn. orph.* 11, 11, des Thanatos *Soph. fragm.* 639 *N. Eurip. Hippol.* 1373. *Diphilos fr.* 88 *Kock* und Hypnos *Soph. Phil.* 832. Da endlich in jedem Päan der Kultruf vorkam, so würde die Konsequenz es erfordern, die Epiklesis auf alle diejenigen Götter auszudehnen,

*) Die Anrede ist einem an die delphischen Gottheiten gerichteten Gebet entnommen, was einen Anhalt dafür bietet, dafs der *Diod.* 4, 38, 3 berichtete Zug des Likymnios und Iolaos nach Delphi im euripideischen Stücke vorkam.

die nach der Überlieferung durch Päane verehrt wurden (zusammengest. b. *Bernhardy, Grundr. d. gr. Litt.* 2², 627). Doch ist es nicht ausgemacht, ob das ἐπίφθεγμα überall die volle Bedeutung der Epiklesis festgehalten hat, oder ob es nicht vielmehr, wie zuweilen bei den Tragikern und Komikern, so auch in vielen Päanen zu einer inhaltlosen liturgischen Formel geworden ist.

VI. Paian personifiziert: s. Sp. 1250, 38ff.

2) Paion, der Eponym des Volks der Päonen a) entweder als Sohn des Endymion und Bruder des Epeios, Aitolos und der Eurykyde, der nach der Besitznahme der Herrschaft durch Epeios aus Elis floh und einen Landstrich am Axios besetzte, welcher nach ihm Päonien genannt wurde; *Paus.* 5, 1, 2, 3, oder b) als Sohn des Poseidon und der Helle; *Hygin. poet. astr.* 2, 20. *Eratosth. Catasterism.* in *Westermanns Myth. graec.* p. 252, 9, oder endlich c) als Sohn des Autarieus und Enkel des Illyrios, der andere Eponymen, Skordiskos und Triballos, zeugte. *Appian. Illyr.* 2, 1, 346 *Mendelss.*

vgl. auch den Artikel Paralia. [Höfer.] — Paideia findet sich ferner in dem an ähnlichen Abstraktionen reichen Pinax des *Kebes* c. XV, XVIII, XXXII: der von Aletheia und Peitho umgebene Genius der wahren philosophischen Bildung, dem die Pseudopaideia entgegensteht. Ein im Berliner Kupferstichkabinett befindliches Relieffragment, das von *K. K. Müller* in der *Archäol. Zeitung* 1884, 122 veröffentlicht worden ist, stellt nach den Nachweisen *Müllers* in der *Deutschen Litteraturzeitung* 1884, 29 Sp. 1068 (s. a. *Robert* ebendort 30 Sp. 1109) dieselben Scenen im Anschluſs an *Kebes* dar. [Eisele.]

Paideios (Παιδεῖος), Kultbeiname des Dionysos auf einer athenischen Inschrift *C. I. A.* 2, 3, 1222 p. 17. — *Kumanudes*, Ἀθήναιον 7, 291 vergleicht Paidokores (s. d.), Paidotrophos (s. d.), Paidokomos (s. d.). Eher scheinen aber als Parallelen Παῖς (s. d.), Νεανίας (s. d.), Kore u. s. w. zu entsprechen [Höfer.]

Paideros (Παιδέρως), scherzhaft (= παιδε-



Paidia den geflügelten Himeros schaukelnd, Vasenbild (nach *Annali d. Inst.* 1857 tav. A).

ραστής, παιδοφίλης) gebildetes Epitheton des Zeus, *Telekleides* bei *Pollux* 3, 70; vgl. d. Art. Ganymedes Bd. 1 Sp. 1596, 6ff. [Höfer.]

3) Paion, Sohn des Antilochos, Enkel des Nestor, dessen Söhne aus Messenien vertrieben wurden und sich in Athen niederliefsen. Von ihm leitete sich das athenische Geschlecht der Päoniden her. *Paus.* 2, 18, 8; *Töpffer, Att. Genealogie* 227.

4) Paion, Vater der Phanosyra, der Gattin des Minyas. *Schol. in Apoll. Arg.* 1, 230.

5) Paion, Vater des Aristaios, des Vaters der Perseis. *Pherekydes fr.* 10 *Müller* (*Schol. in Apoll. Arg.* 3, 467). [Eisele.]

Paideia (Παιδεία), die Bildung als Göttin: *Lucian. somn.* 9, 14; sie fährt mit einem Gespann geflügelter Rosse ebenda 15; vgl. *Stephani, Compte rendu* 1864, 46. — In einer Frauengestalt, dargestellt auf einem Vasengemälde der K. Sammlung in Berlin, welche den Ringübungen der Jünglinge im Gymnasium beiwohnt, erblickt *Stephani* a. a. O. 1875, 80 die Personifikation einer Oberaufsicht bei der Erziehung und Bildung der Jünglinge = Παιδεία;

Paidia (Παιδιά), die Personifikation des erotischen Spiels, inschriftlich bezeugt: 1) auf einem fein stilisierten attischen Vasenbild, dessen Mittelpunkt Aphrodite und Eros bilden. Die Paidia, die einen durchsichtigen, umgürteten Chiton und den Korymbos auf dem Haupte trägt, ist mit der Hore Eunomia eng verbunden. Daneben sind andere bei der Hochzeit beteiligte Dämonen, Peitho und Eudaimonia, dargestellt. *Müller, Denkm.* 2, 27, 296; *Gerhard, Prodromos* 229; *Stackelberg, Gräber der Hell.* Taf. XXIX; *C. I. G.* 8361; — 2) in genrehafter Auffassung auf einer Münchener Vase: Paidia, den knabenhaft gebildeten, mit langen Flügeln versehenen Himeros schaukelnd. *Lenormant-de Witte, Élite des mon. céram.* 2, 22; *O. Jahn, Sächs. Ber.* 6, 243ff.; *Annal. dell' inst.* 1857 tav. A; *C. I. Gr.* 8366; *Baumeister, Denkm.* 3, 1571. [Eisele.]

Paidokomos (*Παιδοκόμος*), Beiname der Athene (*Παιδοκόμος Γλαυκῶπις*): *Nonn. Dionys.* 13, 175. [Höfer.]

Paidokores (*Παιδοκόρης*), Beiname des Hermes in Metapont, *Hesych.* s. v. Über Hermes als *κουροτρόφος* s. d. Art. Kurotrophos Bd. 2 Sp. 1632, 33 ff.; über Kult des Hermes in Metapont d. Art. Hermes Bd. 1 Sp. 2358, 13 ff. [Höfer.]

Paidotrophos (*Παιδοτρόφος*), Kultname der Artemis im messenischen Korone, wo sie mit Dionysos und Asklepios einen Tempel besafs, *Paus.* 4, 34, 6; vgl. d. Art. Artemis Bd. 1 Sp. 569, 47 ff. Kurotrophos Bd. 2 Sp. 1628, 52 ff. 1630, 54 ff. [Höfer.]

Paieon s. Paian.

Painiscos wird auf einem Pränestinischen Bronzespiegel gelesen (veröffentlicht von *Benndorf, Bull.* 1867, 67 sqq. *Ann.* 1871, 119 sqq. *De Witte, Comptes rendues de l'Académie* 1867, 52; *Fabretti, C. I. I.* suppl. 1, nr. 478. *Garruci, Syll.* nr. 538; abgebildet *Ann. (Mon. ined.) dell' Inst.* XLIII = 1871, tab. XXIX nr. 2; besprochen von *Mommsen, C. I. L.* suppl. nr. 24. *Corssen* 1, 347. 2, 278. 313. *Garrucci* a. a. O. *Jordan, Krit. Beitr.* 26 sqq.). Die Lesung ist indes nicht sicher: während *Benndorf, Fabretti, Corssen, Mommsen* Painiscos lesen, glauben *Garrucci* und *Jordan*, dafs vielmehr Painsscos dastehe. An sich ist ja die letztere Form nicht sonderlich glaubhaft. Allein es kann hier von einer Feststellung des Textes Abstand genommen werden, da für die mythologische Erklärung des Namens beide Formen gleichwertig sind, denn auch Painsscos würde selbstverständlich nur für Panisscos stehen können. Dafs der Graveur diese Form schreiben wollte, halte ich mit *Jordan* für gewifs, und beide gelesenen Formen, Painiscos und Painsscos, würden nur durch einen Irrtum desselben entstanden sein. Dafs das i der ersten Silbe von Painiscos als Epenthese „durch etruskischen Einflufs auf das Provinziallatein von Praeneste" zu erklären sei (*Corssen* 2, 278), ist eine verfehlte Annahme. Eine solche Epenthese ist dem Etruskischen selbst völlig unbekannt und es kann sie somit auch nicht auf andere Dialekte übertragen. Die wenigen Beispiele, die man früher wohl für eine solche Epenthese im Etruskischen zu finden geglaubt hat (*Corssen* 2, 213; *Deecke* in *Müllers Etruskern* 2², 364), sind, wie schon *Deecke* hervorhob, „unsicher", und diese Epenthese ist, wie wir jetzt wissen, thatsächlich gar nicht vorhanden. Es bleibt somit nichts anderes übrig, als einen Irrtum des Graveurs für Paniscos oder Panisscos anzunehmen. Damit stimmt auch die Darstellung, denn es ist eine Szene tanzender Satyrn, Marsuas und Paniscos genannt. Dafs der letztere Name nichts anderes ist, als eine deminutivische Ableitung von Pan, ist selbstverständlich. [C. Pauli.]

Paion = Paian (s. d.).

Paionaios (*Παιωναῖος* = *Παιώνιος*), einer der idäischen Daktylen mit einem Altar in Olympia, *Paus.* 5, 7, 6. 14, 7. Vgl. d. Art. Iasion Bd. 2 Sp. 60, 27 ff. Kureten Bd. 2 Sp. 1605, 26 ff. *Maafs, Aratea* (*Philol. Unters.* 12 [1892]), 349. [Höfer.]

Paionia (*Παιωνία*), Beiname der Athena als einer Gesundheit spendenden Göttin (s. d. Art. Hygieia Bd. 1 Sp. 2773) 1) in Athen, wo ihre Statue, ein Werk des Eubulides, neben denen des Zeus, der Mnemosyne, der Musen und des Apollon im inneren Kerameikos stand, *Paus.* 1, 2, 5. *L. Rofs, Arch. Aufsätze* 149 f. Eine zweite Statue oder ein Altar der Athena P. befand sich im äufseren Kerameikos, *Plut. vita decem orat. Lykurg.* p. 351 a; — 2) in Oropos, wo im Amphiaraostempel ihr mit Aphrodite, Panakeia, Iaso und Hygieia ein Altar geweiht war, *Paus.* 1, 34, 3. — Auch die als Pallas (s. d. A. Lokalpersonifikationen Bd. 2 Sp. 2107, 63 ff. u. d. A. Oxyryncheites) dargestellte Personifikation des Nomos Oxyryncheites bezeichnet *Panofka, Arch. Zeit.* 10 (1852), 463 als Athene Paionia(?). [Höfer.]

Paionios (*Παιώνιος*), 1) Beiname des Dionysos, *Hesych.* s. v. Über Dionysos als Heilgott s. d. Art. Dionysos Bd. 1 Sp. 1062. — 2) Apollon heifst *Παιώνιος ἄναξ* bei *Aesch. Agam.* 490 *Kirchh.* Über Apollon als Heilgott s. d. A. Apollon S. 433. — 3) s. Paionaios. [Höfer.]

Pais (ΠΑΙΣ), 1) beigeschriebener Name eines neben dem dionysisch aufgefafsten Kabir (ΚΑΒΙΡΟΣ) stehenden Knaben, der mit einem Kännchen aus einem grofsen Krater schöpft, auf einem im thebanischen Kabirion gefundenen Vasenfragment (vgl. *Winnefeld, Mitth. d. athen. Inst.* 13 Taf. 9, abgebildet ob. Bd. 2 Sp. 2538 und dazu den Text von *Bloch* Sp. 2537 f.). Auch auf vielen daselbst gefundenen Weihinschriften wird neben dem Kabir auch der Pais genannt, der hier und da auch allein genannt wird. Diese Vorstellungen stammen aus dem orphischen Kreise, wie *O. Kern, Hermes* 25 (1890) S. 4 ff. nachgewiesen hat, der an den Zagreus der Orphiker erinnert. Anders *Winnefeld* a. a. O. S. 422. [— 2) Die Inschrift aus Poseidonia *C. I. Gr.* 3, 5788 (*τᾶς θεᾶ τ[ᾶ]ς Παιδός* bezieht *O. Hoffmann* bei *Collitz, Dialektinschr.* 2. 1648 auf Hera und zwar auf die im arkadischen Stymphalos verehrte, während *Welcker* (*Rhein. Mus.* 3 (1853) 581 ff.) darunter Proserpina versteht. Höfer.] [Roscher.]

Pakoritōn Bromios (*Πακοριτῶν Βρόμιος*). Eine Weihinschrift aus Pergamon (*Fränkel, Inschr. von Pergamon* 2, 297 S. 224) ist *Βρομί(ῳ) Πακοριτῶν* errichtet. *Fränkel* a. a. O. vermutet, dafs der Dedikant aus der Stadt *Πακορία* am Euphrat (*Ptolem.* 5, 18, 7) stamme. [Höfer.]

Pakste (pakste) findet sich als Beischrift auf einem Spiegel von Cortona, der von *Fabretti* (*C. I. I.* nr. 1022 bis) veröffentlicht und von *Corssen, Spr. d. Etr.* 1, 327, von *Murray* in der *Academy* vom 31. August 1878 und vom 13. Sept. 1879, von *J. Taylor* im *Athenaeum* vom 6. Sept. 1879 und in der *Academy* vom 20. Sept. 1879 und von *Bugge* in *Deeckes Etr. Fo. u. Stud.* 4, 29 besprochen ist. Die Zeichnung stellt einen reitenden, fast ganz nackten Jüngling dar, dem ein Delphin folgt. Die Beischrift lautet vollständig erkle pakste. Das erkle oder perkle, wie *Deecke* (in *Bezzenbergers Beiträgen* 2, 167 nr. 54) liest, wird, wohl mit Recht, allgemein auf den Herkules bezogen. Weniger klar ist das pakste. Es wird von den Erklärern auf den Pegasus bezogen: *Bugge*

(*Jen. Litteraturzeitung* 1875. Art. 259) erklärt es als *Ἡρακλῆς * Πηγασίτης*, *Taylor* als „Hercules equester“, *Murray* nimmt pakste direkt als Pegasos und sieht darin den Namen des Rosses allein, und ihm schliefst sich *Bugge* (*Etr. Fo. u. Stud.* l. c.) an. Lautlich ist diese Deutung als Pegasos möglich, denn da die Form uθuste für Odysseus sicher ist (vgl. s. v. uθuze), so ist auch ein pakste für Pegasos möglich. Dafs daneben auch pecse (siehe s. v.) für Pegasos sich findet, würde kein Gegengrund sein, denn die beiden Formen pakste und pecse könnten auf zwei verschiedene griechische Dialekte zurückgehen. Als völlig gesichert kann man die Deutung pakste = Pegasos freilich nicht bezeichnen. [C. Pauli.]

Paktolo? (*Πακτωλώ*), nach der Vermutung von *G. Hermann*, dafs bei Epicharmos bei *Tzetz.* in *Hesiod. op.* p. 32 *Gaisford* für das handschriftliche *Τιπόπλουν* oder *Τιτόπλουν* zu lesen sei *Πακτωλοῦν*, eine der sieben, von *Epicharmos* (Litteratur s. unter Neilo) angenommenen Musen. *Bergk* liest *Τιτωποῦν*, *Maafs, Aratea* (*Philol. Untersuch.* 12 [1892]) 212 nach *Hesiod Theog.* 341 (*Ῥοδίον θ' Ἁλιάκμονα θ' Ἑπτάπορον τε*) *Ἁλιακμοῦν*. [Höfer.]

Paktolos (*Πακτωλός*), der goldführende Flufs in Lydien, früher Chrysorrhoas geheifsen, Sohn der Leukothea und des Zeus (?). Weil er bei den Mysterien der Aphrodite ohne Wissen seine Schwester Demodike geschwächt, stürzte er sich in den Flufs, der von ihm den Namen erhielt. *Ps.-Plut. de fluv.* 7, 1. Er war Vater der Euryanassa, der Gemahlin des Tantalos, Mutter des Pelops, *Tzetz. L.* 52. Vgl. *Nonn. Dion.* 12, 127. 24, 52. 43, 411. [Stoll.]

Palaichthon (*Παλαίχθων*), **1**) Vater des Pelasgos (s. d.), *γηγενής* genannt, *Aesch. Suppl.* 240. 334 *Kirchh. Ed. Meyer, Forschungen zur alt. Gesch.* 1, 87. — **2**) Beiname des Ares in Theben, *Aesch. Sept.* 102; nach dem *Schol.* a. a. O. = *ὁ πάλαι τὴν γῆν κατέχων*. Vgl. zum Areskult in Theben *M. Mayer, Giganten und Titanen* 13, 19. [Höfer.]

Palaimon (*Παλαίμων*). **1**) Beiname des Herakles nach *Lykophron, Alex.* 663. Nach *Schol. vet.* zu d. St. = *Et. M.* 511, 28 hatte Herakles den Beinamen *διὰ τὸ παλαῖσαι αὐτὸν τῷ Διῒ ἢ τῷ Ἀχελῴῳ ποταμῷ*. Eine Inschrift aus Koroneia *Inscr. Boeot.* 84, 85. *Dittenberger, Corp. inscr. Graec.* 1, 2874. *Fleckeisen, Jahrbb.* 5. *Suppl.-Bd.* 621 [*Ἡρακλ*]*εῖ Παλαίμονι* bietet sicher diese Namensverbindung, doch vgl. über dieselbe auch nachher nr. 5. Auch wegen seines Ringens mit Antaios heifst H. *Παλαίμων*; denn wenn *Etym. M.* 679, 49 den Namen *Πολέμων* von diesem Ringkampf herleitet, so ist hier offenbar *Πολέμων* an Stelle von *Παλαίμων* getreten. — **2**) Sohn des Herakles und der Autonoë, der Tochter des Peireus, *Apollod.* 2, 7, 8, 10. *Tzetz. Lykophr.* 662 oder des Herakles und der Tinge, der Frau des Antaios, *Tzetz. ebd., Plutarch, Sertor.* 9. Hier scheint der Name offenbar gewählt in Anspielung auf den Ringer Herakles. Der Sohn erhält als Namen den Beinamen des Vaters. Nach *Pherekydes Frgm.* 33e im *Ety. M.* 679, 51 (s. oben 1) hiefs er wegen des Ringkampfes seines Vaters Polemon, und das Weib des Antaios Iphinoë, mit welcher wohl Autonoë, die Tochter des Peireus, unbedenklich gleichgesetzt werden darf; denn dieser ist ein sonst völlig unbekannter Ehrenmann, der seinen Namen wohl den *πείρατα γαίης* verdankt, an denen er mit seiner Tochter und seinem Eidam wohnte. Ihr Sohn von Herakles trägt seinen Namen von der Kunst seines Vaters, in der dieser seinen Gegner, Palaimons Stiefvater, überwand. — **3**) Sohn des Hephaistos oder Aitolos *Apollod.* 1, 9, 16, 8, einer der Argonauten, der bei *Apollon. Rhod.* 1, 202 Palaimonios heifst, „genannt ein Sohn des Oleniers Lernos, doch erzeugt von Hephaistos“; vgl. *Orph. Argon.* 210 ff. Diese Abstammung wird ihm nach *Apollonios* zugeschrieben nicht etwa, weil er die Kunstgeschicklichkeit des Hephaistos, der auch Palamaon heifst, besafs, sondern weil er schwach zu Fufs war, so dafs sein Name „der Ringer“ fast wie ein Spott klingt. — **4**) Sohn des Priamos, *Hyg. fab.* 90, wohl Versehen für Philaimon *Apollod.* 3, 12, 5, 8, oder wahrscheinlich für Pammon, *Apd.* 3, 12, 5, 7 und *Hom. Il.* 24, 250. — **5**) Ein Meergott, *Apollod.* 3, 4. 3, 6, vgl. Athamas, Leukothea, Melikertes und Melqart. Nach gemeiner Sage wurde Ino, die Tochter des Kadmos und Gemahlin des Athamas, Mutter des Learchos und Melikertes, von Hera mit Wahnsinn bestraft, weil sie den kleinen Bakchos, das Kind ihrer Schwester Semele, gepflegt. Athamas tötet im Wahnsinn den älteren Sohn Learchos. Ino entreifst ihm den jüngeren, Melikertes, und stürzt sich mit ihm vom molurischen Felsen bei Megara, also ziemlich weit von ihrem Wohnsitz, ins Meer, oder sie tötet selbst im Wahnsinn ihre beiden Kinder und springt dann in der Verzweiflung ins Meer, *Eurip. Med.* 1284 ff. Ino wird darauf zur Meeresgöttin Leukothea, der Gefährtin der Nereiden, Melikertes unter dem Namen Palaimon ein Meergott, der sich als Beschützer der Schiffer bethätigt. Bei aller Verschiedenheit der Überlieferung im einzelnen bleibt immer eines bestehen: es sind unschuldig Verfolgte, unschuldig Leidende, die ein vorzeitiges Ende nehmen, die also im Tode keine Ruhe finden, solche, die zwar leiblich sterben, deren Seelen aber ewig fortleben; da sie jedoch im Meere Rettung vor der Verfolgung und freundliche Aufnahme gefunden haben, so sind sie nicht Rachegeister geworden (sonst könnte man bei dem Namen Palaimon an einen Zusammenhang mit *παλαμναῖος* denken, s. *Rohde, Psyche* S. 254 f.), sondern wohlthätige Gottheiten, die andere aus den Gefahren des Meeres retten. So mochte sich vielleicht der griechische Seelenglaube die angebliche Verwandlung von Sterblichen in Meergottheiten zurechtlegen. Denn nach der Sage der Megarer wurde Inos Leichnam bei Megara ans Land getrieben und von Kleso und Tauropolis, den Töchtern Klesons, des Sohnes des aus Ägypten gekommenen Lelex, der als Sohn des Poseidon galt, gefunden und begraben, *Paus.* 1, 42, 7. Dies weist auf orientalische Herkunft des Kultus hin, für dessen Entstehung sich dann eins den griechischen Vorstellungen ent-

sprechende Sage bildete. In Megara war ein Heroon der Ino mit jährlichen Opfern, die hier zuerst Leukothea genannt worden sein soll. Der tote Melikertes aber wurde nach griechischer Sage von einem Delphin an den korinthischen Isthmos getragen (*Paus.* 1, 44, 11. 2, 1, 3), von Sisyphos gefunden und begraben; er hatte hier bei einer Fichte einen Altar und wurde unter dem Namen Palaimon göttlich verehrt und ihm zu Ehren die isthmischen Spiele eingerichtet. Das Palaimonion auf dem Isthmos ist auch erwähnt *C. I. Graec.* 1104, aber der Kultus war trotz spärlicher Erwähnung doch am ganzen Mittelmeer verbreitet. Merkwürdig ist, daſs der Kult der Mutter und der des Sohnes getrennt begegnen, Ino allein in Theben, *Plut. apophth. lacon.* 228 F, Megara, *Paus.* 1, 42, 7, Chäronea, *Plut. Quaest. Rom.* 16, Lakonien, *S. Wide, Lakon. Kulte* 227 ff., Palaimon allein am Isthmos von Korinth, *Paus.* 1, 44; 2, 1, 3; 2, 2, 1; 8, 43, 2; als *νεῶν φύλαξ, δέσποτα Πάλαιμον* wird er am Pontos Euxeinos angerufen *Eurip. Iph. Taur.* 271, in gleicher Eigenschaft im *Orph. Hymn.* 75. In Tenedos wurde Palaimon mit Kinderopfern verehrt, daher *βρεφοκτόνος* genannt, *Lykophr. Alex.* 229, dazu *Schol.* Der Knabenwettkampf in Milet, von Leukothea eingerichtet, *Kon.* 33, das Fest Leukathea in Teos, *C. I. Gr.* 3066 und der Monatsname *Λευκαθεών* in Lampsakos und Chios *C. I. Gr.* 3641 b und *Bull. de corr. hellén.* 3 (1879) 244, l. 25 scheinen mit Palaimon nichts zu thun zu haben; ebensowenig Tennes und Hemithea (in *Schol. Il.* 1, 38 auch Leukothea geheiſsen), die in Tenedos für Geschwister und Kinder des Poseidonsohnes Kyknos galten, *Kon.* 28. *Lykophr. Alex. Schol. vet.* zu v. 232 ff. Es bleibt also, wenn wir von der ziemlich späten Gleichstellung des Palaimon mit dem italischen Portunus absehen, für Palaimon in Griechenland sicher bezeugt nur der Kultus in Korinth und in Tenedos, wozu noch der des Herakles Palaimon in Koronea kommt (s. oben 1). Dies führt vielleicht zum richtigen Verständnis der Entstehung der Sage.

Der Name Palaimon ist höchst selten und mutet mehr wie ein Epitheton als wie ein Eigenname an. *Otto Jahn, Palamedes*, hat über den Zusammenhang desselben mit Palamaon und Palamedes gehandelt. Diese Zusammenstellung ist zwar wegen des Namensanklangs verlockend, aber gewiſs irreführend. Nichts im Wesen des Palaimon weist auf eine Verwandtschaft mit dem des Palamaon und Palamedes hin. Der Argonaut Palaimon oder Palaimonios (s. nr. 3) gilt als Sohn des Hephaistos wegen seines schwachen Fuſswerks, das die Vergleichung mit dem hinkenden Hephaistos nahe legt, nicht wegen besonderer Kunstfertigkeit, um deren willen der angebliche Vater auch Palamaon genannt wird, *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1[4], 184, Anm. 2, denn von einer solchen findet sich bei dem Argonauten keine Spur; und patronymisch müſste der Sohn des Hephaist Palamaonios heiſsen; so zu lesen verbietet aber das Versmaſs. Der Name Palaimonios kann also nicht für die Gleichsetzung von Palaimon = Palamaon-Hephaistos verwendet werden. *Bapp, Prometheus, Oldenburger Progr.* 1896, S. 42, 16 ist geneigt, in Palaimon den *παῖς* des Kabirenkults zu sehen, da Ino in der That Züge der tyrrhenischen Aphrodite, der Kabeiro, trage und durch den Namen ihres Sohns, Palaimon, der auch der eines Sohnes des lemnischen Feuergottes sei, mit diesem in Verbindung trete. Allein die Verbindung des Namens Palaimon und Melikertes scheint dadurch nicht genügend erklärt. Palaimon ist nach natürlichster Etymologie der Ringer. Als solcher führt Herakles diesen Beinamen in der genannten Inschrift von Koroneia, aber auch bei *Lykophron, Alex.* 663 und im *Etym. M.* 511, 28 und überträgt denselben auch auf seinen Sohn von der Witwe des Antaios (s. o. 2). In der Lykophronstelle heiſst er *Κηραμύντης, Πευκεύς, Παλαίμων*, und das *Schol. vet.* dazu sagt, als *Πευκεύς* werde er in Iberien verehrt. Wie kommt nun, wenn Herakles Palaimon zubenannt wird, der Knabe Melikertes nach seiner Vergötterung zu diesem Namen? und warum sollen gerade zu Ehren des toten Knaben Melikertes die isthmischen Spiele, bei denen gewiſs auch der Ringkampf eine wichtige Rolle spielte, eingesetzt worden sein? Hier scheinen verschiedene Vorstellungen frühzeitig ineinandergeflossen zu sein:

a) Die isthmischen Spiele zu Ehren des tot ans Land getragenen Melikertes waren, gleich den nemeischen zu Ehren des Archemoros, Leichenspiele; der Fichtenkranz als Siegespreis in den Isthmien ist wie der Eppichkranz bei den Nemeen ein Zeichen der Trauer, *Paus.* 8, 48, 2, *Rohde, Psyche* 142. Melikertes-Palaimon wird als Heros verehrt, die Isthmien erst später dem höheren Schutzgott Poseidon geweiht, aber der „Ringer" Melikertes war gewiſs nicht von Uranfang als Knabe gedacht, sondern diese Vorstellung ist erst das Ergebnis einer Verschiebung seines ursprünglichen Wesens.

b) Nach dem Tode fortlebend und als Gegenstände frommer Verehrung gedacht wurden nach griechischem Volksglauben die Seelen derer, die Unrecht erlitten hatten oder eines gewaltsamen Todes gestorben waren. Wenn in der griechischen Sage Melikertes bestattet und dann als Schutzgeist der Schiffer verehrt wird, so ist durch die Bestattung und Verehrung das erlittene Unrecht gesühnt, der Verstorbene wird zum Mitleid umgestimmt mit denen, die von derselben Naturgewalt gefährdet sind, die ihm verderblich war. Daſs er in den Kreis des Poseidon eingereiht wird, ist bei der ihm angedichteten Todesart verständlich. Ob auf bildlichen Darstellungen aus Korinth der vom Delphin getragene Knabe tot oder lebend, liegend, reitend oder stehend abgebildet wird, ist bei dieser Auffassung gleichgiltig. Der tote Knabe stellt die Bergung der Leiche, der lebende den göttlich verehrten Heros, die fortlebende Seele dar. Ähnlich werden christliche Märtyrer, die Verehrung als Heilige genieſsen, also als lebend und wirkend vorgestellt werden, oft in der Gestalt, die sie

durch ihr Martyrium erhielten, z. B. mit dem abgehauenen Kopf in der Hand, oft aber auch vollkommen heil und unversehrt dargestellt. Diese Auffassung des Palaimon als eines Unglücklichen, der geborgen und versöhnt, zum rettenden Heros der bedrängten Seefahrer wird, ist offenbar in Korinth sehr alt. Die korinthischen Pinakes, unter denen sich einige Palaimondarstellungen finden sollen (*Berliner Vasensammlung* nr. 470; vgl. *Pernice, Arch. Jahrb.* 1897, 18; 779, 780? 914. *Pernice* a. a. O. S. 40) und die aus einem Poseidonhain stammen, in welchem sie einst als Votivgegenstände aufgehängt waren und aus welchem sie schon im Altertum als alt und wertlos auf einen Schutthaufen geworfen wurden, können freilich für dieses hohe Alter kaum als Beweis angeführt werden, da die Deutung auf Melikertes, wenn auch höchst wahrscheinlich, doch nirgends inschriftlich gesichert ist.

c) Mag nun die Fichte im Melikertesmythos durch ihre Bedeutung bei den Leichenspielen, der Delphin als Vermittler der Bergung des Unglücklichen, die Heroisierung aus dem Volksglauben der Griechen ihre genügende Erklärung finden, so bleibt immer noch rätselhaft, wie der Heroisierte zu dem Namen Palaimon kommt, und warum gerade der Träger des Namens Melikertes-Palaimon der Schutzgott der Schiffer wird. Ähnliches wird jedoch auch von Glaukos, Enalos und anderen gefabelt. Die Verehrung des Palaimon Melikertes auf Tenedos mit Kinderopfern und seine besondere Verehrung in Korinth weisen mit Bestimmtheit auf phönikische Einflüsse hin und nötigen zu der Annahme, daſs Melikertes kein anderer als der phönikische Melqart ist, der Baal von Tyros, eine Form des Moloch-Melech, dem gleichfalls Kinder geopfert wurden. Diesen Kult brachten die phönikischen Seefahrer nach den Inseln des ägäischen Meeres (Tenedos auf dem Weg nach Samothrake und Thasos), nach Boiotien und besonders an den Isthmos. Wurde hier der Poseidonkult der herrschende, so verschwand daneben der phönikische Melqartkult nicht völlig, sondern wurde jenem ein- und untergeordnet, womit auch die Gottheit selbst eine andere, untergeordnete Gestalt gewann. Für gewöhnlich wurde von den Griechen Melqart als Melikertes ihrem Herakles gleichgesetzt. Dieser aber wurde in Boiotien (Koroneia) und anderwärts (vgl. *Lykophr.* 663 und *Schol.*) als Palaimon, der Ringer, verehrt. In der Lykophronstelle heiſst er aber auſserdem noch Keramyntes und Peukeus. Diese Epitheta passen vollkommen auch auf den Palaimon am Isthmos, der auch ein Abwender gewaltsamen Todes war und in dessen Kult auch die Fichte, *πεύκη*, eine Rolle spielte: bei einer Fichte wird der tote Melikertes gefunden, eine Fichte stand bei seinem Altar, ein Fichtenkranz war der Siegespreis bei seinen Kampfspielen, in denen wohl zu Ehren des „Palaimon" der Ringkampf den Hauptbestandteil bildete. Der korinthische Melikertes-Palaimon konnte also ebenso gut wie Herakles den Beinamen Peukeus führen. Nehmen wir dazu, daſs nach dem *Lykophronscholion* Herakles-Peukeus besonders in Iberien verehrt worden sei, bis wohin ja die Phöniker mit ihrem Schutzgott Melqart vorgedrungen waren (s. Art. Melqart, Bd. 2 Sp. 2651, Z. 4ff.), so liegt in dem Palaimonkultus eine Vermischung des phönikischen Melqartkultus mit dem hellenischen Herakleskult in Boiotien und mit dem Poseidonkult am Isthmos vor, während in Tenedos sich der phönikische Kult reiner erhalten zu haben scheint. Daſs der tyrische Stadtgott, der die phönikischen Seefahrer auf ihren Fahrten begleitete und damit zu einem Schützer der Schiffahrt wurde, bei dieser Mischung einerseits in Boiotien durch Herakles ersetzt, andererseits am Isthmos in einen unschuldig verfolgten und dann heroisierten Knaben verwandelt wurde, hat nichts Auffallendes, da er eben hier, wenn sein Kult nicht ganz unterdrückt werden sollte, sich neben dem herrschend gewordenen Poseidon mit der Nebenrolle eines von den Poseidondienern geduldeten Heroen des poseidonischen Kreises begnügen muſste. Der Melqartkult muſste sich in der That gegenüber den rein griechischen Kulten des Poseidon und Herakles-Melikertes in einer Übergangszeit in der Rolle eines Verfolgten befinden, bis er die Gestalt gewann, in der der ehemalige Schutzgott der phönikischen Seefahrer als griechischer Schutzgeist der Schiffer neben und unter Poseidon einen Heroenkult mit Festspielen fand. Dabei ist es gewiſs nicht zufällig, daſs die griechische Sage den Melikertes mit seiner Mutter gerade aus Boiotien sich flüchten läſst, und zwar gleichfalls im Zusammenhang mit dem Eindringen eines neuen, des Dionysoskults, wegen dessen Begünstigung Hera die Mutter des Melikertes verfolgt. Den Namen Palaimon führt also Melikertes am Isthmos, weil er mit dem phönikischen Melqart-Melikertes und dem analogen griechischen Herakles-Palaimon ursprünglich identisch ist, der nur neben Poseidon in Korinth eben auch poseidonischen Charakter erhält, und, während er sonst ein *κηραμύντης* im weiteren Sinne ist, hier zum besonderen Schutzgott gegen die Gefahren der See wird. Der Prozeſs der Zurückdrängung des Fremdlings aber setzte sich fort in der Erscheinung, daſs der Heros auch seine Festspiele endlich ganz dem Poseidon überlassen muſste. Vgl. auch *Klement, Arion* S. 28f. und *O. Gruppe, Griech. Mythol.* S. 135.

Inwiefern in späteren Zeiten Palaimon auch mit dem Dionysoskult in Verbindung gebracht wurde, entzieht sich unserer Kenntnis. Eine Spur davon findet sich vielleicht in einer Inschrift aus dem 3. Jahrhundert nach Chr., gefunden in dem 1894 zwischen Pnyx und Areopag aufgedeckten Bakcheion, vgl. *Athen. Mitteil. d. arch. Inst.* 19 (1894) S. 147 und 248ff., wo der Name als eine der Rollen in den mimischen Aufführungen des Vereins der Iobakchen zusammen mit Dionysos, Kore-Aphrodite und Proteurhythmos sich findet. *O. Gruppe, Griech. Myth.* S. 135f. sieht in Melikertes-Melissos-Meilichios selbst ein dionysisches Wesen.

Daſs Palaimon von Hause aus eine ungriechische Erscheinung ist, ergiebt sich auch

daraus, dafs er in der poetischen Litteratur, von gelegentlichen Erwähnungen abgesehen, fast gar nicht vorkommt. Die Erzählungen *Ovid Metam.* 4, 511 und *Fast.* 6, 475 ff. haben bereits die Verbindung des Palaimon mit Portunus zur Voraussetzung.

Über die Gleichsetzung der Mater Matuta mit Ino-Leukothea und des Palaimon mit dem Hafengott Portunus s. diese Artikel.

Sichere Kunstdarstellungen des Palaimon sind äufserst selten, s. Artikel Melikertes Bd. 2, Sp. 2633 ff. und *Klement, Arion* S. 28,



1) Vergötterung des Palaimon, anwesend: Poseidon, Aphrodite, Eros, Isthmos, Leukothea (?), Wiener Cameo (nach *Baumeister, Denkm.* Fig. 1538).

Anm. 64. Über die korinthischen Pinakes s. o. Vielleicht gehörten hierher auch noch die Fragmente 148 A und 149 A bei *Pernice, Arch. Jahrb.* 1897 S. 47. Die Vergötterung des Palaimon ist trotz mancher Unklarheiten im einzelnen zweifellos dargestellt auf dem Wiener Kameo *Müller-Wieseler, D. a. K.* 2, 6, 75 a. *Overbeck, Kunstmythologie* 3, Gemmentafel 2, 8. *Baumeister, Denkm. d. kl. Altert.* 3, nr. 1538. (Abb. 1.) Poseidon steht in der Mitte zwischen zwei Pferdepaaren, die wohl die isthmischen Spiele andeuten; über diesen sind rechts und links von einem Altar eine weibliche und männliche Figur gelagert. Letztere ist im Begriff einen Knaben auf den Altar zu heben, während Eros von diesem weg, das Gesicht dem Knaben zugekehrt, der weiblichen Figur zuschreitet, auf die er den Knaben hinweist. Hierdurch ist diese unmifsverständlich als Aphrodite gekennzeichnet, die ja auch bei *Ovid, Metam.* 4, 531 ff. die Fürsprecherin des Melikertes ist. Die männliche Figur links ist dann der personifizierte Isthmos (wie bei *Philostr.* 2, 16), der den Palaimon auf den Altar erhebt. Die beiden Figuren unter den Pferden scheinen Melikertes und Leukothea zu sein. — Ein Kopf eines Meerdämons im Louvre (s. *Kekulé, Das Akademische Kunstmuseum zu Bonn* 246), *Clarac* pl. 1097, 2810 d, wird von *Visconti* als Palaimon oder Melikertes gedeutet. — In den Figuren P. Q. des Westgiebels vom Parthenon erkennen Palaimon und Leukothea *Welcker, Overbeck* in den älteren Auflagen der *Gesch. der gr. Plastik, Bursian, Lolyd* und *Michaelis*, vgl. *Michaelis, Parthenon* S. 181. Die Nachbarschaft des Meergotts einerseits und der Aphrodite andererseits erhebt diese Ansicht zu einem hohen Grad von Wahrscheinlichkeit. Aus litterarischer Erwähnung kennen wir a) ein Bild des Palaimon aufrecht auf einem Delphin stehend in der grofsen Gruppe des Herodes Attikus im Poseidontempel auf dem Isthmos *Paus.* 2, 1, 8; b) eine Bildsäule des P. neben der des Poseidon und der Leukothea im Palaimontempel innerhalb des heiligen Bezirks auf dem Isthmos *Paus.* 2, 2, 1; c) Palaimon auf einem Delphin neben Poseidon und Leukothea in Korinth am Wege nach Lechaion *Paus.* 2, 3, 4; d) ein Gemälde der Aufnahme des geretteten Palaimon durch Poseidon und Sisyphos, das *Philostr.* 2, 16 beschreibt; ganz vereinzelt ist hier die Angabe, dafs P. schlafend von dem Delphin nach dem Isthmos getragen wird. Wie der vergötterte Palaimon in a) und c) etwa aussah, zeigen die Münzbilder von Korinth, die ihn aufrecht auf dem Delphin stehend darstellen, vgl. *Gardner-Imhoof, Numism. Comm. on Paus.* pl. B. 9. 10. *Imhoof-Blumer, Arch. Jahrb.* 1888 Taf. 9, 14, S. 288 (s. Abb. 2), wo die Benennung Melikertes durch Palaimon zu ersetzen ist, da es sich bei dieser Stellung nicht um die Rettung des M. handeln kann. Dargestellt ist vielmehr der Gott Palaimon, der schützend seine Hand erhebt. [Weizsäcker.]



2) Palaimon auf d. Delphin, korinth. Münze d. Sammlung Imhoof-Blumer (nach *Arch. Jahrb.* 1888 Taf. 9, 14).

Palaimonios (*Παλαιμόνιος*), Argonaut, angeblich Sohn des Lernos (s. d. nr. 2), in Wirklichkeit Sohn des Hephaistos, *Orph. Argon.* 211. *Apoll. Rhod.* 1, 202. *Catal. Argon.* b. *Schol. Apoll. Rhod.* ed. *Keil* p. 535. S. d. Art. Hephaistos Bd. 1 Sp. 2066 Z. 34. Palaimon nr. 3. [Höfer.]

Palaino? (*Παλαινώ?*), Danaide, vermählt mit dem Aigyptiden Aristono[o]s, *Hyg. f.* 170. Die Namen scheinen korrupt; Kelaino heifst eine Danaide bei *Apollod.* 2, 1, 5. [Stoll.]

Palaion? (*Παλαίων?*), Sohn des Kephalos (s. Bd. 2 Sp. 1103) und der Lysippe, Bruder des Pronos, Samaios, Kraneos, Heros Eponymos der kephallenischen *Παλεῖς*, die nach anderer Angabe nach Palaistra (s. d.) benannt sind, *Etym. M.* 507, 30, wo steht *ἐκ Λυσίππης ἔσχεν Σαμαῖον καὶ Κράνεων καὶ Παλαίων, ἀφ' ὧν . . . προσηγορεύθησαν*. Danach nimmt *Pape-Benseler* s. v. *Πάλη* als Nominativ *Παλαίως* an, während er s. v. *Παλαίων* selbst *Παλαίων, ωνος* schreibt. Ist letzteres die richtige Form, so hat man im *Etym. M.* a. a. O. zu schreiben *Παλαίων(α), ἀφ' ὧν κ. τ. λ.* [Höfer.]

Palaiōs (?) s. Palaion.

Palaiphatos (*Παλαίφατος*), **1)** ein mythischer Ependichter zu Athen, älter, nach andern jünger als Phemonoë, Sohn des Aktaios und der Boio, oder des Iokles und der Metaneira, oder des Hermes, *Suid. v. Παλαίφατος*. Bei *Eustath.*

u. *Schol. Il.* 10, 435 u. *Tzetz.* zu *Hesiod. Opp.* p. 25 *Gaisf.* heifst er Sohn der Muse Thaleia (und des Apollon). *Anth. Pal.* 2 v. 36 wird er μάντις genannt. — [2) Beiname a) der Dike, *Soph. Oid. Kol.* 1381; — b) der Physis, *Orph. hymn.* 10, 5; — c) des Nereus, *Oppian. Hal.* 2, 36. Höfer.] [Stoll.]

Palaistes (*Παλαιστής*), Beiname des Zeus, weil er mit Herakles rang, *Lykophr.* 41 und *Tzetz.* z. d. St. Vgl. d. Art. Palaimon nr. 1. [Höfer.]

Palaistinos (*Παλαιστῖνος*), Sohn des Poseidon, ein König in Thrakien, der aus Trauer über den Tod seines Sohnes Haliakmon sich in den Flufs Konozos stürzte. Danach bekam der Flufs den Namen Palaistinos; später hiefs er Strymon. *Ps.-Plut. de fluv.* 11, 1. [Stoll.]

Palaistra (*Παλαίστρα*), Personifikation der Ringkunst, eng verbunden mit Hermes, dem Gotte der Gymnastik und Agonistik: s. d. Art. Hermes Bd. 1 Sp. 2368 Z. 54ff. und *Kallim. fr.* 191 *Schneider*. *Aesop. fab.* 139, 5 *Abel*, wo er θεὸς παλαιστρίτης heifst. Sie gilt entweder als Tochter des Hermes, die in Arkadien, der Heimat des Gottes, als Jungfrau lebend die Ringkunst erfand (*Philostr. imag.* 32 ed. *Kayser* 2 p. 386), oder als seine Geliebte. Als solche ist sie — 1) Tochter des arkadischen Königs Chorikos (s. d.), *Interpol. Serv. Verg. Aen.* 8, 138, oder vielmehr, wie *Stoll* s. v. Chorikos andeutet u. *H. v. Gaertringen* b. *Pauly-Wissowa* nachweist, des Korykos (κώρυκος, d. i. der Übungsschlauch in den Palästren). Das Nähere s. u. Chorikos. Die dort erwähnte Verstümmelung des Hermes erinnert an die Form der Hermen, vgl. *Cornut. de nat. deor.* 16 p. 68 *Osann*: πλάττεται δὲ καὶ ἄχειρ καὶ ἄπους . . . ὁ Ἑρμῆς. — 2) Tochter des Pandokos, nach der die Stadt Pale auf Kephallenia (ein beachtenswertes Zeugnis für den s. v. Hermes Bd. 1 Sp. 2357 vermuteten Hermeskultus auf Kephallenia) benannt sein soll. Pandokos, „der alle Aufnehmende", wohnte an einem Dreiweg und tötete die bei ihm Einkehrenden. Als einst auch Hermes zu ihm kam, riet Palaistra, die, wie sich hieraus ergiebt, sich in den Gott verliebt hatte, diesem, den Pandokos zu töten, *Etym. M.* s. v. *Πάλη* p. 647, 56. — *Usener, Sitzungsber. d. kais. Akad. d. Wiss. zu Wien, philos.-hist. Classe* 137 (1897), III, 33, 2 sucht diese Sage zu rekonstruieren und erinnert an den Mythos von Kerkyon, in dem nach *Paus.* 1, 39, 3 der Ort, wo Kerkyon die Fremden mit ihm zu ringen zwang, παλαίστρα Κερκυόνος hiefs. Pandokos ist nach *Usener* = Hades, mit dem Hermes den Kampf siegreich besteht, wie Herakles den Hades verwundet oder dem Thanatos die Alkestis abringt. Doch vermifst man bei dem Vergleich des Pandokos mit Kerkyon das charakteristische Motiv des Ringens. — *Visconti, Iconogr. grecque* 1, 82 erblickt auf einem vielgedeuteten Sardonyx in Paris (*Chabouillet, Catal. général des camées de la bibl. impér.* 18 p. 4 mit weiteren Litteraturangaben) in der auf einem Felsen sitzenden jungen Frau, hinter der sich eine Herme befindet, und zu der eine Muse einen Greis im Philosophenmantel führt, folgende Darstellung: ‚*En s'attachant à Euripide la déesse a l'air de solliciter le congé de son client auprès d'une autre femme assise sur un rocher qui supporte un petit Hermès. Cette femme est la* P a l e s t r e *ou la Gymnastique personnifiée . . . Pour saisir toute la finesse de ce tableau allégorique, il faut se rappeler que Mnésarque, père d'Euripide, voulait faire de son fils un athlète*'. [Eine bildliche Darstellung der Palaistra (mit Beischrift) findet sich auf einem römischen, Atalante, Schoeneus und Hippomedon (-menes) darstellenden Medaillon aus Terrakotta, publiziert und besprochen von *W. Fröhner, Gazette archéol.* 1890 S. 10 des Extrait: ‚*Assise sur un rocher, où elle appuie sa main gauche, elle est caractérisée par la* p a l m e *qu'elle tient, par la* c o u r o n n e *de laurier qui ceint ses* c h e v e u x, *et par sa nudité presque complete*'. Roscher.] [Höfer.]

Palaitis? (*Παλαιτίς, -ῖνος*?), König in Paphlagonien, Vater der Parthenos (s. d.): *Steph. B.* v. *Παρθένιος*. [Stoll.]

Palamaon (*Παλαμάων*), eine mit Hephaistos (s. d. ob. Bd. 1 Sp. 2062f.) eng verwandte oder identische mythische Persönlichkeit. Nach *Eumolpos* bei *Philodem.* περὶ εὐσεβ. p. 31 *Gomperz* u. *schol. Pind. Ol.* 7, 66 war Palamaon derjenige, der dem Zeus bei der Geburt der Athene den Kopf spaltete. Dieselbe nahe Verwandtschaft bez. Identität des Palamaon mit Hephaistos ergiebt sich aus der Thatsache, dafs *Paus.* 9, 3, 2 den Palamaon Vater des Daidalos (s. d.) nennt; Hephaistos selbst aber wurde auch Daidalos genannt, *O. Jahn, Archäol. Aufs.* 129, vgl. d. Art. Hephaistos Bd. 1 Sp. 2046. Bei *Philodem.* a. a. O. p. 6 wird Palamaon Vater der Pallas (s. d.), der Jugendgespielin und Genossin der Athene, genannt, die von dieser wider Willen getötet wurde; bei *Apollod.* 3, 12, 3 heifst der Vater der Pallas Triton. [Höfer.]

Palamedes (*Παλαμήδης*). **Herkunft.** Vater des Palamedes ist Nauplios: *Eurip. Iph. Aul.* 198; *Schol. Eur. Or.* 432; *Apollod.* 2, 1, 5, 14 und 3, 2, 2, 2; *epit.* 3, 7 und 6, 8; *Ov. Met.* 13, 39 und 310; *Ibis* 617; *Suidas; Luk.* δικ. φων. 5; π. τοῦ οἴκου 29; *Dares* 18; *Dictys* 1, 1; *Apollin. Sid. carm.* 23, 493; *Tzetz. Chil.* 3, 172 und 5, 804ff.; *Eudok.* p. 321; *Myth. Vat.* 1, 144 und 2, 201. Ungenau Belus als Vater bezeichnet *Myth. Vat.* 1, 45, unter Berufung auf *Verg. Aen.* 2, 82 *Belidae nomen Palamedis*, wozu *Servius* bemerkt: *septimo gradu a Belo originem ducens* (auch *Lact.* zu *Stat. Achill.* 93). Richtig *ib.* 2, 200. Fehlerhaft *ib.* 1, 204, 45: *Teucontus genuit Palamedem.* — M u t t e r nach den *Νόστοι* Philyra, nach *Kerkops* Hesione, nach den Tragikern Klymene (*Apollod.* 2, 1, 5, 14) und so auch nach *Apollod.* 3, 2, 2, 2; *Schol. Eur. Or.* 432; *Dict.* 1, 1; *Suid.*; *Tzetz Chil.* 5, 804ff. Die Überlieferung bei *Eudok.* p. 321, *Π. ὁ Ναυπλίου καὶ Πλημμίτης* beruht jedenfalls auf einem Schreibfehler. — H e i m a t des Pal. ist Euboia: *Eudok.* p. 321; zweifelnd (εἴπερ Εὐβοεὺς ὁ Π.) *Greg. Naz. or.* 4 c. 107; nach andern Argos: *Tac. Ann.* 11, 14; *Suidas*. In Argolis liegt Nauplia: ἀπὸ τούτου δὲ πεπλάσθαι φασὶ τὸν Ναύπλιον, *Strab.* 8 p. 368; nach *Dares* 18 kommt Pal. zum Trojanischen Kriege ex Cormo.

Lebenslauf. Pal. wird unter den Schülern

Cheirons genannt, *Xen. Kyn.* 1, 2. Die Erlernung der Heilkunst lehnt er indessen hochmütig ab, *Philostr. Her.* 10, 1. Er ist bei Cheiron zusammen mit Achilleus, Aias und auch Herakles, *Eudok.* p. 84. — Als Helena geraubt ist, beruhigt er den Menelaos, *Dict.* 1, 4. Er geht als Gesandter nach Troja mit Odysseus und Menelaos, *ib.*; nach *Tzetz. proleg. Alleg. Iliad.* 405 überbringen sie auch einen Brief der Klytaimnestra an Helena. Als Mitglied der später von Tenedos aus nach Troja gegangenen Gesandtschaft, die nach *Hom. Il.* 3, 205 und 11, 139 nur aus Odysseus und Menelaos, nach *Dict.* 2, 20 aus diesen und Diomedes, nach *Dares* 18 aus Odysseus und Diomedes bestand, erscheint Pal. mit Menelaos, Odysseus, Diomedes und Akamas bei *Tzetz. Antehom.* 155; *in Iliad.* p. 155 *Hermann.* — Pal. entlarvt den Odysseus, der sich, um dem Zuge gegen Troja fernbleiben zu können, wahnsinnig stellt, *Cic. de offic.* 3, 26, 98; *Ov. Met.* 13, 36 ff.; *Schol. Soph. Phil.* 1025; *Ael. V. H.* 13, 12; *Tzetz.* zu *Lyk.* 818. Pal. legt nämlich das Kind vor den Pflug, *Stasinos* nach *Proklos* p. 525 *Gaisf.*, *Hyg. fab.* 95; *Serv.* zu *Aen.* 2, 81; ebenso *Myth. Vat.* 1, 35; 2, 200; *Lact.* zu *Stat. Achill.* 93. Oder er zückt das Schwert gegen den kleinen Telemachos, *Apollod. epit.* 3, 7; *Luk. π. τ. οἴκον* 29. Nach *Philostr. Heroic.* 10, 2 bedurfte es keiner List, da Odysseus sich gern beteiligte. Nach *Tzetz. Antehom.* 177 geht Pal. mit Odysseus und Nestor, um Achilleus zu holen, zu Peleus, Thetis und Cheiron. Nach *Ps.-Alkidamas, Odyss.* § 20 f. begiebt er sich im Auftrage des Menelaos, um ein Heer zu werben, nach Chios zu Oinopion und nach Kypros zu Kinyras (nach *Apollod. epit.* 3, 9 geht Menelaos mit Odysseus und Talthybios zu Kinyras). Er selbst beteiligt sich nach *Dares* 18 mit 30 Schiffen an der Heerfahrt; dagegen kommt er nach *Philostr. Her.* 10, 10 ohne Schiffe und ohne Mannen, nur mit seinem Bruder Oiax, nach Troja, *πολλῶν βραχιόνων ἀντάξιον ἑαυτὸν ἡγούμενος*. Er zeigt die Epipole von Karystos, Trachions Tochter, an, welche als Mann verstellt mitziehen wollte: sie erleidet den Steinigungstod, *Ptol. Heph.* p. 69 *Teucher.* Als die Griechen bei ihrem Auszuge wegen der vielen Himmelszeichen mutlos sind, giebt er eine beruhigende Deutung, *Tzetz. Antehom.* 316 ff. Auf seinen Rat erfolgt die Landung der Griechen bei Tage, *Dares* 19. Er beseitigt eine Hungersnot, indem er die drei Oinotropoi, die Töchter des delischen Apollonpriesters Anios, nach Troja holt; so die *Kyprien* nach *Tzetz.* zu *Lyk.* 580; vgl. *Soph. Palam. fr.* 438 *N.*², wogegen *Simonides von Keos fr.* 24 *B.*⁴ dieses Verdienst dem Menelaos und Odysseus zuschreibt. Er übernimmt, abwechselnd mit Diomedes und Odysseus, den Oberbefehl über das Heer im Felde, *Dict.* 1, 16. Als Artemis wegen der Tötung ihrer Hirschkuh zürnt, wird Agamemnon abgesetzt, und Palamedes, Diomedes, Aias und Idomeneus treten an seine Stelle, *Dict.* 1, 19 und darnach *Georgios Kedrenos* Vol. I p. 216 ff. Nach *Dares* 25 tritt Agamemnon während des Waffenstillstandes nach Hektors Fall auf die Beschwerden des Pal. zurück und wird durch diesen ersetzt. — Infolge einer Sonnenfinsternis ist das Heer mutlos, doch Pal. erklärt die Erscheinung und rät, bei Sonnenaufgang zu Helios zu beten und ihm ein weifses Füllen zu opfern, wogegen Odysseus sich auflehnt, *Philostr. Her.* 10, 2. Als Wölfe vom Ida ins Lager herabkommen und Odysseus gegen sie ziehen will, versteht Pal. das Zeichen Apollons, welches die nahende Pest ankündigt, und rät zu beten und sich einer hygienischen Lebensweise (*διαίτης λεπτῆς καὶ κινήσεων συντόνων*) zu befleifsigen, *Philostr. Her.* 10, 4; *Tzetz. Antehom.* 332 ff.; vgl. 286 ff. Nach *Dict.* 2, 14 weist ein pythisches Orakel die Griechen an, durch Pal. dem Apollon Smintheus opfern zu lassen, was die Mifsgunst einiger Fürsten gegen den beim Volke beliebten Mann erweckt. Mit Achilleus unternimmt Pal. einen Zug gegen die Küstenstädte, wobei seine Klugheit Erfolge erringt, *Philostr. Her.* 10, 5; *Tzetz. Antehom.* 264 ff. Nach *Myth. Vat.* 1, 211 erhält Pal. von Achilleus auf seine Bitte dessen Wagen, Rosse und Rüstung zum Geschenke, die dann Hektor erbeutet. Auf diese Überlieferung bezieht sich vielleicht die *Hesych*glosse *λωπιστὸς ὁ Παλαμήδης· ἐκ τῆς τῶν ἱματίων ἐπιρίψεως*, wo *ἐπιλείψεως* zu lesen sein dürfte (vgl. vorher *λωπίζει· ἐκδύει, γυμνοῖ ἢ ὅπλων ἢ ἱματίων*) und nicht mit *Meineke, Fr. Com. Gr.* 4, 644 nr. 160 *ἐπιρράψεως* („*Ridet opinor histrionem qui Palamedem λώπει indutus inscite egerat*"). Über den Tod des Pal. berichteten die *Kyprien* nach *Paus.* 10, 31, 1: *Παλαμήδην δὲ ἀποπνιγῆναι προελθόντα ἐπὶ ἰχθύων θήραν, Διομήδην δὲ τὸν ἀποκτείναντα εἶναι καὶ Ὀδυσσέα.* Nach *Dict.* 2, 15 planen Diomedes und Odysseus, vielleicht nicht ohne Mitschuld Agamemnons, die Ermordung aus Mifsgunst; sie spiegeln ihm vor, einen Schatz im Brunnen gefunden zu haben, und fordern ihn auf hinunterzusteigen; ahnungslos wird er an einem Seile von ihnen hinabgelassen und sogleich mittels Steinen verschüttet. Sein Leichnam wird von den Griechen feierlich verbrannt, die Asche in einem goldenen Gefäfse beigesetzt. (Dafs ein in diesem Abschnitt vollständigerer Text des *Diktys* dem altfranzösischen Troubadour Benoît de St.-More vorgelegen habe, der die gewöhnliche Erzählung vom Tode des Pal. mit derjenigen in unserm *Diktys* verbindet, vermutet ohne genügenden Grund *G. Körting, Dictys und Dares* S. 53 f.) Auf die Tragiker geht die gewöhnliche Form der Sage zurück, wonach eine künstlich abscheuliche Hinterlist des Odysseus den Tod des Pal. veranlafst und ein irregeleitetes Gericht das Todesurteil fällt. *Welcker, Äschyl. Tril.* 469 erwähnt die deutliche Beziehung auf demokratische Übereilungen und Gewaltthätigkeiten gegen die weisesten und verdientesten Mitbürger. Bei *Plat. Apol.* p. 41 *B.* sagt Sokrates: *ὁπότε ἐντύχοιμι Παλαμήδει καὶ Αἴαντι τῷ Τελαμῶνος καὶ εἴ τις ἄλλος τῶν παλαιῶν διὰ κρίσιν ἄδικον τέθνηκεν.* Nach *Hyg. fab.* 105 (der den Inhalt des *Euripideischen* „Palamedes" wiedergiebt: *Nauck, T. G. F.*² p. 541) grollt Odysseus dem Pal., weil er einst vom ihm entlarvt worden ist. Ebenso *Ov.*

Met. 13, 58 f.; *Eudok.* p. 321; *Tzetz.* zu *Lyk.* 386. Dagegen sind nach *Schol. Eur. Or.* 432 Agamemnon, Odysseus und Diomedes nebst ihrem Anhange neidisch wegen seiner Erfindungen. Ebenso, nur ohne Nennung der drei Namen, *Greg. Naz. or.* 4 c. 107. Neid des Odysseus als Motiv *Luk. Μὴ ῥαδ. πιστ. διαβ.* 29 und jedenfalls auch *Qu. Smyrn.* 5, 198 f.: *ἀλλὰ καὶ ἀντιθέῳ Παλαμήδεϊ θῆκας ὄλεθρον, | ὃς σέο φέρτερος ἔσκε βίῃ καὶ ἐύφρονι θυμῷ.* Etwas anders *Philostr. Her.* 10, 2 f.: Das Auftreten des Pal. bei der Sonnenfinsternis reizt den Odysseus, und es entsteht ein Wortwechsel, in dessen Verlauf Odysseus die Erfindung der Buchstaben (s. u.) vielmehr den Kranichen zuschreibt. Nach *Serv.* zu *Aen.* 2, 81 (ebenso *Myth. Vat.* 1, 35; *Lact.* zu *Stat. Achill.* 93) wurde der ohnedies grollende Odysseus wegen eines erfolglosen Streifzuges von Pal. gescholten, dieser zog dann selbst aus und brachte Lebensmittel in Menge heim, wodurch er die Mifsstimmung des Odysseus noch steigerte. Wenn dagegen bei *Verg. Aen.* 2, 81 ff. Sinon die Friedensliebe des Pal. als Grund der Intrigue gegen ihn angiebt (*quem falsa sub proditione Pelasgi | insontem infando iudicio quia bella vetabat, | demisere Neci*), so ist dies wohl nur erfunden, um die That des Odysseus den Trojanern noch schwärzer erscheinen zu lassen: denn unmittelbar darauf wird dem Neide des Odysseus die Schuld gegeben. Wertlos *Xen. Kyn.* 1, 11: *ἐτελεύτησε δὲ οὐχ ὑφ' ὧν οἴονταί τινες· οὐ γὰρ ἂν ἦν ὁ μὲν σχεδόν τι ἄριστος, ὁ δὲ ὅμοιος ἀγαθοῖς· κακοὶ δὲ ἔπραξαν τὸ ἔργον.* — Nach *Hyg. fab.* 105 veranlafst Odysseus den Agamemnon, das Lager abbrechen zu lassen, vergräbt dann an der Stelle von Palamedes' Zelte Gold und schickt einen gefangenen Phryger mit einem Briefe an Priamos ab, läfst ihn aber unterwegs töten. Am folgenden Tage, als das Lager wieder bezogen wird, bringt ein Krieger einen von Odysseus gefälschten Brief des Priamos an Pal., den er bei der Leiche gefunden hat: darin wird dem Pal., falls er Agamemnons Lager verrate, laut Verabredung das in seinem Zelte verborgene Gold versprochen. Auf Befragen leugnet Pal., wird aber nach Auffindung des Goldes vom Heere getötet. Damit übereinstimmend, nur kürzer, *Apollod. epit.* 3, 8: Pal. wird gesteinigt. So auch *Ov. Met.* 13, 56 ff.; *Serv.* zu *Aen.* 2, 81 und *Myth. Vat.* 1, 35; 2, 200; *Lact.* zu *Stat. Achill.* 93; *Eudok.* p. 321. Ebenfalls nur Odysseus als der Schuldige genannt *Xen. Mem.* 4, 2, 33 und *Apol.* 26; [*Cic.*] *ad Herenn.* 2, 19; *Luk. Μὴ ῥαδ. πιστ. διαβ.* 29. Etwas abweichend *Schol. Eur. Or.* 432: Agamemnon, Odysseus, Diomedes und ihre Leute zwingen den Phryger, einen Brief des Priamos an Pal. zu fälschen, töten ihn dann und veranlassen einen Diener des Pal., diesen Brief nebst troischem Golde im Zelte seines Herrn zu verbergen; sie erheben selbst die Anklage, auf welche hin Pal. gesteinigt wird. Wieder anders *Philostr. Her.* 10, 6: Odysseus spiegelt dem Agamemnon vor, dafs Achilleus mit Hilfe des Pal. nach der Herrschaft strebe; ersterem gegenüber genüge Vorsicht, letzteren müsse man töten. Er schlägt die List mit dem Golde vor und findet Zustimmung; Pal., der in der Umgegend kämpft, wird zurückberufen, um gegen Troja zu helfen. Ebenso *Tzetz. Antehom.* 363 ff. Mitschuld des Agamemnon auch nach *Apollod. epit.* 6, 9. *Ps.-Alkidamas* läfst den Odysseus in seiner Anklagerede behaupten, ein troischer Bogenschütze habe einen Pfeil abgeschossen, der eine Mitteilung des Paris an Pal. trug: Bestätigung der Abmachung des Pal. mit Telephos, Gewährung Kassandras als Gattin; Aufforderung an Pal., das Seinige schleunig zu thun. Pal. habe gegen den Trojaner seine Lanze geschleudert, die von diesem aufgehoben worden sei und gewifs ebenfalls Schriftzeichen getragen habe. Pal. führe auch neuerdings einen Dreizack auf dem Schilde, offenbar als Erkennungszeichen. Nach *Tzetz. Antehom.* 363 ff. steinigen ihn nur die Mykenier und Kephallenier. Er stirbt ohne Wehklagen (*μηδέποτε θυμούμενος* heifst er *Tzetz. Chil.* 3, 172) und ruft nur aus: *Ἐλεῶ σε, Ἀλήθεια, σὺ γὰρ ἐμοῦ προαπόλωλας.* So *Philostr. Her.* 10, 7. Nach *Frg. τῶν Τρωικῶν e cod. XXIV Bibl. Uffenbach.* p. 682 ff.: *Χαῖρε, χαῖρε, Ἀλήθεια, πρὸ ἐμοῦ γὰρ τέθνηκας.* Bei *Tzetz. Antehom.* 114 ff.: *Χαῖρε, Ἀλήθεια κυδρή, πρόθανες γὰρ ἐμοῖο.* Agamemnon verbietet bei Todesstrafe die Bestattung des Leichnams: *Philostr. Her.* 10, 7; *Tzetz. Antehom.* 363 ff. Der grofse Aias bestattet ihn trotzdem: *Philostr.* a. a. O. Nach 10, 11 thun es Achilleus und Aias, am Berge Lepetymnos unweit Methymna auf Lesbos (s. u.). Über den Ort seines Todes schwankten die Angaben zwischen Geraistos, Tenedos und Kolonai in Troas: *Schol. Eur. Or.* 432. — Ganz abweichend berichtet *Dares* 26 ff.: Pal. schliefst als Oberfeldherr nach Wiederbeginn des Kampfes einen einjährigen Waffenstillstand ab, während dessen er Agamemnon als Gesandten zu den Thesiden Akamas und Demophoon schickt und selbst das Lager befestigt. Nach Ablauf des Jahres führt er das Heer in den Kampf, tötet den Deiphobos und (gegen *Hom. Il.* 16, 480 ff.) den Sarpedon, wird dann von Paris verwundet und von den Phrygiern getötet; die Griechen rühmen seine Weisheit, Gerechtigkeit und Güte.

Erfindungen. Dem Pal., dessen Weisheit berühmt war (*Pind. fr.* 260 *B.*[4]; *Eupolis fr.* 1, 350 *K.*; *Arist. Frösche* 1451; *Gorg. Pal.* § 16; *Plat. Gesetze* 3 p. 677; den Eleaten Zenon bezeichnet *Plat. Phaidr.* p. 261 D als Palamedes), wurden zahlreiche Kulturfortschritte zugeschrieben. 1) Die Erfindung der Buchstaben, *Stesich. fr.* 4 *B.*[4]; *Gorg. Pal.* § 30; *Schol. Eur. Or.* 432; *Dio Chrys.* 13, 21 (Vol. I p. 185 *Arnim*); *Philostr. Her.* 10, 1; *Tzetz. Antehom.* 264 ff., 316 ff. [Lokalsage von Sikyon: *Ampel.* 8, 5. R.] Genaueres *Eurip. Pal. fr.* 578 *N.*[2]: *ἄφωνα φωνήεντα συλλαβὰς τιθεὶς | ἐξηῦρον ἀνθρώποισι γράμματ' εἰδέναι.* Ähnlich *Luk. δικ. φων.* 5, wo zwischen Kadmos und Pal., auch Simonides, geschwankt wird (vgl. *Themist. or.* 4 p. 60 a: *οἱ τῆς Κάδμου καὶ Παλ. τέχνης δημιουργοί*). Zum Ausgleich mit der gewöhnlichen Überlieferung vom phönik. Ursprung der Schrift *Athanas. c. gent.* 18: *γράμματα μὲν γὰρ ἐφηῦρον Φοίνικες, τῶν δὲ γραμμάτων τὴν σύνταξιν Παλα-*

μήδης ἐφεῦρε. Nach *Hemsterhuis* zu *Lukian ed. Bip.* 1, 305 hätte *Euripides* dem Pal. nicht die Erfindung, sondern nur die Anordnung der Buchstaben zugeschrieben, was später mifsverstanden worden sei; *Lukian* spreche auch nicht von Erfindung der Buchstaben (*Aisch. Prom.* 460 rühmt sich Prometheus, γραμμάτων συνθέσεις erfunden zu haben). Nach *Schol. Eur. Or.* 432 hat Pal. die Φοινίκια γράμματα den Griechen gelehrt. *Tac. Ann.* 11, 14: *quidam Cecropem Atheniensem vel Linum Thebanum et temporibus Troianis Palamedem Argivum memorant sedecim litterarum formas, mox alios ac praecipuum Simoniden ceteras repperisse.* Pal. erfand 16 nach *Tzetz. in Iliad.* p. 46 u. 77 *Hermann*; *Chil.* 5, 804ff. 12, 39. Und zwar nach *Theodos. gramm.* p. 1 *Göttl.*: ΑΒΓΔΕΙΚΛΜΝΟΠΡΣΤΥ. Der Überlieferung widerspricht *Ps.-Alkid. Odyss.* § 24 zu gunsten des Orpheus und *Tzetz. Chil.* 5, 813ff., 10, 442, da schon dem Kadmos ein Orakel schriftlich erteilt worden sei. 11 neue Buchstaben des Pal. nach *Hyg. fab.* 277; vorher schon 7 [Vokale! R.] von den Moiren erfunden: ΑΒΗΤΙΥ [*Roscher* im *Philol.* 1901: ΑΕΗΙΟΥΩ]; später von Simonides ΩΕΖΦ, von Epicharmos ΠΨ. Nach *Plut. Quaest. conviv.* 9, 2 erfand Pal. zu den 16 des Kadmos noch 4 hinzu (Simonides dann weitere 4), und zwar nach *Plin. N. H.* 7, 56, 192 ΖΥΦΧ (später Simonides ΨΞΩΘ, während nach *Aristoteles* ΧΖ von Epicharmos zu den 18 ursprünglichen hinzugefügt wurde), nach *Max. Victor. Ars* 18 ΗΨΦΧ; nach *Isid. Orig.* 1, 3, 6 zu den 17 des Kadmos noch ΗΧΩ (später Simonides ΞΘΥ); nach *Myth. Vat.* 1, 35 u. 2, 200 die Aspirate Χ, nach *Serv.* zu *Aen.* 2, 81 die drei Aspiraten, nach *Suidas* diese und Ζ. Nach *Iren. c. haeres.* 1, 15, 4 vervollständigte Pal. das von Kadmos stammende und von anderen vermehrte Alphabet durch Zeichen für die langen Vokale (dagegen schreibt *Theodos. gramm.* p. 3 *Göttl.* diese dem Simonides von Keos zu). In den Zügen der Kraniche fand man die Buchstabenformen u. liefs daher den Pal. (od. Hermes: *Hyg. f.* 277) durch sie zu s. Erfindung gelangt sein (vgl. *Stephani, Compte rendu comm. imp.* 1865 S. 118): *Philostr. Her.* 10, 3; *Mart.* 13, 75; *Nemesian. fr. de auc.* 14; *Auson. id. XII. de litt. mon.* 25. — 2) Erfindung der Zahlen, *Trag. fr. adesp.* 470 *N.*[2] (nach *C. Wachsmuth* aus *Aisch. Pal.*); *Soph. Naupl. fr.* 399 *N.*[2]; *Gorg. Pal.* § 30; *Dio Chrys.* 13, 121 (vol. I p. 185 *Arnim*); *Philostr. Her.* 10, 1; *Eudok.* p. 321; *Greg. Naz. or.* 4 c. 107 (auch das Rechnen mit den Fingern); *Athanas. c. gent.* 18; *Tzetz. Antehom.* 264ff. Über den Anspruch des Pal. auf diese Erfindung in den Tragödien wird gespottet *Plat. Staat* 6 p. 522 D. (Dasselbe dem Prometheus zugeschrieben *Aisch. Prom.* 459, dem Musaios *Ps.-Alkid. Odyss.* § 25). — 3) Mafs und Wage, *Soph. Naupl. fr.* 399 *N.*[2]; *Gorg. Pal.* § 30; *Schol. Eur. Or.* 432; *Suidas*; *Gellius* bei *Plin. N. H.* 7, 56, 198; *Philostr. Her.* 10, 1; *Greg. Naz. or.* 4 c. 107; *Athanas. c. gent.* 18; *Tzetz. Antehom.* 264ff.; *Ps.-Alkid. Odyss.* § 27, aus welcher Stelle hervorzugehen scheint, dafs diese Erfindung auf keinen andern zurückgeführt wurde. Indessen schrieben nach *Diod.* 5, 75 die Kreter sie dem Hermes zu. — 4) Münzen, *Philostr. Her.* 10, 1 (nach *Ps.-Alkid. Odyss.* § 26 Erfindung der Phöniker). — 5) Berechnung des Auf- und Untergangs der Gestirne (*Aisch. Prom.* 457f. dem Prometheus zugeschrieben), *Aisch. Pal. fr.* p. 59 *N.*[2]; *Schol. Naupl. fr.* 399 *N.*[2]: ἐφηῦρε δ' ἄστρων μέτρα καὶ περιστροφὰς | ὕπνου φύλαξι πιστὰ σημαντήρια | νεῶν τε ποιμαντῆρσιν ἐνθαλασσίοις | ἄρκτου στροφάς τε καὶ κυνὸς ψυχρὰν δύσιν (vorher als οὐράνια σήματα zusammengefafst). — 6) Zeitrechnung nach Stunden, Monaten und Jahren, *Philostr. Her.* 10, 1 und allgemein *Eustath.* zu *Il.* 2, 308 p. 228. — 7) Ordnung der Mahlzeiten, *Aisch. Pal. fr.* 182 *N.*[2]: σῖτον δ' εἰδέναι διώρισα, | ἄριστα, δεῖπνα δόρπα θ' αἱρεῖσθαι τρίτα. — 8) Mischung von ein Mafs Wein mit drei Mafs Wasser (statt 2 : 5), *Ion v. Chios* bei *Athen.* 10 p. 426e, wo aber die Lesart nicht ganz feststeht. — 9) Anordnung des Heeres u. s. w.: ταξιάρχας καὶ στρατάρχας καὶ ἑκατοντάρχας ἔταξα, *Aisch. Pal. fr.* 182 *N.*[2]; τάξεις, *Soph. Naupl. fr.* 399 *N.*[2] (wo auch ἐφηῦρε τεῖχος Ἀργείων στρατῷ); *Gorg. Pal.* § 30; *ordinem exercitus, signi dationem, tesseras, vigilias*, *Plin. N. H.* 7, 56, 202; φυλακάς, *Schol. Eur. Or.* 432 (wo nur eine Hdschr. auch die Erfindung des δίσκος auf Pal. zurückführt); allgemein τὰ τακτικὰ καὶ πολεμικά, *Greg. Naz. or.* 4 c. 107. Ins Lächerliche gezogen *Plat. Staat* 7 p. 522 *D.* Bestritten auch *Ps.-Alkid. Odyss.* § 23, da die Schlachtreihe schon früher in Anwendung gekommen sei. Pal. folgt dabei dem Vorbilde der Kraniche, welche zum Kampfe gegen die Pygmäen τάξιν ἐπαινοῦσαι πέτονται, *Philostr. Her.* 10, 3; *Greg. Naz. or.* 28 c. 25. — 10) Feuerzeichen, *Soph. Naupl. fr.* 399 *N.*[2]; *Gorg. Pal.* § 30; *Schol. Eur. Or.* 432; *Ps.-Alkid. Odyss.* § 28; *Dio Chrys.* 13, 21 (vol. I p. 185 *Arnim*). — 11) Geschriebene Gesetze, *Gorg. Pal.* § 30. — 12) Musik, bestritten unter Hinweis auf Linos, *Ps.-Alkid. Odyss.* § 25. — 13) Rhetorik, vgl. *Syrian.* in *Hermog.* p. 17 bei *Spengel, Synag. techn.* p. 6: σύνδρομος ἡ ῥητορικὴ τῷ λόγῳ τῶν ψυχῶν καὶ πρὸ Νέστορός τε καὶ Παλαμήδους καὶ Φοίνικος καὶ Ὀδυσσέως καὶ πρὸ τῶν ἐν Ἰλίῳ ἠσκεῖτο παρ' ἀνθρώποις. — 14) Bezeichnung γελοῖα für etwas nicht zu Vermutendes (ἀσύμβολον), von *Anaxandrides fr.* 2, 139 *K.* auf Rhadamanthys und Pal. zurückgeführt. — 15) Brettspiel, *Soph. Pal. fr.* 438 *N.*[2] (gelegentlich der vorher erwähnten Hungersnot: so nicht nur der 36-buchstabige Hexameter, *Orus* bei *Brunck* zu *Aristoph. Ekkles.* 987, sondern auch *Eustath.* zu *Il.* 2, 308 p. 228 unter Berufung auf *Polemon*, nach welchem vor Troja noch der Stein gezeigt wurde, auf dem die Griechen das Brettspiel betrieben haben sollten — auch befand sich angeblich in Argos ὁ λεγόμενος Παλαμήδους πεσσός — nach *Varro* bei *Serv. zu Aen.* 2, 81 zur Unterdrückung der Unruhen des müfsigen Heeres; ebenso *Lact.* zu *Stat. Achill.* 93); *Gorg. Pal.* § 30; *Ps.-Alkid. Odyss.* § 27; *Philostr. Her.* 10, 2 (in Aulis); *Schol. Eur. Or.* 432; *Suidas*; *Tzetz. Antehom.* 264ff., 316ff.; *Greg. Naz. or.* 4 c. 107; *Eustath.* zu *Od.* 1, 107

p. 1396, daher *τί Παλαμήδειον ἀβάκιον*; *Etym. M.* 666, 19; *Cassiodor. Var.* 8, 31 *Palamediacis calculis.* — 16) Würfel, *Soph. Palam. fr.* 438 *N.*[2]; *Ps.-Alkid. Odyss.* § 27; *Paus.* 10, 31, 1; *Schol. Eur. Or.* 432; *Suid.*; *Eustath.* zu *Il.* 2 308 p. 228 und *Theodos. gramm.* p. 52 *Göttl.* (vor Troja); *Eudok.* p. 321. Knöchel *Schol. Eur. Or.* 432; *Apoll. Sidon. carm.* 23, 491 ff. Nach *Herodot* 1, 94 schrieben die Lyder sich die Erfindung des Würfel- und des Knöchelspiels (aber nicht auch des Brettspiels) zu: eine Hungersnot zur Zeit des Königs Atys hätte die Veranlassung gegeben. Pal. soll seine Würfel zu Argos im Tempel der Tyche geweiht haben, welcher für sehr alt galt, *Paus.* 2, 20, 3. Als Losegöttin faſst diese Tyche *Panofka, Arch. Zeit.* 6, 282. Indessen erscheint Tyche in alter Zeit noch nicht als die launische Herrin des Zufalls, sondern ausschlieſslich als eine gnädige, wohlthätige Göttin. — *Suidas* bezeichnet den Palamedes als philosophisch und dichterisch veranlagt und als Ependichter, dessen Werke von Agamemnons Nachkommen aus Neid unterdrückt worden seien!

Name. Wenn *Panofka, Arch. Zeit.* 6, 282 von dem 'Losersinner' Palamedes spricht, so leitet er den Namen von *πάλος* ab. Richtiger setzt *Welcker* zu *Schwenck, Etym.-myth. Andeut.* 334 *Παλαμήδης = Παλαμα-μήδης*. *Passow* vergleicht damit *Παλαμάων* (s. d.), den geschickten Handarbeiter, einen alten Doppelgänger des Hephaistos. Dazu kommt, daſs *Hesychios παλάμη* durch *τέχνη* erklärt (vgl. *παλάμημα* 'Kunstgriff, Geschicklichkeit'), wie denn auch die Salaminier *πάλαμις* für *τεχνίτης* sagten.

Kultus. Unklar *Xen. Kyneg.* 1, 11: *ἀποθανὼν δὲ ἀδίκως τοσαύτης ἔτυχε τιμῆς ὑπὸ θεῶν ὅσης οὐδεὶς ἄλλος ἀνθρώπων.* — Nach *Philostr. Her.* 10, 11 befindet sich ein altes Heiligtum des Pal. am Berge Lepetymnos bei Methymna (auch *Eudok.* p. 321; *Tzetz.* zu *Lyk.* 386), wo er begraben liegt (auch *Tzetz.* zu *Lyk.* 1093), mit einer Bildsäule des Heros in Waffen; daselbst kommen die Bewohner der Küstenstädte zusammen, um ihm zu opfern. Nach *Philostr. Vita. Ap.* 4, 13 fand Apollonios von Tyana das Grab wieder auf und grub daneben die ellenlange, nicht ganz jugendliche Bildsäule aus, deren Basis die Inschrift trug: *θείῳ Παλαμήδει.* Er richtete sie auf, umgab sie mit einem heiligen Raume und betete: *Παλάμηδες, ἐκλαθοῦ τῆς μήνιδος, ἣν ἐν τοῖς Ἀχαιοῖς ποτε ἐμήνισας, καὶ δίδου γίγνεσθαι πολλούς τε καὶ σοφοὺς ἄνδρας· ναὶ Παλάμηδες, δι' ὃν λόγοι, δι' ὃν Μοῦσαι, δι' ὃν ἐγώ.* — *Philostr. Her.* 2, 11 berichtet, daſs einst ein Winzer in Ilion dem Pal. an dem Strande, wo er gesteinigt worden sein soll, seine Verehrung bezeigt habe; darauf sei der Heros ihm erschienen und habe ihm zum Schutze der Reben gegen den Hagel geraten, einen Riemen um einen der Rebstöcke zu knüpfen. — Eine Stadt im Südwesten der Troas am Adramyttenischen Meerbusen hieſs Palamedeion, *Plin. N. H.* 5, 30 (32), 132. — Auf ein altes Heiligtum *Παλαμήδειον* führt *E. Curtius, Rh. Mus.* N. F. 7, 455 ff., mit *Leake* und *Roſs* den von den venetianischen Eroberern vorgefundenen Namen Palamidi für den hohen Felsberg über Nauplia zurück und sieht in Pal. eine Personifikation der phönikischen Kultur, da seine Erfindungen lauter Gegenstände phönikischer Herkunft beträfen und in Nauplia eine phönikische Niederlassung zu erkennen sei. Pal., mit den argivischen Heroen nicht verwandt, müsse als Phöniker Haſs und Verachtung auf sich nehmen. Als einen Vertreter des fremdländischen Elements (Nauplia von der See aus gegründet) erklärt den Pal. auch *Lolling* in *Baedekers Griechenland*[2] S. 255. Ähnlich *Riedenauer, Handwerk und Handwerker in den homer. Zeiten* S. 161.

Litterarische Behandlung. *Strab.* 8 p. 368 hält die Person des Pal. für eine Erfindung der Späteren, da sonst *Homer* ihn hätte erwähnen müssen. Nach *Philostr. Her.* 2, 19 und *Vit. Apoll.* 4, 16 (vgl. 3, 22) hätte *Homer* aus Rücksicht auf Odysseus des Pal. nicht Erwähnung gethan. *Suidas* schreibt dem Homer Neid auf den Epiker Pal. zu. Dagegen heiſst es *Anecd. Gr.* ed. *Cramer* 1, 278 mit Bezug auf die Anfangsworte der Odyssee: *ἐν δὲ τῇ Παλαμηδείᾳ τῆς Ὑμνοῦς.* *Welcker, Ep. Cycl.* 1, 459; 2, 518 hält dies für Titel des letzten Teils der *Kyprien*; ebenso *Schneidewin, Poet. Gr. frgm.* 15 ff. In diesen war von Pal. die Rede: *Paus.* 10, 31, 1; *Proklos* p. 525 *Gaisf.* Alle drei Tragiker behandelten das Schicksal des Pal. Auch der jüngere *Astydamas* schrieb nach *Suidas* einen „Palamedes". Von *Gorgias* besitzen wir eine Verteidigungsrede für Pal., unter dem Namen *Alkidamas* geht eine Anklagerede gegen Pal.

Behandlung in der Kunst. Zu Delphi sah man auf Polygnots Gemälde nach *Paus.* 10, 31, 1, den groſsen Aias, Palamedes und Thersites in der Unterwelt mit Würfelspielen beschäftigt, während der andere Aias zuschaute (vgl. *Pind. fr.* 129 von der Unterwelt: *καὶ τοὶ μὲν ἵπποις γυμνασίοις τε, τοὶ δὲ πεσσοῖς, τοὶ δὲ φορμίγγεσσι τέρπονται*). Hieraus sowie aus der Schilderung des Heerlagers zu Aulis *Eurip. Iph. Aul.* 195 schlieſst *M. Mayer, Arch. Zeit.* 43, 246, daſs eine solche Scene schon im Epos vorkam. Nach *Ptolem. Heph.* p. 53 *Teucher* sah Alexander zu Ephesos ein Gemälde, auf welchem der meuchlings gemordete Palamedes Ähnlichkeit mit seinem Ballspieler Aristoneikos zeigte. Ebenso *Tzetz. Chil.* 8, 403, wo der Maler Timanthes genannt wird. Die Vollziehung der Steinigung an Pal. auf einem in Aulis gefundenen Vasengemälde (*Millin, Vases peints* 2 pl. 55, 56 p. 78—84) nach der Deutung von *Welcker, A. D.* 3, 435 ff. — Polygnot hatte den Pal. bartlos dargestellt, wie dieser auch dem Winzer bei *Philostratos* als noch nicht dreiſsigjähriger Mann erscheint. — Palamedes, im Begriff sich gegen seine Feinde zu verteidigen, auf einem Carneol, Inschrift *Πα(λαμήδης)*: *Tölken, Verz. d. ant. Steine d. k. preuſs. Gemmensamml.* S. 73 nr. 148. Pal. u. Philoktetes auf einem Scarabäus *Arch. Zeit.* 6, 51 f. 112 Taf. 6, 2 (vgl. *Baumeister, D.* nr. 1479/80). Auf einer korinth. Pyxis d. Chares sieht man 2 Männer zu Fuſs und 8 Reiter; der erste Reiter von

links ist als Palamedes bezeichnet, der ihm vorausgehende als Nestor: *de Witte, Arch. Zeit.* 22, 153 ff. Taf. 184. Siehe auch *Gerhard, Griech. Vasenb.* 6 zu T. 244* und 3, 96 f. — Vgl. auch (etrusk.) Palmithe. — Bekannt ist die Statue des jugendlichen Palamedes von Canova, jetzt in der Villa Carlotta bei Cadenabbia am Comer-See. — Monographie: *Otto Jahn, Palamedes.* Hamburg 1836. [Heinrich Lewy.]

Palamnaioi Theoi, Daimones (*παλαμναῖοι θεοί, δαίμονες*). Eine, wenn auch nicht vollständige Stellensammlung über den Gebrauch von *παλαμναῖος* giebt *Konr. Zacher, De nominibus Graecis* in *-αῖος, -αία, -αῖον*, *Dissert. phil. Halens.* 3 (1878), 232 ff.

Wie *ἀλάστωρ* (s. d. und *Rohde, Psyche*[2] 1, 277, 2; 2, 409, 413), *ἀλιτήριος* (*Rohde* a. a. O. 1, 276), *μιάστωρ* (*Eur. Andr.* 615; *El.* 683; *Or.* 1584; *Soph. El.* 275; *Oed. R.* 353; *Aesch. Choeph.* 936 *Kirchh.* — *Eur. Med.* 1371; *Soph. El.* 603; *Aesch. Eum.* 176), *προστρόπαιος* (s. d.), so hat auch *παλαμναῖος* verschiedene Bedeutungen. Es bezeichnet

1) den Mörder oder überhaupt den Fluchbeladenen (*ἀποτρόπαιος, σκληρός, φονεύς, ὁ αὐτοχειρίᾳ τινὰ ἀνελών, ὁ ἐνεχόμενος μιάσματι οἰκείῳ*, *Hesych.* s. v. *παλαμναῖος*. — *φονεὺς ἢ μιαρός· παλαμναῖοι γὰρ λέγονται οἱ διὰ χειρὸς ἀνδροφονοῦντες παρὰ τὴν παλάμην*, *Suidas* s. v. *παλαμναῖος*); *Etym. M.* 647, 43, 649, 9; *Photios* s. v. *παλαμναῖος*. *Hypereides* und *Autokleides* (*Antikleides*) bei *Harpokration* s. v. *παλαμναῖος* p. 233, 3 ff. *Dindorf; Bekker, Anecd.* 1, 293, 12; *Tzetz. Chiliad.* 12, 860, vgl. *Schol. Soph. El.* 587; *Trach.* 1207; *Schol. vet. Aesch. Eum.* 444. Die Tragiker (*Aesch. Eum.* 444; *Soph. El.* 587; *Trach.* 1207) gebrauchen *παλαμναῖος* nur in der Bedeutung „Mörder", vgl. *L. Krah, Philol.* 17 (1861), 221. Zweifelhaft ist die Bedeutung von *παλαμναῖοι* bei *Eur. Iph. Taur.* 1218: *μὴ παλαμναῖον λάβω*, wo die einen *παλαμναῖον* als Neutrum = contagium, die andern als den rächenden Strafgeist (s. unt. nr. 2) erklären. Vgl. auch noch *Plut. Pomp.* 80; *Aelian* bei *Suid.* s. v. *παλαμναῖος*: *Suid.* s. v. *ἀλάστωρ*: *Synes.* 193 C.

2) den rächenden Strafgeist, vgl. *Bekker, Anecd.* 1, 297, 13: *παλαμναίους θεούς· τοὺς δεσπότας τῶν ἀδικημάτων*, ebend. 193, 10: *παλαμναῖος· ὁ δαίμων ὁ τὰ μύση καὶ τὰ μιάσματα ἀποτρέπων*, vgl. *Etym. M.* 649, 10; *Orion* in *Etym. Gud. ed. Sturz* p. 628. Bei *Xenoph. Cyrop.* 8, 7, 17 (vgl. *Rohde* a. a. O. 1, 277, 2) sagt der sterbende Kyros, dafs die Seelen derjenigen, die Unrecht erlitten haben, ‚*φόβους τοῖς μιαιφόνοις ἐμβάλλουσιν, . . . παλαμναίους τοῖς ἀνοσίοις ἐπιπέμπουσι*. Nach *Timaeus Locr.* 5, 17 p. 284 *d'Argens* sind die *δαίμονες παλαμναῖοι χθόνιοί τε* die Beobachter (*ἐπόπται*) der Menschen und befinden sich im Gefolge der Nemesis; Gott hat ihnen gegeben *διοίκησιν κόσμω* (*κόσμου*) *συμπεπληρωμένω* (*-ου*) *ἐκ θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων τῶν τε ἄλλων ζώων*. Nach *Pollux* 5, 131 sind *δαίμονες ἀλιτήριοι, ἀλιτηριώδεις, προστρόπαιοι, παλαμναῖοι* diejenigen, die die Flüche und Verwünschungen in Erfüllung gehen lassen (*κυροῦν*), im Gegensatze zu denen, die den Menschen davon erlösen, den *δαίμονες ἀλεξίκακοι, ἀποπομπαῖοι, ἀποτρόπαιοι, λύσιοι, φύξιοι*. Neben *δαίμονες παλαμναῖοι* hat *Pollux* 1, 24 die Bezeichnung *θεοὶ παλαμναῖοι*. *Plut. Quaest. Graec.* 25 wirft die Frage auf: *Τίς ἀλάστωρ, ἀλιτήριος, παλαμναῖος;* giebt aber auf die letzte Frage keine Antwort, vgl. auch *Plut. de def. orac.* 15. Nach *Tzetz. Chil.* 12, 859 gab es ein Sprichwort: *Ἀλλ' ὦ παλαμναῖε καὶ ἀλιτήριε δαῖμον*. Von einzelnen Gottheiten führe das Epitheton *παλαμναῖος* a) Zeus (nach *Etym. M.* 647, 44; *Etym. Gud.* s. v. *παλαμναῖος*; *Orion* im *Etym. Gud.* ed. *Sturz* p. 628 speziell in Chalkis) als derjenige, der die *παλαμναῖοι* (vgl. *Apoll. Rhod.* 4, 709 *Ζῆνα παλαμναίων τιμήορον ἱκεσιάων*) bestraft, (*Aristot.*) *de mundo* 7, 34 = *Stob. Eclog.* 1, 2, 36 p. 88 = p. 22 *Meineke*. *Anecd. var. Graec. et Lat. ed. Schöll-Studemund* 1, 265, 87. 266, 69; *Cornutus de nat. deor.* p. 32 *Osann*. *Suidas* und *Photios* s. v. *παλαμναῖος*. Zu vergleichen sind der Zeus *τιμωρός* in Kypros, *Clem. Alex. Protr.* p. 33 *Potter* = 117 *Migne*, der Zeus *Ἀλάστωρ* (*τῷ τοὺς ἀλάστορας κολάζειν*), *Cornutus* a. a. O. sowie die von *Osann* a. a. O. 257 angeführten Stellen und aufserdem *Orph. hymn.* 73, 3, endlich der Zeus *προστρόπαιος* (s. d.). Der Zeus auf Münzen von Gomphoi (Philippopolis), der entweder mit Blitz und Scepter auf dem Throne oder auf einem Felsen mit aufgestützter Linken sitzt, in der Rechten das Scepter, im Felde davor ein Blitz (*Poole, Catal. of greek coins Brit. Mus. Thessaly to Aetolia* p. 19, 1. 2. 3 pl. 3, 2. 3. 4, vgl. *Macdonald, Catal. of greek coins in the Hunterian Collection University of Glasgow* 1, 450, 112) wird von *Poole* m. E. ohne Grund als „Zeus Palamnaeus" bezeichnet; *J. v. Schlofser, Beschreibung. d. altgriech. Münzen d. kunsthistor. Samml. d. allerhöchst. Kaiserhauses* 1, 9, 1 ff. nennt ihn Zeus Akraios. — b) *τὰς Ἐριννύας καὶ τὰς Εὐμενίδας παλαμναίους τε καὶ προστροπαίους, ἔτι δὲ ἀλάστορας ἀναπεπλάκασιν οἱ ἀμφὶ τὴν σκηνὴν ποιηταί*, *Clem. Alex. Protr.* p. 22 *Potter* = 96 *Migne*. — c) Tyche, *Nicet. Eug. Dros. et Char.* 1, 220. 301. 319. — d) Vielleicht *Λιμός*, wenn man bei *Tzetz. Chil.* 2, 678, wo erzählt wird, dafs Erysichthon von *λιμῷ παλαμναίῳ* befallen worden sei, statt *λιμῷ* schreibt *Λιμῷ*, — ich erinnere an die in der Erysichthonsage bei *Ov. Metam.* 8, 784 vorkommende personifizierte pestifera Fames, vgl. den Art. Erysichthon Sp. 1377, sowie ob. Bd. 3 Sp. 467 f. über Bubrostis, Bulimos, Limos, Fames.

3) den bösen, schadenbringenden Geist ohne den Begriff des Straf- oder Rachegeistes. Als Beispiele mögen folgende dienen: a) Die schädlichen (*Tzetz. Theog.* 84, 87; *M. Mayer, Gig. u. Titanen* 258) Telchinen, die die fruchtbaren Fluren von Rhodos dadurch unfruchtbar machten, dafs sie das Wasser der Styx mit den Händen (*παλάμαις*) darauf schöpften (*Nonn. Dionys.* 14, 38 ff.; *Nikandros* im *Schol. Ov. Ibis* 473; *Rohde, Griech. Roman*[2] 506; *Tümpel, Lex. Nachtr. zu Liefer.* 23), sind nach *Tzetz. Chil.* 7, 128 *Ἀλάστορες καὶ παλαμναῖοι· ἐν τῷ τηρεῖν ταῖ ἅλας μέν* (*ἄλη δ' ἐστὶν ἡ βλάβη*) *ἀλάστορες ἐσχήκασι προσφυεστάτην κλῆσιν· τῷ δὲ παλάμαις καὶ χερσὶ ῥαίνειν Στυγὸς τὸ ὕδωρ*

πρὸς ἀκαρπίαν καὶ φθόρον, κέκληνται *Παλαμναῖοι*. — b) Bei des Kaisers Otho Thronbesteigung, sagt *Plut. Otho* 1, waren viele der Römer in Furcht, ὡς οὐκ ἀνδρός, ἀλλά τινος Ποινῆς ἢ παλαμναίου δαίμονος ἄφνω τοῖς πράγμασιν ἐπιπεπτωκότος. Ebenso spricht *Procop. hist. arc.* 12 p. 96 *Orelli* = *Suidas* s. v. παλαμναῖος (fälschlich nennt *Zacher* a. a. O. 233 den *Babrius* statt des *Procop*), dafs ihm Justinian und Theodora nicht als Menschen, sondern als δαίμονες παλαμναῖοι oder, um dichterisch zu sprechen, als βροτολοιγοί erschienen seien, als böse Geister in Menschengestalt (ἀνθρωποδαίμονες). — c) Bei *Anna Comnena* Bd. 2, 14, 5 pl. 276 *ed. Bonn.* steht παλαμναῖος δαίμων = „böser Feind, Teufel", vgl. ebend. Bd. 1, 3, 10 p. 174: τὸν παλαμναῖον καὶ ἀλιτήριον καὶ τοῦ θεοῦ πολέμιον καὶ τῶν Χριστιανῶν. — Nebenbei sei bemerkt, dafs sich παλαμναῖος auch bei Sachen in der Bedeutung „verderblich", „schrecklich" findet, so bei γνώμη, *Synes.* p. 224 C. ἀραί, ebend. 161 A. ποιναί, *Anna Comn.* Bd. 2, 13, 1 p. 79, ἀπειλαί, ebend. Bd. 1, 15 p. 73.

Was die Etymologie betrifft, so leiten die Alten fast ausnahmslos παλαμναῖος von παλάμη ab, nur *Plut. de def. orac.* 15, soviel ich sehe, weicht davon ab, indem er sagt ἄνθρωποι μηνίματα δαιμόνων ἀφοσιούμενοι καὶ πραΰνοντες, οὓς ἀλάστορας καὶ παλαμναίους ὀνομάζουσιν, ὡς ἀλήστων τινῶν καὶ παλαιῶν μιασμάτων μνήμαις ἐπεξιόντας. *Zacher* a. a. O. 239 leugnet eine Ableitung von παλάμη u. giebt die Möglichkeit zu, dafs παλαμναῖος mit παλάσσω „besprenge, beflecke" (also = „der Blutbefleckte"), oder mit παλαίω, das ursprünglich die Bedeutung von „schlagen" (also = „Totschläger") habe, zusammenhängen könne, entscheidet sich aber für den Stamm παλα, der noch rein im lateinischen *palari* „umherschweifen" enthalten sei, so dafs παλαμναῖος wie ἀλάστωρ (von ἀλάομαι, vgl. *Lobeck, Paralip.* 50) den „unstät Umherschweifenden" bedeute. Nach *Fick, Studien* 9, 196 (vgl. *Zacher* a. a. O. 258) ist παλαμναῖος nach Art der Kurznamen gebildet aus ἱαρπάλαμος, was *Hesych.* durch ἀκρόχειρος erklärt. [Höfer.]

Palamneus (Πα]λαμνεύς), Gigant vom Altarfries in Pergamon, *M. Mayer, Giganten und Titanen* 253. *Loewy, Inschr. griech. Bildhauer* 124. *Fränkel, Die Inschr. von Pergamon* 1, 70 a S. 66. Wie *Fränkel* a. a. O. bemerkt, ist die Ergänzung von *Heydemann, Gigantomachie auf einer Vase aus Altamura* (*6. Hallesches Winckelmannpr.*) S. 11 Anm. 46; vgl. S. 20 zu Δαμνεύς unmöglich, da das Lambda sicher ist; *Fränkel* vergleicht Παλαμναῖος (s. Sp. 1273) 'der Mörder'. [Höfer.]

Palankaios? (Παλαγκαῖος?). Auf Münzen des sikilischen Agyrion erscheint der schwimmende Oberkörper eines Stieres mit Menschenhaupt und der Beischrift ΠΑΛΑΓΑΙΟΣ (unvollständige Legende .. ΛΑΓΑΑΙΟΣ, *Eckhel, Cat. Mus. Vindob.* 1, 33. *Mionnet, Suppl.* 1, 369, 93. . . ΑΡΚΑΙΟΣ *Mionnet* a. a O. 95. . . ΑΡΚΑΙΟΣ *Mionnet* 1, 217, 75), *Torremuzza, Sicil. vet. num. tab.* 11, 9. *Eckhel, Doctr. num. vet.* 1, 195. *Mionnet, Suppl.* 1, 369, 94. *Poole, Catal. of greek coins, Sicily* 25, 3 ff. Nach *Havercamp* bei *Eckhel, Doctr. num.* a. a. O., dem sich *Head, Hist. num.* 109 anzuschliefsen scheint, ist Palankaios der einheimische Name für den Flufs Kyamosuros, *Eckhel* a. a. O. erklärt den dargestellten Flufsgott für Kyamosuros oder Chrysas, in dem Namen Palankaios will er einen Magistratsnamen erkennen. [Höfer.]

Palanta? s. Palanto.

Palantho? (Παλανθώ?, über die Form des Namens s. *Crusius* i. dies. *Lex.* s. v. Hyperboreer Bd. 1 Sp. 2822 Z. 38), Tochter des Hyperboreios, nach der das Palatium genannt sein soll, *Silen* bei *Solinus* 1, 15 = *Frgm. hist. Graec.* 6, 100, 4. Vgl. Palanto. [Höfer.]

Palanto. 1) Tochter des Hyperboreus (? oder eines Hyperboreers), von Hercules Mutter des Latinus: *Paul.* S. 220 *Palatium* (*quod ibi* [auf dem Palatium] *Hyperborei filia Palanto* [*Palanta* der Codex Monacensis] *habitaverit, quae ex Hercule Latinum peperit*]. *Solinus* 1, 15. Siehe Bd. 1 Sp. 2290, 64 ff. 2292, 58 ff. Bd. 2 Sp. 1909, 30 ff. Vgl. Palantho. — 2) Gattin des Latinus? S. Pallantia 2. [R. Peter.]

Palatinus?. S. Bd. 1 Sp. 1465, 54 ff. und 1469, 24 ff.

Palatua s. Pales Sp. 1278, 54 ff.

Palaxos (Πάλαξος) oder **Spalaxos** (Σπάλαξος), einer der karischen Kureten; s. d. A. Labrandos. Die von mir dort geäufserte Vermutung, dafs wie der Kuretenname Labrandos mit Zeus Λαβρανδεύς und Panamaros (statt des überlieferten Πανάμορος) mit Zeus Πανάμαρος in Beziehung steht, so auch Palaxos (Spalaxos) auf ein entsprechendes Epitheton des Zeus schliefsen lasse, hat sich bestätigt. Eine von *Kubitschek* und *Reichel, Bericht über die arch. Erforschung Kleinasiens, Anzeig. d. k. Akad. d. Wiss. zu Wien, Philos.-hist. Kl.* 30 (1893), 93, 2 publizierte Weihinschrift aus Mastaura auf einem Altar, dessen Rückseite die Doppelaxt, das Symbol des Zeus Labrandeus (s. d. und Lambraundos), trägt, während die Vorderseite die Büste eines unbärtigen Kopfes mit Schleier (vgl. die Darstellungen des Zeus Lambraundos 1816) zeigt, lautet γ' Διὶ Σπαλάξῳ Ἄμμι(ο)ν εὐχήν. Hängt Πάλαξος lautlich mit griech. πέλεκυς zusammen? Eine Inschrift aus Aizanoë in Phrygia Epiktetos erwähnt zweimal κώμην Πάλοκα, das καλλίστη und μεγίστη genannt wird, *C. I. G.* 3, 3831 a, 14 p. 1061 f. *Boeckh* z. d. St. bemerkt: '*memorabile nomen vici, ut videtur,* Πάλοξ. Sollte sich der Name aus Πάλαξος, Σπάλωξος erklären? [Höfer.]

Pales, Hirtengottheit der ältesten römischen Religionsordnung, der historischen Zeit nur noch dem Namen nach bekannt einerseits durch das ihr geltende Jahresfest der *Palilia* oder *Parilia* am 21. April (*Palilia dicta a Pale, quod ei feriae, Varro de l. l.* 6, 15; vgl. *Paul.* p. 222. *Charis. G. L.* 1, 58, 21 K.), andererseits aus der Erwähnung einer von M. Atilius Regulus nach Unterwerfung der Sallentiner 487 d. St. = 267 v. Chr. gegründeten *aedes Palis* in der Stadtchronik (*Flor.* 1, 15 [20] *in hoc certamine victoriae pretium templum sibi pastoria Pales ultro poposcit. Schol. Veron.* und *Schol. Bern.* zu *Verg. Georg.* 3, 1); das Heiligtum mufs frühe verschwunden sein,

da wir weder von seiner Lage etwas erfahren, noch die Kalendarien der augusteischen Zeit seinen Stiftungstag verzeichnen. Die Bezeichnung des Tempels ergab den Namen der Gottheit, die Art der Festfeier (s. darüber unten) ihren Charakter als Schutzgottheit des Hirtenlebens, aber keines der beiden Zeugnisse liefs ihr Geschlecht erkennen. Indes hat sich am Ausgange der republikanischen Zeit die allgemeine Anschauung dahin entschieden, sie als weiblich aufzufassen, und die Dichter, die seit der augusteischen Zeit die *dea Pales* sehr vielfach bei der Ausmalung des ländlichen Lebens heranziehen, belegen sie mit Beiworten, die teils auf das hohe Alter und Ansehen ihres Gottesdienstes (z. B. *cana Stat. Theb.* 6, 104; *grandaeva Nemesian.* 1, 68; *veneranda Verg. Georg.* 3, 294; *magna Verg. Georg.* 3, 1. *Colum.* 10, 4; *sancta* [*Verg.*] *Cul.* 20), teils auf ihre Beziehungen zum Hirtenleben (*pastorum domina Ovid fast.* 4, 776, *pastoria Flor.* 1, 15 [20], *pastoralis dea Solin.* 1, 15. *Charis. G. L.* 1, 58, 21 K. *Serv. Ecl.* 5, 35, *dea pabuli Serv. Georg.* 3, 1. 294 u. s. w.; *fecunda* [*Verg.*] *Cul.* 77. *Calpurn.* 7, 22; *alma Ovid f.* 4, 722; *placida Tibull.* 1, 1, 36; *silvicola Ovid f.* 4, 746; *montana Nemesian.* 2, 55) gehen. Aber *Varro*, der selbst an verschiedenen Stellen in Übereinstimmung mit der *communis opinio* von der Göttin Pales spricht (namentlich *Sat. Men.* 506 *Buech.*: *te Anna ac Peranna, Panda Cela, te Pales, Nerienis et Minerva, Fortuna ac Ceres*; auch *de l. l.* 5, 74 steht Pales zwischen lauter weiblichen Gottheiten), fand Gelegenheit, offenbar aus alten Sakralurkunden, die Existenz eines **männlichen** Pales festzustellen (*Serv. Georg.* 3, 1: *hanc Vergilius genere feminino appellat, alii, inter quos Varro, masculino genere, ut hic Pales*), den dann ein nach Person und Lebenszeit unbekannter Vertreter der *Etrusca disciplina, Caesius,* zu den Etruskischen Penaten rechnete (*Arnob.* 3, 40: *Caesius et ipse eas* [d. h. *disciplinas Etruscas*] *sequens Fortunam arbitratur et Cererem, Genium Iovialem ac Palem, sed non illam feminam, quam vulgaritas accipit, sed masculini nescio quem generis ministrum Iovis ac vilicum*; vgl. *Serv. Aen.* 2, 325 *Tusci Penates Cererem et Palem et Fortunam dicunt* und dazu *Wissowa, Hermes* 22, 1887, 56); es hängt damit zusammen, dafs auch in der bei *Martianus Capella* vorgetragenen etruskischen Theorie von der Verteilung der Götter auf die 16 Regionen des Himmelstemplums zweimal ein männlicher Pales erscheint, *Iovis filii Pales et Favor* in der 6. Region (1, 50; die Verbesserung in *Pallor et Pavor* bei *Deecke, Etrusk. Forsch.* 4, 76 ist ganz müfsig, da dieses Götterpaar nachher 1, 55 in der 11. Region erscheint) und *Secundanus Pales* in der siebenten (1, 51). Dafs eine männliche und eine weibliche Gottheit Pales mit vollkommen gleicher Namensform nebeneinander in der ältesten römischen Götterordnung Platz gefunden hätten, ist durchaus unglaublich; zu der Annahme, dafs *Varro* eine etruskische Gottheit mit einer römischen verwechselt habe oder seine ganze Angabe auf Irrtum beruhe, liegt kein Grund vor; so bleibt nur die Lösung, dafs die zu allgemeiner Rezeption gelangte Auffassung eine willkürliche und irrtümliche war und die an den Palilien sowie in dem von Regulus erbauten Tempel verehrte Gottheit thatsächlich ursprünglich nicht weiblich, sondern männlich gedacht gewesen war.

Der Name des Festes lautet in der litterarischen Überlieferung bald *Palilia* bald *Parilia,* doch so, dafs die letztere Form entschieden überwiegt; dem entsprechend ist auch die offizielle Abkürzung des Festnamens in den Steinkalendern ausnahmslos *PAR(ilia)* (*C. I. L.* 1² p. 315). Wer die Form *Palilia* wählt (wie z. B. *Varro de l. l.* 6, 15 [dagegen *Parilibus de re rust.* 2, 1, 9]. *Tibull.* 2, 5, 87. *Ovid. met.* 14, 774 [aber *Parilia fast.* 4, 721. 6, 257]. *Pers.* 1, 72 u. a.), beabsichtigt dadurch den Zusammenhang mit Pales ausdrücklich hervorzuheben, da eine abweichende Ansicht diese Herleitung in Abrede stellte und, von der Namensform *Parilia* ausgehend, diese mit *parere* zusammenbrachte (*Mar. Vict. G. L.* 6, 25, 23 *K.*: *Parilia dicuntur, non Palilia, non a Pale dea, sed quod eo tempore omnia sata arboresque et herbae parturiant pariantque. Paul.* p. 222: *Parilia, quod pro partu pecoris eidem* [d. h. *Pali*] *sacra fiunt. Charis. G. L.* 1, 58, 22 *K.*: *nisi quod quidam a partu Iliae Parilia dicere maluerunt*, vgl. *Solin.* 1, 19. *Polem. Silv.* z. 21. April. *Schol. Pers.* 1, 72 *Palilia . . diem sacrum in honorem Iliae*), eine Etymologie, die neuerdings *Mommsen* (*C. I. L.* 1² p. 315) wenigstens insofern wieder zu Ehren zu bringen versucht hat, als er aus dem Festnamen *Parilia* auf *Pares*, abzuleiten *a pariendo,* als den ursprünglichen Namen der Gottheit schliefst, der erst später in *Pales* übergegangen sei (vgl. *Clustuminus* und *Crustuminus*); jedoch ist für den Übergang von *Pares* zu *Pales* keinerlei lautgesetzliche Grundlage zu erkennen, während die Wandlung von *Palilia* zu *Parilia* durch Dissimilation ihre volle Erklärung findet (vgl. auch *Prob.* zu *Verg. Georg.* 3, 1: *Pales dea est pastorum, cuius diem sacrum appellant Parilia transposita littera l, quae si suo loco esset Paliria potius dicerentur*). Der Name kann nicht getrennt werden von *Palatium* (vgl. *Solin.* 1, 15 *sunt qui velint . . . a Pale pastorali dea . . . nomen monti adoptatum;* auch bei *Tibull.* 2, 5, 25 ff. ist die *facta agresti lignea falce Pales* neben Pan = Faunus Göttin des palatinischen Rom), und dem Gotte Pales nächstverwandt ist die *diva Palatua* (*Varro de l. l.* 7, 45), die als besondere Schutzgottheit des Palatins (*quod in tutela eius deae Palatium est, Fest.* p. 245) beim Feste des Septimontium am 11. Dezember ein eigenes, *Palatuar* genanntes Opfer erhielt (*Fest.* p. 348) und deren Zugehörigkeit zum ältesten Götterkreise durch die Existenz eines *flamen Palatualis* (*Varro de l. l.* 7, 45. *Fest.* p. 245; identisch damit der *pontifex Palatualis C. I. L.* 8, 10500) unter den *flamines minores* erwiesen wird.

Die Festfeier der Palilien war sowohl eine staatliche wie eine private (*Palilia tam privata quam publica sunt, Varro* in *Schol. Pers.*

1, 72). Für beide Feiern wird die Kultsatzung gegolten haben, welche das Tieropfer verpönte (*Plut. Rom.* 12. *Solin.* 1, 19) und nach altem Brauche nur unblutige Gaben, Milch und Kuchen, vorschrieb (*Tibull.* 1, 1, 36. *Ovid. fast.* 4, 743 ff. 775 ff. *Nemesian.* 1, 68. *Prob.* zu *Verg. Georg.* 3, 1; falsch *Calpurn.* 2, 63 *saepe cadit festis devota Parilibus agna*), auch der Charakter als Lustrationsakt (*Pali faciunt eam se expiare credentes Varro* a. a. O.; *τῆς ὁσιώσεως τῶν μιασμάτων ἕνεκα Dion. Hal.* 1, 88, 1) war gewifs beiden gemeinsam. Die Einzelheiten kennen wir nur von der privaten Feier, welche die augusteischen Dichter (*Tibull.* 2, 5, 87 ff. *Prop.* 4, 4, 73 ff., namentlich aber *Ovid. fast.* 4, 721—782) mehrfach aus eigener Anschauung ausführlich schildern. In erster Linie sind die Hirten beteiligt (*βοτηρικὴ ἑορτή Plut. Rom.* 12; *pastoria sacra Ovid.* a. a. O. 723; *principio an[ni pastoricii] fast. Praen.* z. 21. April, s. *C. I. L.* 1² p. 315), welche an diesem Tage die Ställe mit Besen ausfegen, vermittelst eines in Wasser getauchten Lorbeerzweiges besprengen, mit Laubgewinden bekränzen, mit Schwefel und wohlriechenden Kräutern ausräuchern; als Hauptmittel der Reinigung und Sühnung dienten aber einerseits die Verbrennung der von den Vestalinnen an das Volk verteilten *suffimenta*, nämlich der Asche der einige Tage vorher an den Fordicidia (15. April) verbrannten Kälber, des Blutes des Oktoberrosses (vgl. *Prop.* 4, 1, 19 f.: *annuaque accenso celebrare Parilia faeno, qualia nunc curto lustra novantur equo*) und einzelner Büschel Bohnenstroh, andererseits der Brauch, über angezündete Haufen von Stroh und Heu dreimal hinüberzuspringen (*fumosa Palilia faeno Pers.* 1, 72 und dazu *Schol. Dion. Hal.* 1, 88, 1. *Prob.* z. *Verg. Georg.* 3, 1). Man betet dabei für das Gedeihen der Herden (*περὶ γονῆς τετραπόδων Dion. Hal.* 1, 88, 3) und beschliefst die Feier mit einem fröhlichen und oft ausgelassenen Gelage (*annua pastorum convivia Prop.* 4, 4, 75 u. a.). Für die staatliche Feier war es von Bedeutung, dafs — wir können nicht feststellen, seit wann (die ältesten Zeugnisse sind erst *Cic. de div.* 2, 98 und *Varro de re rust.* 2, 1, 19) — der Tag der Parilien als derjenige galt, an dem Romulus die Stadtgründung vollzogen habe (*Vellei.* 1, 8, 4 *sexta olympiade . . . Romulus . . . Romam urbem Parilibus in Palatio condidit. Paul* p. 236. *Ovid. met.* 14, 774. *Censorin.* 21, 6. *Plut. Rom.* 12; *Numa* 4 u. a. m.), wobei es eine von den Gelehrten vielfach ventilierte Frage war, ob das Fest schon vor der Stadtgründung bestanden habe (das war die gewöhnliche Ansicht und man schlofs darum aus der Wahl des Tages auf den Hirtencharakter der ältesten Bevölkerung, *Varro de re rust.* 2, 1, 19. *Plut. Rom.* 12. *Prob.* zu *Verg. Georg.* 3, 1) oder erst aus jenem Anlasse eingesetzt worden sei (*Dion. Hal.* 1, 88, 3: *πότερον δὲ παλαίτερον ἔτι τὴν ἡμέραν ταύτην ἐν εὐπαθείαις διάγοντές ἐπιτηδειοτάτην οἰκισμῷ πόλεως ἐνόμισαν ἢ τοῦ κτίσματος ἄρξασαν ἱερὰν ἐποιήσαντο καὶ θεοὺς ἐν αὐτῇ τοὺς ποιμέσι φίλους γεραίρειν ᾤοντο δεῖν οὐκ ἔχω βεβαίως εἰπεῖν*). Durch diese Bedeutung als *natalis urbis* gewann das Fest besonderes Ansehen (*Roma cond(ita): feriae coronatis omnibus* notieren die *Fasti Caeretani, C. I. L.* 1² p. 315) und sein Name wird oft zur Datierung verwendet (z. B. *Cic. ad Att.* 2, 8, 2. 14, 14, 1; *Phil.* 14, 14. *Liv.* 40, 2, 1. *Colum.* 7, 3. *Plin. n. h.* 18, 247 u. a.); Caligula liefs — natürlich nur vorübergehend — den Namen *Parilia* auf seinen *dies imperii* übertragen, um diesen als Tag der Neugründung Roms zu bezeichnen (*Suet. Calig.* 16), und nach der Anordnung des Kaisers Tacitus gehörten die Parilia neben den Kalenden des Januar und dem Tage der Vota (3. Jan.) zu den Tagen, an denen im Templum Divorum geopfert wurde (*Hist. aug. Tac.* 9, 5). Nach der Schlacht bei Munda 709 d. St. = 46 v. Chr., von der die Siegesnachricht am 20. April in Rom eingetroffen war, wurde angeordnet, dafs die Parilien für alle Zeit durch Cirkusspiele gefeiert werden sollten (*Cass. Dio* 43, 42, 3), doch kam das nach Cäsars Tode wieder in Vergessenheit (*Cass. Dio* 45, 6, 4). Ständig wurden solche Spiele erst, als Hadrian den Stiftungstag des von ihm erbauten Templum Urbis auf diesen Tag legte (*ἔτυχεν δὲ οὖσα ἑορτὴ τὰ Παρίλια μὲν πάλαι καλουμένη, νῦν δὲ Ῥωμαῖα, τῇ τῆς πόλεως Τύχῃ ναοῦ καθιδρυμένου ὑπὸ τοῦ πάντα ἀρίστου καὶ μουσικωτάτου βασιλέως Ἀδριανοῦ Athen.* 8, 361 F, vgl. *Nissen, Templum* S. 200 ff. *J. Dürr, Reisen Hadrians* S. 26 f.). Die damals eingesetzten Cirkusspiele (vgl. die Münzen Hadrians mit der Legende *ann(o) DCCCLXXIIII nat(ali) urb(is) P(arilibus) cir(censes) con(stituti)* und dazu *Eckhel D. N.* 6, 502. *Mommsen C. I. L.* 1² p. 316) wurden noch im 4. und 5. Jhdt. gefeiert (*N(atalis) Urbis; c(ircenses) m(issus) XXIV Philocal.*, vgl. *Prosper chron.* z. J. 444).

Da der Charakter der Gottheit als einer Hirtengottheit (vgl. aufser den früher angeführten Stellen noch z. B. *Verg. ecl.* 5, 35 *ipsa Pales agros atque ipse reliquit Apollo. Petron. frg.* 27, 9 f. *palmitibus plenis Bacchum vincire, Palemque pastorum gaudere manu. Calpurn.* 2, 36 *me docet ipsa Pales cultum gregis.* 5, 24 f. *sed non ante greges in pascua mitte reclusos, quam fuerit placata Pales. Nemesian.* 2, 52 *pascua laeta Pales [diligit]. Sidon. Apoll. carm.* 23, 46 *[venerere divos] Lenaeum, Cererem, Palem, Minervam spicis palmite pascuis trapetis*) völlig klar lag, blieb für gelehrte Spekulation nicht viel Raum übrig; nur die übliche Theokrasie ist nicht ausgeblieben und man hat Pales mit Vesta oder auch der Göttermutter gleichgesetzt (*Serv. Georg.* 3, 1), vielleicht auch mit Mater Matuta; es würde sich daraus wenigstens die Erklärung dafür ergeben, dafs die *Schol. Veron.* zu *Verg. Georg.* 3, 1 die in dem Tempel des Regulus verehrte Göttin als *Pales Matuta* bezeichnen (s. oben Bd. 2, Sp. 2463). Was *Varro* (*de l. l.* 5, 74, wo *Scaliger* das überlieferte *hecralem* wohl richtig in *haec Palem* emendiert hat) im Auge hat, wenn er Pales mit Vesta, Salus, Fortuna, Fors, Fides zu denjenigen Gottheiten rechnet, deren Namen in Rom mit geringfügiger Abänderung (*paulo aliter*) den Sabinern entlehnt seien, ist nicht mehr zu ermitteln. [Wissowa.]

Palikoi (*Παλικοί*). Hauptstellen über sie sind: *Diod. Sic.* 11, 89; *Macrob. Saturn.* 5, 19, 15 ff; *Serv. Verg. Aen.* 9, 584. Neuere Litteratur: *Welcker, Ann. d. Inst.* 1830 S. 245 ff. = *Alte Denkm.* 3 S. 209 ff.; *G. Michaelis, Die Paliken. Progr. d. Vitzthumschen Gymn. Dresden* 1856; *Welcker, Griech. Götterl.* 3 S. 189 ff.; *Holm, Geschichte Siciliens* 1 S. 45. 75 ff.; *Preller-Jordan, Röm. Mythologie* 2 S. 145 f.; *Preller-Robert, Griech. Mythol.* 1 S. 182; *M. Mayer* s. ob. Bd. 2 Sp. 1486 ff.; *Freeman-Lupus, Gesch. Siciliens* 1 S. 141 ff., 454 ff.; 2 S. 319 ff.; *E. Pais, Storia della Sicilia* 1 S. 119; *Ciaceri, Contributo alla storia dei culti dell' antica Sicilia.* Pisa 1894 S. 82 ff.; *I. Lévy, Rev. archéol.* 1899 Bd. 34 S. 256 ff.

Unter dem Namen *Παλικοί* — so zu accentuieren nach *Theognost.* 4. 60 (*Cramer, An. Ox.* Bd. 2) vgl. *Preller, Polemon. frgm.* S. 127 — wurde ein göttliches Zwillingspaar verehrt, dessen einzige Kultstätte sich an dem noch heute seinen Namen führenden Lago dei Palici, vom Volke Lago Naftia oder Fetia genannt, unweit der heutigen Stadt Palagonia auf Sicilien befunden hat, vgl. die Reisehandbücher von *Baedeker, Gsell-Fels* u. A., ferner *Holm* a. a. O. S. 76, *Freeman-Lupus* a. a. O. S. 465 und die hier angeführte Litteratur; über ältere Berichte vgl. *Michaelis* a. a. O. S. 12 ff. Dagegen will *Lévy* a. a. O. S. 260 ff. die Stätte nördlich vom Flufse Symaethus in der Gegend des heutigen Paternò suchen; indessen können die dortigen Salinette nach den Beschreibungen gewifs nicht mit dem Palikensee identifiziert werden. Der einzige gewichtigere Einwurf gegen die allgemeine Ansicht ist die Angabe bei *Verg. Aen.* 9, 584 — *Vibius Sequ. de flum.* 18 ist von ihm abhängig —, dafs das Palikenheiligtum am Symaethus lag. Doch ist der Symaethus der Hauptflufs von Sicilien wie der Aetna der Hauptberg, und so hat die Verbindung der Paliken mit ihnen, die auf die mythologischen Konstruktionen der meist ausländischen Gelehrten zurückgeht, nichts Befremdliches.

Die Gottheiten sind die Personifikation der ihre Kultstätte auszeichnenden Naturerscheinungen, welche im Altertume einen weitaus gewaltigeren Eindruck als gegenwärtig gemacht haben müssen; denn auch aufserhalb Siciliens hatten sie einen bedeutenden Ruf. Die ausführlichste Schilderung der Örtlichkeit finden wir begreiflicherweise bei *Diodor* a. a. O. Nach ihm befand sich das Palikenheiligtum an den sogenannten *κρατῆρες*: *πρῶτον μὲν γὰρ κρατῆρές εἰσι τῷ μεγέθει μὲν οὐ κατὰ πᾶν μεγάλοι, σπινθῆρας δ' ἐξαισίους ἀναβάλλοντες ἐξ ἀμυθήτου βυθοῦ καὶ παραπλήσιον ἔχοντες τὴν φύσιν τοῖς λέβησι τοῖς ὑπὸ πυρὸς πολλοῦ καιομένοις καὶ τὸ ὕδωρ διάπυρον ἀναβάλλουσι. ἔμφασιν μὲν οὖν ἔχει τὸ ἀναβαλλόμενον ὕδωρ ὡς ὑπάρχει διάπυρον, οὐ μὴν ἀκριβῆ τὴν ἐπίγνωσιν ἔχει διὰ τὸ μηδένα τολμᾶν ἅψασθαι τούτου. τηλικαύτην γὰρ ἔχει περίπληξιν ἡ τῶν ὑγρῶν ἀναβολή, ὥστε δοκεῖν ὑπὸ θείας τινὸς ἀνάγκης γίνεσθαι τὸ συμβαῖνον. τὸ μὲν γὰρ ὕδωρ θείου κατάκορον τὴν ὄσφρησιν ἔχει, τὸ δὲ χάσμα βρόμον πολὺν καὶ φοβερὸν ἐξίησι. τὸ δὲ δὴ τούτων παραδοξότερον οὔτε ὑπερεκχεῖται τὸ ὑγρὸν οὔτε ἀπολείπει, κίνησιν δὲ καὶ βίαν ῥεύματος εἰς ὕψος ἐξαιρομένην ἔχει θαυμάσιον.* Für das hohe Aufbrodeln des Wassers und den starken Schwefelgeruch giebt es noch eine ganze Reihe von Zeugnissen. Diese finden sich zumeist in der Sicilien behandelnden historischen und geographischen Litteratur, so bei *Hippys v. Rhegion, Polemon, Kallias, Lykos, Strabon,* von wo sie dann in die Mirabilienlitteratur z. B. *Antigonos, Isigonos**), [*Aristoteles*] Eingang gefunden haben. Die Schilderungen werden meist durch Einzelzüge und durch Übertreibungen gewürzt; vielleicht trifft auch *Welckers* Vermutung (*Gr. Götterl.* 3 S. 194) das Richtige, nämlich dafs die Priester durch künstliche Mittel die Wirkung der natürlichen Anlagen gesteigert haben: „vielleicht spielten die Wasserkünste nur zeitweise, wenn Eide abgeleistet wurden."

Wesentliche Einzelheiten lernen wir vor allem aus *Polemon* bei *Macrob. Sat.* 5, 19, 26 (*Preller, frgm.* 83, 126; *Müller, F. H. G.* 3 S. 140 f.) kennen. Die Farbe des Wassers wird hier als ein schmutziges Weifs — *ὁμοιότατον χαμαὶ ῥύπῳ λευκῷ* — angegeben, die grundlose Tiefe (*ἀπέραντον βάθος*; vgl. die *ἀπυθμένες κρατῆρες* bei *Theognost.* a. a. O.) durch die Erzählung von dort versunkenen Rindern, Gespannen und Ziegen illustriert; der Schwefelgestank verursacht näher Herantretenden heftigen Kopfschmerz. Die Gröfse des Palikensees bemifst [*Aristot.*] *de mir. ausc.* 58 (vgl. auch *Steph. Byz.* s. v. *Παλική*) auf *δεκάκλινος* d. h. wohl wie ein zehn Leute fassendes Triklinium, vgl. *Holsten ad Steph. Byz.* 3 S. 1152 ff. *Diodors* Angabe, dafs das Wasser weder zunoch abnimmt, wird durch die Angabe bestätigt, dafs das emporgetriebene Wasser immer wieder in den Krater zurückfällt (*Strabon* 6, 275), obgleich es, wie die Mirabilienschreiber hinzufügen, sechs Ellen hoch schiefst, sodafs man glaubt, die ganze Ebene müsse davon überschwemmt werden, *Isigonos* bei *Sotion, περὶ κρην. κ. λιμν.* 8 (*Müller, F. H. G.* 4 S. 436); [*Aristoteles*] *de mir. ausc.* 58, fast gleichlautend mit *Steph. Byz.* s. v. *Παλική*. *Diodors* Zweifel an der heifsen Temperatur des Wassers scheinen

*) Dafs *Isigonos* eine besondere Schrift *περὶ Παλικῶν θεῶν* verfafst habe, ist eine Konjektur *M. Mayers* a. a. O., welcher sich *Wünsch* in seinem *Lydus* S. 170 angeschlossen. Dafs die betreffende Stelle über Kronos aber nichts mit den Paliken zu thun hat, ergiebt die einzig richtige Emendierung von *Ἱερὰν πόλιν*. Hieron hat hier nichts zu suchen. Es mufs heifsen *Ἱμέραν πόλιν*; dann ist die Stelle tadellos, und Himera als Kultstätte des Kronos erwähnt *Mayer* selbst Sp. 1553. Wie *Wünsch* mir freundlichst mitteilt, läfst die Handschrift *Ἱμέραν* die Lesung Himera sehr wohl zu. Ein Hiera giebt es in dieser Gegend übrigens auch, nämlich eine der Aiolosinseln, auf der sich die Schmiede des Hephaistos befinden soll, von Kronoskult aber keine Spur. Vgl *Kallias* im *Schol. Ap. Rhod.* 3, 41; *Agathokles* Ebd. 4, 761; *Diodor.* 5, 7. — Gegen Himera die Zerstörung dieser Stadt (408) geltend zu machen, ist unzulässig, da Thermai, als Rechtsnachfolgerin der alten Stadt anerkannt, auch den Namen Himera weiterführt, vgl. *Diodor.* 19, 71. — Wie aber der Titel der Schrift des *Isigonos* wirklich gelautet, das ist nach dem erhaltenen Reste ... *ικῶν* nicht mehr festzustellen.

berechtigt nach *Lykos* bei *Antigon. Mirab.* 159 (*Müller, F. H. G.* 2, 373) *ἀναζεῖν μὲν ὡς θερμότατον τῶν ἑψομένων, τὰς δὲ πηγὰς εἶναι ψυχράς.* Die Wirkung der Schwefeldämpfe, welche den stagna Palici oder Palicorum bei *Ovid Met.* 5, 406 und *Ep. ex Pont.* 2, 10, 25 das Beiwort olentia eingetragen, scheinen mehrfach übertrieben zu sein; *Antig.* 121 nach *Hippys Rheg.* (cod. *Ἵππων*) bezeichnet das Niederlegen an diesem Orte als tötlich (*Müller, F. H. G.* 2 S. 14; vgl. *Wilamowitz, Antigonos* S. 24 Anm. 17); nach *Lykos* a. a. O. heifst es sogar: *τῶν δὲ πλησιαζόντων αὐτοῖς τὸ μὲν τῶν ὀρνίθων γένος ἀποθνήσκειν εὐθύς, τοὺς δὲ ἀνθρώπους μετὰ τρίτην ἡμέραν.* Doch liegt hier vielleicht auch nur ein Mifsverständnis des *Lykos* durch *Antigonos* vor, da nach *Plin. Nat. hist.* 31, und zwar wiederum unter Bezugnahme auf *Lykos*, nur das Trinken aus dieser Quelle den Tod am dritten Tage herbeiführt. Der an der Quelle blühende Kult läfst jedenfalls die bei *Antigonos* überlieferte Version als recht wenig glaubhaft erscheinen. Mit Unrecht bestreitet aber *Freeman* a. a. O. 1 S. 468 die Identität mit dem Palikensee.

Was die heutige Erscheinung des Lago dei Palici betrifft, so genügt es die Schilderung von *Lupus* b. *Freeman-Lupus* a. a. O. S. 143f. anzuführen: „Als ich den Palikensee, dessen Durchmesser kaum 100 Meter beträgt, im Frühjahr 1894 sah, war er bis zu seinem ziemlich kreisrunden Rande voll Wasser, das an fünf Stellen ein auch zwei Fufs hoch, an einigen anderen weniger hoch aufwallte. Nach Aussage der umwohnenden Landleute trocknet er nur im Sommer fast ganz aus und der Sand springt dann aus den betreffenden Stellen hervor.“ „Kein Fisch oder Wasservogel belebt den See wie die von Pergus oder Leontinoi; die Gase, welche aus der Tiefe aufsteigen, haben immer noch ihre tötliche Wirkung auf kleine Tiere behalten.“ Den Menschen verursachen sie, wenn sie sich zu tief hinunterbeugen, Schwindel und Kopfweh; die Temperatur des Wassers ist eine mittlere, weder heifs noch kalt, *Freeman* a. a. O. Durch das zeitweise Austrocknen erklären sich wohl am besten die Schwankungen in den Mafsangaben der verschiedenen Besucher.

Wie an Quellen überhaupt, so knüpfte sich an derartig qualifizierte Quellen mit Vorliebe eine Verehrung der hier wirksam gedachten Erdgeister. Einen derartigen Kult mufs man sicherlich bereits für die dort ansässige vorgriechische sicilische Bevölkerung annehmen (*Holm* a. a. O. 1 S. 75f.; *Freeman-Lupus* a. a. O. 1 S. 141f.), im Gegensatze zu *Welcker, Gr. Götterl.* 3 S. 192, der die Paliken von den chalkidischen Kolonisten „ersonnen“ glaubt. Denkmäler des Kultes sind am Orte nicht gefunden worden. In der ältesten Zeit werden wohl feste Bauten auch gar nicht vorhanden gewesen sein; *Hippys Rheg.* a. a. O. berichtet, dafs solche in der 36. Ol., als in Athen Epainetos *βασιλεύς* — es soll natürlich heifsen Archon — war und in Olympia der Lakonier Arytamas siegte, aufgeführt wurden. Dafs die Datierung nach athenischen Archonten nicht aus *Hippys* stammen kann, wird allgemein anerkannt, dafs sie aber nichtsdestoweniger glaubwürdig erscheint, behauptet mit Recht *Wilamowitz, Antig. v. Kar.* S. 17. Diese Datierung führt uns in eine sehr bewegte Zeit der sicilischen Geschichte, die zweite Hälfte des 7. Jahrhunderts. Es ist nicht unwahrscheinlich, dafs die Ausschmückung dieses demokratischen Heiligtumes im Zusammenhang mit der ältesten sicilischen Tyrannis, der des Panaitios in dem benachbarten Leontinoi steht (über Panaitios s. *Freeman-Lupus* 2 S. 48ff.). Das Ansehen des Kultes erforderte später besondere Anlagen für die zahlreich herbeiströmenden Pilger, so dafs *Diodor* 11, 89 *τὸ τέμενος ... στοαῖς καὶ ἄλλαις καταλύσεσιν ἱκανῶς κεκοσμημένον* findet. Sonst wird nur noch der dort befindliche Altar erwähnt, und zwar von *Verg. Aen.* 9, 584 und von *Xenagoras Hist.* 3 (*Macrob.* 5, 19, 22. *Müller, F. G. H.* 4 S. 526f.), welche beide die reichen Weihgaben hervorheben.

Die gröfste Bedeutung des Palikenheiligtumes lag in gewissen politischen Einrichtungen, welche mit ihm verknüpft waren. Wir hören nirgends, welcher einzelnen Gemeinde es unterstanden hätte; es hat fast den Anschein, als ob es ein keiner staatlichen Souveränität unterstehendes Nationalheiligtum gewesen sei. Darum bildete es auch den Mittelpunkt der nationalen Bewegung, durch welche um die Mitte des fünften Jahrhunderts der Sikeler Ducetius die Herrschaft der griechischen Kolonien zu brechen suchte. In der Nähe des Heiligtumes legte er die Stadt Palike an, welche er als Hauptstadt des von ihm erhofften Reiches in Aussicht genommen hatte, und umgab sie, da sie in der Ebene lag, *ἀξιολόγῳ τείχει* (*Diodor.* 11, 88; vgl. *Polemon* bei *Macrob. Sat.* 5, 19, 29). Sie nahm auch einen schnellen Aufschwung an Volkszahl und Wohlstand, hat aber die Niederlage des Ducetius nicht überdauern können, jedenfalls sich nach der Zerstörung durch die Syrakusaner nicht wieder erholt (*Diod.* 11, 90). Über die Lage der Stadt vgl. *Freeman-Lupus* a. a. O. 2 S. 320. Auch im Sklavenaufstande des Jahres 104 v. Chr. spielt das Palikenheiligtum eine bedeutende Rolle. Nicht nur wurde unter seinem Schutze der Plan der Empörung geschmiedet (*Diod. Exc.* 36), auch der Führer des Aufstandes Salvius proklamierte sich hier nach seinem Siege zum Könige von Sicilien unter dem Namen Tryphon *καὶ θύσας τοῖς Παλικοῖς ἥρωσι τούτοις μὲν ἀνέθηκε μίαν τῶν ἁλουργῶν περιπορφύρων στολὴν χαριστήρια τῆς νίκης* (*Diod. Exc.* 37.).

Am häufigsten wird das Heiligtum als Eidstätte erwähnt. Die hier geleisteten Eide galten als die heiligsten, ja man war der Ansicht, dafs die Gottheiten selbst unverzüglich den Meineid an den Fehlbaren rächten, so dafs der Eid in den Schwefeldämpfen schliefslich als ein Gottesurteil angesehen wurde. Am ausführlichsten wird uns das Ceremoniell des Palikeneides geschildert von *Polemon* a. a. O.: *ὅρκος δέ ἐστιν τοῖς Σικελιώταις μέγιστος καθηραμένων τῶν προκληθέντων. οἱ δὲ ὁρκωταὶ γραμμάτιον ἔχοντες ἀγορεύουσιν τοῖς ὁρκουμένοις,*

περὶ ὧν ἂν χρήζωσι, τοὺς ὅρκους. ὁ δὲ ὀρκούμενος θαλλὸν κραδαίνων, ἐστεμμένος ἄζωστος καὶ μονοχίτων, ἐφαπτόμενος τοῦ κρατῆρος ἐξ ὑποβολῆς δίεισιν τὸν ὅρκον. κἂν μὲν ἐμπεδώσῃ τοὺς ῥηθέντας ὅρκους, ἀσινὴς ἄπεισιν οἴκαδε. παραβάτης δὲ γενόμενος τῶν θεῶν ἐμποδὼν τελευτᾷ. τούτων δὲ τινομένων (so cod. γινομένων vulg.) ἐγγυητὰς ὑπισχνοῦνται καταστήσειν τοῖς ἱερεῦσιν· ἐπὴν γὰρ ἀπογένηται (vulgo: νεαρόν τι γένηται cod. Є. ΑΡΑΟΠΓЄΝΗΤΑΙ). κάθαρσιν ὀφλισκάνουσιν τοῦ τεμένους. Abweichend hiervon ist die Schilderung bei *[Aristoteles] de mir. ausc.* 58 (*Steph. Byz.* s. v. *Παλική*): ὅσα γὰρ ὀμνυσί τις, γράψας εἰς πινακίδιον ἐμβάλλει εἰς τὸ ὕδωρ. ἐὰν μὲν οὖν εὐορκῇ, ἐπιπολάζει τὸ πινακίδιον. ἐὰν δὲ μὴ εὐορκῇ, τὸ μὲν πινακίδιον βαρὺ γενόμενον ἀφανίζεσθαί φασι, τὸν δ' ἄνθρωπον πίμπρασθαι.*) διὸ δὴ λαμβάνειν τὸν ἱερέα παρ' αὐτοῦ ἐγγύαν ὑπὲρ τοῦ καθαίρειν τινὰ τὸ ἱερόν. Nach *Diodor* 11, 89 mufs es zuweilen vorgekommen sein, dafs Schwörende, wohl infolge der Dämpfe, das Augenlicht verloren, und natürlich sah man dies damals als die göttliche Strafe an. Ohne Wert sind die Angaben von *Macrobius* a. a. O. über den Palikeneid; er wufste jedenfalls nichts anderes, als was er bei *Polemon* darüber gelesen; alle Zusätze sind nur als seine subjektive Erklärung aufzufassen. Dafs er besonders hervorhebt: *cum furti negati vel cuiusque modi rei fides quaeritur,* scheint eine Entlehnung aus *Solin.* 4, 6, wo eine Quelle auf Sardinien zu denen gehört, *qui oculis medentur et coarguendis valent furibus.... Si perfidia abnuit, detegitur facinus caecitate, et captus oculis admissum tenebris fatetur.* Verschiedene haben darum *Salmasius'* Vermutung z. d. St., dafs es sich hier um eine irrtümliche Verlegung des Palikensees nach Sardinien handelt, gebilligt, so *Michaelis* a. a. O. S. 30; *Holm* a. a. O. S. 369; doch beruht diese Auffassung durchaus auf einer Überschätzung der *Macrobius*stelle, die als ein selbständiges Zeugnis nicht in Betracht kommen darf. Hiermit sind auch *Priscian, Perieg. Dionys.* 466 und *Isidor., Origines* 14, 6 erledigt.

Es fragt sich nun, wie die Zeugnisse des *Polemon*, des *[Aristoteles]* und des *Diodor* aufzunehmen sind. *Michaelis* a. a. O. meint, dafs sie einander ergänzten, indem der Schwörende dasselbe Täfelchen, zu dessen ihm vorgesprochenem Inhalte er sich durch Nachsprechen bekannt hatte, hinterher in das Wasser warf, um dadurch die Bestätigung, ἐμπέδωσις, seiner Aussage seitens der Götter einzuholen. Nennen nun unsere Quellen als die Strafe des Meineids den augenblicklichen Tod, beziehungsweise Verbrennung, so sei das so zu verstehen, dafs der von den Göttern des Verbrechens Überwiesene ihnen als Opfer verfallen und in den Krater gestürzt worden sei. *Diodors* Angabe einer bloſsen Blendung deute wohl auf eine später eingetretene Milderung. Damit würde das Palikenheiligtum zugleich eine Gerichtsstätte höchster Instanz gewesen sein, an welcher die Priester zugleich als Richter und Vollstrecker zu walten hatten, nur dafs sie nicht nach sachlicher Untersuchung, sondern nach Beobachtung des Sprudelorakels ihren Spruch zu fällen hatten. Das ist auch die Ansicht *Welckers, Götterl.* 3 S. 193, *Holms* a. a. O. 1 S. 77 u. a. Dafs es sich aber hier nicht um eine von Menschen gehandhabte, wenn auch an eine göttliche Offenbarung gebundene Rechtspflege gehandelt haben kann, sondern dafs, wie *Polemon* auch ausdrücklich mit den keiner Verbesserung bedürftigen Worten τούτων δὲ τινομένον bestätigt, die Exekution unmittelbar von den Göttern geübt wurde, das geht aus dem Ausdrucke unseres in dieser Frage vertrauenswürdigsten Zeugen hervor, des *Diodor*: τοῖς ἐπιορκήσασι σύντομος ἡ τοῦ δαιμονίου κόλασις ἀκολουθεῖ· τινὲς γὰρ τῆς ὁράσεως στερηθέντες τὴν ἐκ τοῦ τεμένους ἄφοδον ποιοῦνται. μεγάλης δ' οὔσης δεισιδαιμονίας οἱ τὰς ἀμφισβητήσεις ἔχοντες, ὅταν ὑπό τινος ὑπεροχῆς κατισχύωνται, τῇ διὰ τῶν ὅρκων τούτων ἀναιρέσει κρίνονται. Hiernach hat es ganz den Anschein, als hätten die schlimmen Folgen, welche verschiedentlich durch zu langes Verweilen oder durch zu nahes Hinantreten sich an diesem Orte eingestellt, erst dazu geführt, in dem Schwefelwasser eine mantische Kraft zu sehen. Und in der That ist das die einzige rationelle Vorstellung, welche man sich von der Entstehung eines derartigen Brauches machen kann. Nach den Berichten des *Polemon* und des *[Aristoteles]* wird man auch viel eher geneigt sein, in dem plötzlichen Tode des Fehlbaren durch Hineinstürzen in den vermeintlich heiſsen Sprudel eine unmittelbare Wunderthat der Gottheiten zu sehen als eine Vermittelung durch die Arme ihrer Priester anzunehmen. Die heute auf kleine Tiere beschränkte tötliche Wirkung der dortigen Schwefeldämpfe mufs dann freilich im Altertume, oder wenigstens in der Zeit der Entstehung dieses Brauches eine viel stärkere gewesen sein, vgl. *Michaelis* a. a. O. S. 9. Der von *[Aristoteles]* a. a. O. beschriebene Brauch, ein Täfelchen mit dem Eide in den Strudel zu werfen und aus seinem Aufsteigen oder Sinken die Antwort der Götter zu erkennen, ist jedenfalls ein späteres Surrogat für das Hinabsteigen des Schwörenden selbst, und ganz gewifs war der Prozefs mit der göttlichen Antwort dann schlechthin ohne besondere Strafe für die Beklagten entschieden; es sind nur eben hier zwei Berichte aus verschiedenen Kulturstufen mit einander verschmolzen worden. —

Nach *Polemon* und *[Aristoteles]* war der Schwörende verpflichtet, vor der Eidesleistung eine Bürgschaft zu stellen in einer Geldsumme oder in zahlungsfähigen Freunden, und zwar an die Priesterschaft für die κάθαρσις des Heiligtumes. Nach beiden war diese Katharsis nur im Falle eines durch den Tod des Schwörenden festgestellten Meineides erforderlich. *Macrobius Sat.* 5, 19, 21 will diese Bürgschaft auf das Streitobjekt beziehen. Völlig miſsver-

*) Bei dem klaren Wortlaut der Stelle ist mir ganz unbegreiflich, wie *Beasley* in *Revue de Phil.* 1899 S. 271 behaupten kann, dafs hier der Tod des Meineidigen durch Verkauf in die Sklaverei ersetzt sei. Seine Erklärung der hier erwähnten Bürgschaft ist infolge dieses Miſsverständnisses völlig verfehlt.

standen hat diese Stellen *Welcker* (*Götterl.* 3 S. 193), nach welchem die Priester die Bürgschaft für den Schwörenden übernommen haben sollen. — Nach *Preller, Polem. frgm.* S. 131 hätte die Kaution für den notwendigen von den Priestern gestellten Aufwand geleistet werden müssen, also gleichsam als Gerichtskostenvorschufs. Doch ist dann der Ausdruck *κάϑαρσις* nicht recht verständlich; die *κάϑαρσις* setzte eine Entweihung, d. h. für unsern Fall, einen Meineid voraus; sie war dann beibehalten worden, als der Untergang des Täfelchens den Untergang des Menschen ersetzte.

Nichts Besonderes ist zu entnehmen aus den Erwähnungen des Palikeneides bei *Isigonos* a. a. O. und bei *Sil. Ital.* 14, 219; letzterer erwähnt wohl den Tod des Meineidigen, aber doch ohne dafs man diesem Brauch daraus für seine Zeit noch Giltigkeit zusprechen dürfte.

In unverkennbarem Zusammenhange mit diesem Eide steht das Orakel; ist ja doch, zumal in der von *[Aristoteles]* beschriebenen Form, der Eid kaum etwas anderes als die Anrufung eines Orakels, etwa dem Nymphenorakel bei Apollonia (s. oben Sp. 514) entsprechend. Von der weiteren Thätigkeit des Palikenorakels wird uns freilich nur ein einziger Fall, und zwar ohne nähere Zeitangabe berichtet. *Xenagoras* a. a. O. erzählt: *οἱ Σικελοὶ τῆς γῆς ἀφορούσης ἔϑυσαν Πεδιοκράτει τινὶ ἥρωι, προστάξαντος αὐτοῖς τοῦ ἐκ Παλικῶν χρηστηρίου, καὶ μετὰ τὴν ἐπάνοδον τῆς εὐφορίας πολλοῖς δώροις τὸν βωμὸν τῶν Παλικῶν ἐνέπλησαν.* Wiederum mufs man die Ausschmückung dieser Stelle durch *Macrobius* a. a. O. als belanglos aufser Acht lassen. Der Name des Heros kommt sonst nur noch bei *Diodor* 4, 23 vor und zwar in der dorischen Form *Πεδιακράτης*; hier erscheint er mit anderen als einer der von Herakles getöteten Sikelerfürsten, woran auch die griechischen Namen wie Leukaspis, Buphonas nichts ändern. Sie haben auch nach *Diodor* a. a. O. ihren Kult immer behalten; für Leukaspis ist er überdies durch eine syrakusische Münze — Krieger mit Namensbeischrift — bezeugt, *Poole, Catal. of coins. Sicily* S. 169; vgl. *Ciaceri* a. a. O. S. 88. Ob die Namen durch Übersetzung oder durch Anähnelung ihren griechischen Klang erhalten haben, das läfst sich nicht mit Sicherheit entscheiden; nur für Pediokrates darf man das erstere für wahrscheinlicher halten. Er gehört in die Ebene von Syrakus, ist also der Herr der Ebene, und als solcher dort jedenfalls älter als die Heraklessage. *Max. Mayer* a. a. O. Sp. 1491 sieht in Pediokrates eine Übersetzung von Melqart, das er aber durchaus falsch als Melek-arzêh erklärt, vgl. *Ed. Meyer* in diesem Lex. s. v. Melqart. Auch *Usener, Götternamen* S. 145 weist *Mayers* Deutung zurück und sucht seinen Ursprung mit Recht in einer Art Indigitalreligion, indem er ihn mit dem litauischen Laukpatis zusammenstellt. In der Erneuerung dieses Kultes verrät das Palikenorakel eine nach dem oben Gesagten nicht mehr auffallende nationalistische Tendenz; vielleicht steht sie mit der um Olympias 36 berichteten Ausschmückung des Heiligtumes in Verbindung. Der Hellenisierung des Landes entsprechend mag auch jetzt der alte, nur im Volksglauben fortlebende Name des sikelischen Heros in Pediokrates übersetzt worden sein. *I. Lévy* a. a. O. S. 279 ff. verbindet beide Nachrichten über Pediakrates in der Art, dafs er die Einsetzung des Kultes als Entsühnung für seine Ermordung auffafst, wofür er Analogieen aus helladischen Kulten beibringt. Doch würde auch eine derartige hellenisierende Kultlegende nichts für das Alter des Kultes beweisen.

Auch als Asyl galt das Palikenheiligtum und als solches wurde es vor allem von flüchtigen Sklaven in Anspruch genommen: *τοὺς γὰρ εἰς τοῦτο καταφυγόντας οὐκ ἔχουσιν ἐξουσίαν οἱ δεσπόται βιαίως ἀπάγειν, καὶ μέχρι τούτου διαμένουσιν ἀσινεῖς, μέχρις ἂν ἐπὶ διωρισμένοις φιλανϑρώποις πείσαντες οἱ κύριοι καὶ δόντες διὰ τῶν ὅρκων τὰς περὶ ὁμολογιῶν πίστεις ἀπαλλαγῶσιν. καὶ οὐδεὶς ἱστορεῖται τῶν δεδωκότων τοῖς οἰκέταις πίστιν ταύτην παραβάς· οὕτω γὰρ ἡ τῶν ϑεῶν δεισιδαιμονία τοὺς ὀμόσαντας πρὸς τοὺς δούλους πιστοὺς ποιεῖ* (*Diod.* 11, 89). Man sieht daraus, dafs es sich durchaus nicht nur um den assertorischen, sondern eben so gut um den promissorischen Eid handelte, den man sogar nach der Analogie des Götterschwures bei der Styx für das ältere halten darf; vgl. über den Styxeid die richtigen Bemerkungen *Max. Mayers* a. a. O. Sp. 1490 f. Über die Ausnutzung des Asylrechtes im Sklavenkriege von 104 v. Chr. s. oben Sp. 1284.

Nach dem Vorausgegangenen würde man es für unbestreitbar halten, dafs die Paliken die Geister der im Eingange beschriebenen Schwefelquellen sind, und dafs ihr Kult durchaus in der Personifizierung des Naturphänomens seine Wurzel hat. Wenn sich auch diese Empfindung schliefslich als richtig herausstellen wird, so mufs man doch sich erst mit einigen dem entgegenstehenden antiken Zeugnissen auseinander setzen. In diesen werden ausdrücklich die Sprudel den Paliken gegenübergestellt und unter dem Namen Delloi (*Macrob.* a. a. O.) als Brüder der Paliken bezeichnet. *Kallias* a. a. O. sagt von den Delloi *οὗτοι δὲ κρατῆρες δύο εἰσίν, οὓς ἀδελφοὺς τῶν Παλικῶν οἱ Σικελιῶται νομίζουσι* und *Polemon* a. a. O. giebt zwar den Namen Delli nicht, giebt aber als Brüder der Paliken *κρατῆρες χαμαίζηλοι.* Lokalsage ist dieses Verhältnis von Delloi und Palikoi gewifs nicht; derartige Verwandtschaftsgrade sind nicht das Werk der eingeborenen italisch-sikelischen Bevölkerung, sondern der griechischen Einwanderer. Man kann nur annehmen, dafs letztere diese Dinge mit verschiedenen Namen haben benennen hören und daraus ein System nahe verwandter Wesen konstruiert haben. Wie wenig persönlich diese Gestalten im autochthonen sikelischen Kulte ausgebildet waren, zeigt sich darin, dafs *Polemon* sich mit dem Appellativum *κρατῆρες* beruhigt. Anders fafst das Verhältnis der *κρατῆρες* zu den Paliken *Strabon* 6, 275: *οἱ Παλικοὶ κρατῆρας ἔχουσιν*, und in der allerdings stark verderbten

Glosse des *Hesych.* und des *Phavor.* s. v. *Παλικοί* heifst es von diesen sogar: *οἱ νῦν τῆς Συρακοσίας εἰσὶ κρατῆρες*, wo es natürlich *Σικελίας* hätte heifsen sollen. Die lokale Trennung von **Dellen und Paliken**, wie sie *Lévy* a. a. O. S. 256 ff. verlangt, ist bei der sachlichen Übereinstimmung von *Kallias* und *Polemon*, sowie bei den beschränkten geographischen Verhältnissen überflüssig, ja unzulässig.

Will man die Stellung der Delli in diesem Zusammenhange erklären, so gilt es vor allem ihren Namen zu übersetzen. *Macrobius* nennt sie Delli, während sie in der *Kallias*stelle ΔΕΛΛΟΥϹ geschrieben werden. Man hat das für Korruptel von *δειλλους* gehalten, was dann die *Welcker*sche Etymologie = *δειλούς*, die Bösen, zur Folge hatte. Aber wir sehen, dafs der des Griechischen unkundige Schreiber des *Macrobius*textes besonders häufig Λ und Α verwechselt, und werden deshalb doch wohl an der Form *Δέλλους* festhalten müssen. Auch *Michaelis* geht fehl, wenn er S. 22 f. das Wort mit der W. *ζε*, *δε*, sieden, in Zusammenhang bringt. Nach seiner Ableitung müfste es sich um eine uralte griechische Bezeichnung handeln, welche bei der ganzen Natur dieses Kultes ausgeschlossen ist — abgesehen von der grammatischen Unmöglichkeit seiner Ableitung. Richtiger urteilt *Preller* a. a. O. S. 129: *„Mihi vox barbara esse videtur, sive ex Aboriginum Siculorum sive ex Poenorum lingua derivandum dixeris."* Aus dem Italisch-Sikelischen wollte es *Brunet de Presle* ableiten, vgl. *Michaelis* a. a. O. 24, der seine Erklärung Delli = Duelli mit treffenden Gründen zurückweist. Trotz aller Einwendungen, welche man heute gegen phönikische Kulturindizien in diesem Teile Siciliens erhebt, wird man in diesem Falle sich der Herleitung aus dem Phönikischen aber nicht entziehen können. *Gesen. Thesaurus* s. v. דלי finden wir haustrum, situla, also im grofsen und ganzen eine Übersetzung des griechischen *κρατήρ*. Wenn auch *Movers'* und *Holms* Aufstellungen über den semitischen Einflufs in Sicilien weit übertrieben waren und mit Recht besonders von *Ed. Meyer, Gesch. d. Altert.* 2 S. 476 f. (vgl. auch *Busolt, Griech. Gesch.* [2]1 S. 373; *Freeman-Lupus* a. a. O. S. 510 ff.) zurückgewiesen werden, so kann doch bei dem Gürtel phönikischer Kolonieen an der Küste (*Thuk.* 6, 26) und dem Handelsverkehr, den diese mit dem Hinterlande unterhielten, dieses letztere sich nicht vollständig dem Einflusse der höheren Kultur verschlossen haben. Und so kann das Wort דלי — natürlich als Appellativum — zusammen mit dem Gegenstande recht wohl importiert worden sein; die Übertragung auf die Schwefelseen freilich darf man der sikelischen Bevölkerung nicht absprechen. Die Verwirrung bei *Polemon* und *Kallias* ist nun auch nicht schwer zu lösen; sie fanden in ihren Quellen sowohl Delli als Palici mit dem Zusatze *ἀδελφοί* und bezogen dies auf das Verhältnis der beiden Namen zueinander. Wir haben also Palikoi, Delloi und Krateres als drei Bezeichnungen für dieselbe Sache anzusehen.

Eine Etymologie des Namens **Palikoi** gab im Altertume bereits *Aischylos* in seinen *Αἰτναῖαι* (*frgm.* 6 *Nauck*[2]), zugleich das älteste Zeugnis, welches wir über diese Gottheiten besitzen:

τί δῆτ' ἐπ' αὐτοῖς ὄνομα θήσονται βροτοί;
σεμνοὺς Παλικοὺς Ζεὺς ἐφίεται καλεῖν.
ἦ καὶ Παλικῶν εὐλόγως μενεῖ φάτις;
πάλιν γὰρ ἵκουσ' (cod. *ἥκουσ*) *ἐκ σκότους*
τόδ' εἰς φάος.

Dieser Etymologie schliefsen sich *Seilenos* bei *Steph. Byz.* s. v.; *Macrob.* a. a. O. 5, 19, 18 und *Serv. Verg. Aen.* 9, 584 an. Von Neueren hat sie vor allem *Welcker* angenommen, der in der *aischyleischen* Erklärung eine Hindeutung auf die Ätnaausbrüche sehen will; er selbst neigt mehr zu der von *Macrobius* und *Servius* vertretenen Ansicht, welche den Namen aus dem Mythos erklären wollen (*Götterl.* 3 S. 189). Ist der letztere Vorgang an sich schon für einen alten Kultnamen recht unwahrscheinlich, so scheitert *Welckers* Annahme hier besonders an der von ihm allerdings nicht angenommenen sikelischen Natur der Gottheiten. — Mit besserer Begründung hat *Max. Mayer* a. a. O. Sp. 1487 diese Etymologie wieder aufgenommen. Sie „erinnert so sehr an die *revenants*, wie man im Französischen die Gespenster, d. h. die aus dem Grabe wieder aufstehenden Toten, nennt," dafs er jedes Mifstrauen glaubt unterdrücken zu müssen. Er hält darum *Δέλλοι* für den „alten und echten" Namen unter Hinweis auf die dodonäischen Selloi, wogegen Palikoi eine neue Explikation sein soll. Insofern nun die Paliken ihrer ganzen Natur nach chthonisch sind, darf man es ganz gewifs auch für wahrscheinlich halten, dafs sie im Volksglauben eine gewisse Rolle als Gespenster gespielt haben. Was aber den Griechen an der Palikenreligion auffiel, war durchaus anderer Art, und es ist mindestens sehr unwahrscheinlich, dafs sie die Götter nach jenem von ihnen so wenig beachteten Zuge benannt haben sollen. Überdies war zu *Aischylos'* Zeit die Bekanntschaft der Griechen mit den Paliken noch neu, so dafs das Wort, wenn es griechisch gewesen wäre, gewifs keiner Erklärung bedurft hätte; die setzt doch voraus, dafs man sich allgemein schon über Bedeutung und Herkunft des Namens keine Rechenschaft zu geben wufste, dafs er dem griechischen Ohre fremd und unverständlich klang.

Da man die Sikeler mit Recht als einen Zweig des italischen Stammes betrachtet, hat man auch den Namen dieser sikelischen Nationalgötter aus dem Italischen herzuleiten versucht. *K. O. Müller, Dorier*[2] 2 S. 339 brachte sie in Beziehung zu der italischen Pales, obgleich diese als Hirtengöttin kaum einen gemeinsamen Zug mit den Paliken aufweist, wenn man nicht etwa solchen Einzelheiten wie der Anschwefelung der Ställe und Herden am Parilienfeste (*Ovid. Fast.* 4, 739 ff.) oder ihrem Beiworte cana bei *Stat. Theb.* 6, 111 übertriebenen Wert beimessen will; trotzdem fand diese Hypothese Annahme bei *Thirlwall, History of Greece* 3 S. 205 und bei *Brunet de Presle, Recherches sur les éta-*

bliss. des Grecs en Sicile S. 463; vgl. darüber *Freeman* a. a. O. 1 S. 474, der sie mit Recht ablehnt. — In einen anderen Zusammenhang bringt *Pais*, *Stor. della Sicilia* 1 S. 113 den Namen. Er geht von einigen italischen Münzen mit der Umschrift PALACINV aus (*Garrucci*, *Le monete dell' Italia antica* 2 S. 77), welche er den Paelignern zuschreibt. Da diese Münzen auf einer Seite den Kopf des vom Mythus mit den Paliken verbundenen Vulcan zeigen — auf der anderen zeigen sie eine geflügelte Silensmaske —, vermutet er hier gleichfalls Spuren des Palikenkultes. Dazu kommt, daſs bei *Paul. epit. Fest.* p. 222 (*Müller*) = 278 (*Thewrewk*) ein Heros Paelicus als Eponym der Paeligni genannt wird; bei der Unsicherheit des Textes hält er eine Änderung von Paelicus in Palicus für zulässig. Der Heros Paelicus ist aber — für italische Verhältnisse bedarf das kaum noch der Hervorhebung — sicherlich erst aus den Paeligni herauskonstruiert worden. Die genealogischen Beziehungen des Hephaistos zu den sikelischen Paliken sind ferner so jungen Datums, daſs ihre Übertragung auf die Münzen, wenn es sich wirklich hier um sie handeln sollte, nur als ein gelehrter Einfall des Münzmeisters angesehen werden könnte. Es bliebe nur der Gleichklang der Namen, der sich aber schon bei Pales als trügerisch erwiesen hatte. Zu dieser mag man die Paeligni und die Palacini mit weit gröſserem Rechte in Beziehung setzen als zu den durchaus an ihrem Naturphänomen haftenden Paliken.

Die dritte italische Etymologie trägt diesem Gesichtspunkte vollkommen Rechnung. *Michaelis* a. a. O. will in Palici dieselbe Wortbildung erkennen wie in amicus, pudicus, posticus, Labicus, Marica u. ä. Als zu Grunde liegenden Stamm nimmt er pal an, wie er sonst noch in palleo, pallidus, πελός, πελλός, πολιός vorliegt. Danach hätte die bläulichweiſse oder schmutziggraue Farbe des Schwefelwassers (*Polemon* a. a. O. τὴν χρόαν ὁμοιότατον χαμαιρύπῳ λευκῷ) den Ausgangspunkt für die Benennung der Gottheiten abgegeben. Diese Annahme klingt so durchaus glaubhaft, daſs *Freeman* a. a. O. 1 S. 474 bereit ist sie gelten zu lassen, wenn er auch daneben eine ziemlich unglückliche zweite Erklärung für dieselbe Etymologie = dem christlichen φρικτὸς vorschlägt. Grammatisch hingegen ist diese Erklärung fast zu einwandfrei, um richtig sein zu können; die siculische Wortbildung müſste um die Zeit der griechischen Kolonisation eine verblüffende Ähnlichkeit mit dem späteren Latein gehabt haben. Doch ist darum die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daſs wirklich der Stamm pal hier enthalten ist und die sachliche Erklärung zutrifft.

Indessen darf man doch die Möglichkeiten nicht übersehen, welche das Phönikische für die Herleitung des Namens bietet. Verfehlt war freilich *Bocharts* Versuch (s. *Pauly R. E.*[1] 5 S. 1081), der in ihnen die פליחין, die Ehrwürdigen, sehen wollte. Es kann sich, wie bei den Delloi, nur um die Übernahme eines phönikischen Appellativs, nicht um die eines religiösen Begriffes handeln. *Gesenius Thes.* bietet nun zwei semitische Wurzeln, welche gleich passend auf hervortretende Eigenschaften der Örtlichkeit sich beziehen lassen. פלך ist = rotundus fuit; das zugehörige Substantiv hat die Grundbedeutung Kreis, und der „kreisrunde Rand" (*Freeman-Lupus* a. a. O. 1 S. 143) des Palikensees hat ja auch an den Bezeichnungen Delloi und Krateres hervorragenden Anteil. Nicht minder passen würde die Ableitung von פלג und פלח, fidit, die Erdspalte, aus welcher die Dämpfe emporsteigen, in den Vordergrund rücken; s. *I. Lévy*, *Rev. archéol.* a. a. O. S. 269f. Man wird wohl zugeben, daſs beide semitische Ableitungen charakteristischere Erscheinungen betonen, als die nach den neueren Schilderungen nirgends hervorgehobene Färbung des Wassers. Eine sichere Entscheidung über die Etymologie scheint aber nicht möglich.

Doch welcher der drei Möglichkeiten man auch den Vorzug geben mag, immer sind die Delloi-Palikoi chthonisch-vulkanische Dämonen, die trotz aller Segnungen, welche sie den Menschen spendeten, doch auch immer einen unheimlichen, furchtbaren Grundzug behielten. Dieser spricht sich auch in dem Beiworte placabilis (*Verg. Aen.* 9, 584) aus, das keinesweges — wie es schon im Altertume geschehen sein muſs (*Lact.* zu *Stat. Theb.* 12, 156; vgl. *Michaelis* a. a. O. S. 28) — in implacabilis geändert werden darf; denn gerade placabilis bildet einen wirksamen Gegensatz zu placidus, und an einen implacabilis würde der reichbeladene Altar fruchtlose Verschwendung sein. Ganz wertlos ist die Unterscheidung des *Macrobius* a. a. O. in die placabiles Palici und implacabiles crateres. Auch die Erklärung bei *Serv. Verg. Aen.* 9, 584: *Hi primo humanis hostiis placabantur, postea quibusdam sacris mitigati sunt et eorum immutata sacrificia. Inde ergo „placabilis ara" quia mitigata sunt eorum numina* stützt sich kaum auf eine intimere Kenntnis des Kultes, sondern hat nur den Wert einer vielleicht glücklichen Hypothese. Überhaupt aber ist es unzulässig dieser *Vergil*stelle gröſsere Bedeutung beizumessen; in ihrer Übereinstimmung mit *Aen.* 7, 762 — nur steht hier Dianae statt Palici — tritt eine gewisse Eiligkeit oder vielleicht auch Verlegenheit des Dichters zu tage, so daſs man die Fassung des Verses nicht für die definitive zu halten braucht. Ganz gewiſs passen sowohl Beiwort als Erklärung besser auf die allgemeine Vorstellung von der Diana als von den Paliken. — Ob schon *Stat. Theb.* 12, 155 mit den Versen:

> . . . *immites citius Busiridos aras*
> *Odrysiique famen stabuli Siculosque licebit*
> *exorare deos*

auf eine *Vergil*handschrift mit implacabiles zurückgeht, oder nur die allgemeine düsterfurchtbare Vorstellung von den Paliken wiederspiegelt, ist nicht zu entscheiden.

„Italische Gottheiten hatten keine Sippe nötig; der Grieche konnte sich kaum Gottheiten ohne solche vorstellen" sagt *Freeman*

a. a. O. 1 S. 142 mit Recht, und betrachtet demgemäfs alle Palikenmythen als griechische Zuthat. Wie berechtigt dieser Standpunkt ist, erhellt schon aus der Freiheit der einzelnen Mythographen. Obwohl die Paliken an einem einzigen kleinen Orte haften, an welchem sie schlechtweg als *αὐτόχϑονες* galten (*Polemon* a. a. O.), giebt es doch eine ganze Reihe von Genealogieen für sie. *Aischylos* bei *Macrob.* 5, 19, 18 und *Steph. Byz.* s. v. *Παλική* (vgl. *Nauck, Trag. gr. fragm.*[2] nr. 6 u. 7) nannte in den *Αἰτναῖαι* als ihren Vater Zeus, als Mutter Thaleia, die Tochter des Hephaistos. Bei ihm scheint auch die Sage so ausgesponnen zu sein, wie sie uns in den Berichten bei *Macrobius* und bei *Servius* a. a. O. vorliegt. Thaleia fürchtet, von Zeus geschwängert, den Zorn der Hera und wünscht im Erdinneren sich zu verbergen. Ihr Wunsch wird erfüllt; nach Ablauf der Zeit entsteigen der Erde aber zwei Knaben, welche danach die „Wiederkommer" *Παλικοὶ* genannt wurden. *Servius*, der ebenso wie *Lact.* zu *Stat.* a. a. O. die Mutter Aetna nennt (Zusatz des *Interpol. velut quidam volunt Thaliam*), giebt dazu noch als Variante, dafs Zeus nicht die Thaleia sondern ihre Frucht auf diese Art dem Zorne der Hera entzogen habe. Offenbar ist die ganze Geschichte nur ersonnen worden, um das Wort *Παλικοί* zu erklären, und zwar hat die Tityossage hierbei als Vorbild gedient, vgl. *Preller, Polem. frgm.* S. 127; *Welcker, Götterl.* 3 S. 191; *Preller-Robert, Griech. Mythol.* 1 S. 182, aus der wohl auch die Vaterschaft des Zeus entlehnt ist. Dafs die Mutter zu einer Tochter des Aetnagottes Hephaistos gemacht wurde, erklärt sich von selbst. Weniger begreiflich ist ihr einer ganz anderen Sphäre angehöriger Name Thaleia. *Welcker, Ann. d. Inst.* 1830 S. 253 bringt ihn mit dem der *Δέλλοι* in Verbindung, sieht aber gleichzeitig eine Beziehung zu dem *ϑάλλος* der Schwörenden (*Polemon* a. a. O.) in ihm. Später, *Götterlehre* 3 S. 190, hält er Thaleia — mit gröfserer Wahrscheinlichkeit — für eine Verstümmelung von *Αἰϑάλεια*, einem Synonymon von *Αἴτνη*. Als solche entsprach sie der Natur der Örtlichkeit, während durch den Namen Thaleia „der Naturmythos in eine bedeutungslose Fabel" umgewandelt wird. Einen weiteren Zug dieses „Zeusromans" (*Max. Mayer* a. a. O.) lernen wir durch [*Clem. Rom.*], *Homil.* 5, 13 (sehr verstümmelt) und *Recogn.* 10, 22 kennen, nämlich dafs Zeus bei diesem Abenteuer in Gestalt eines Geiers erschien. Damit steht im Einklange, dafs auf einem unteritalischen Vasenbilde ein als *Θάλια* inschriftlich bezeichnetes Mädchen von einem Geier oder Adler durch die Luft getragen wird, *Overbeck, K. M.* Taf. 6, 6. Verwirrung scheint der *Interpol. Serv.* a. a. O. anzurichten, wenn nach ihm Zeus den Palicus (Singular wie bei *Vergil*) wegen des Grolles der Hera in einen Adler verwandelt. Als Mutter bezeichnet [*Clem. Rom.*] einmal Thaliam Aetnam nympham, das andere Mal *Ἑρσαίου νύμφῃ*, wofür *Ἡφαίστου ν.* gelesen wird. *Lévy* a. a. O. S. 273 ist geneigt, die Konjektur *Ἑρσαία* anzunehmen und darin den Versuch einer Übersetzung des als semitisch aufgefafsten Namens Thaleia (טל = Thau) zu erblicken.

Aufser Zeus gilt als Vater der Paliken Hephaistos und zwar von Aitne, *Silenos* bei *Steph. Byz.* a. a. O. (*Müller, F. H. G.* 3 S. 101); vgl. *Interpol. Serv.* a. a. O. Aitne ist bei ihm die Tochter des Okeanos, und die Paliken haben ihre Namen *διὰ τὸ ἀποϑανόντας πάλιν εἰς ἀνϑρώπους ἱκέσϑαι.* Wenn auch *Silenos* Sikeliot ist (von Kalakte), so darf man doch auch seine Genealogie der Paliken nicht als echte Sage ansehen, sondern nur als gelehrte Hypothese. Für ihn oder seinen Gewährsmann scheint, wie *Welcker, Götterl.* a. a. O. vermutet hat, die Kabeirengenealogie des *Pherekydes* und *Akusilaos* vorbildlich gewesen zu sein (vgl. oben Bd. 2 Sp. 2523), nach der die Kabeiren, gleichfalls vulkanisch-chthonische Dämonen, von Hephaistos und der Proteustochter Kabeiro abstammen. Auch die Wiederkehr der gestorbenen Paliken erinnert an die makedonische Kabirensage, vgl. über diese besonders *Kern, Anax* in *Wendland und Kern, Beitr. z. Gesch. d. griech. Philos. u. Religion* S. 102 ff. Umgekehrt wirkten auch Elemente des Palikenkultes auf den Kabirenkult zurück; so wurden in Theben Prometheus und sein Sohn Aitnaios als die alten Kabiren bezeichnet, welchen die kabirische Demeter ihre Mysterien offenbart hätte, *Paus.* 9, 25, 5; vgl. dieses Lex. Bd. 2 Sp. 2536. Auf diese Weise würde es sich auch erklären, dafs *Varro* die Paliken als nauticos deos bezeichnet, *Interpol. Serv.* a. a. O., wenn nicht etwa ein Versehen des *Interpolators* vorliegt und bei *Varro* von den samothrakischen Kabiren die Rede war.

Eine Verbindung der hephaistischen Genealogie mit dem oben erwähnten Mythos glaubte *Welcker* in zwei Vasenbildern zu erkennen, *Ann. d. Inst.* Tav. d'agg. I. K. = *Alte Denkm.* 3 Taf. 15 f., vgl. auch *Gr. Götterl.* 3 S. 191: die eben entstiegenen Paliken schlagen mit Hämmern (in Wahrheit sind es Hacken) „auf die ihre unmittelbare Mutter Aethalia oder Aetna einschliefsende Mutter Erde" los; als Hephaistos' Söhne sind sie ihm „Hämmerer", „Grobschmiede". Trotz *Wasers* Zustimmung (*Charon, Charun, Charos* S. 91) darf man aber diese Deutung, zumal nach *Roberts* Erklärung dieser Vasenbilder (*Archäol. Märchen* S. 198 ff.), für abgethan halten.

Eine nationale Genealogie dagegen ist uns in der *Hesych*glosse erhalten, s. v. *Παλικοί*. Wie sehr sie auch am Schlusse verstümmelt ist, der Anfang besagt unzweifelhaft: *Ἀδράνῳ δύο γεννῶνται υἱοὶ Παλικοί.* Dieser Adranos, nach welchem Dionysios eine neugegründete Stadt am Fufse des Ätna Adranum (Adernò) benannte (*Diodor.* 14, 37), stand in ganz Sicilien in hohem Ansehn (*Plut. Timol.* 12), wenn auch direkte Zeugnisse für seinen Kult — die Münzen, mit Ausnahme der mamertinischen, sind hier unsicheres Material — nur für Adranum und Halaisa nachweisbar

sind, s. *Ciaceri, Contrib. alla stor. d. culti dell' ant. Sic.* S. 81 ff. Auch Adranos wird man für einen chthonisch-vulkanischen Gott zu halten haben, mag man ihn nun wie *Pais, Stor. d. Sic.* 1 S. 114 mit ardere oder wie *Michaelis* a. a. O. S. 67 mit ater zusammenstellen, während sein Zusammenhang mit dem semitischen אדר (*Lévy* a. a. O. 278) höchst unwahrscheinlich ist. — Identifiziert wurde er, wie aus *Aelian, Nat. an.* 11, 3 und 20 hervorgeht, zuweilen mit Hephaistos, aber auch mit Ares. Sein heiliges Tier ist der auch in Sparta dem Ares heilige Hund (*Paus.* 3, 14, 9) und sein Kultbild zeigte ihn bewaffnet, *Plut.* a. a. O. Man wird darnach wohlthun, *Verg. Aen.* 9, 584 an der handschriftlichen Lesart Martis luco festzuhalten, statt des matris luco der meisten Ausgaben; denn dem Symaithos benachbart ist der Hain des Adranos, vgl. *Ael. Nat. an.* 11, 3.

Indessen darf man nicht mit *Lévy* a. a. O. S. 276 f. annehmen, dafs die griechischen Genealogieen Übersetzungen dieser heimischen wären. Vielmehr ist das Verhältnis das umgekehrte. Die ursprünglich zusammenhanglos neben einander stehenden sicilischen Gottheiten sind erst nach griechischem Vorbilde genealogisch verknüpft worden. [Bloch.]

Palinurus (*Παλίνουρος*), der klassische Steuermann, in demselben Sinne wie Automedon der klassische Wagenlenker, Misenus der klassische Trompeter ist. Diese Geltung beruht ausschliefslich auf der *Aeneis* (wo er zuerst 3, 202; dann 3, 562; 5, 12 ff. auftritt). Frühzeitige typische Geltung der Vergilischen Figur folgt aus dem Umstande, dafs *Martial* den Namen zu einer albernen Zote benutzen kann (*πάλιν οὐρεῖν* 3, 78, 2). In den Vordergrund der Handlung rückt der Dichter den Palinurus in der Schlufspartie des 5. Buches und in den ersten Szenen seiner Nekyia.

Auf der zweiten Fahrt von Sicilien nach Italien soll Aeneas nach Neptuns Versprechen an Venus ungefährdet Cumae erreichen: *unus erit tantum, amissum quem gurgite quaeres* (*vl. quaeret*)*: unum pro multis dabitur caput* (5, 814). Dieses Opfer ist Palinurus, der das führende Schiff steuert (833). Um Mitternacht überwältigt ihn, den allein Wachen, der Schlafgott in Gestalt eines Phorbas (838. 842). Der Dichter schildert meisterhaft die lähmende Wirkung der blofsen Nähe des Gottes und die standhafte Treue, die der Unglückliche mit schon stammelnder Rede (*Serv.* zu 5, 847) der Verführung entgegensetzt. (Auf die Züge der Berufstreue und Mannentreue kam es offenbar *Vergil* besonders an: 848 ff. 6, 351. *Per maria* schwört er, weil er ganz und gar *nauta* ist; vgl. *Serv.* zu 6, 351. 354. 371. *Schol. Dan.* zu 5, 16.) Vergeblich fafst er das Ruder fester und sucht das Auge mit starrem Blick nach den Sternen offen zu halten. Der Gott besprengt ihn mit stygisch-lethaeischem Nafs (Nachahmung bei *Silius* 10, 357) und stürzt ihn ins Meer, mit dem Ruder, das er nicht losläfst (5, 852), wiederum, wie in dem Muster *Vergils Hom.* γ 281, ein Zug der Berufstreue und schwerlich, wie die von *Servius* vertretene Exegese will (zu 5, 858. 6, 349), eine vom Dichter ersonnene *prooeconomia*, um das später erzählte mehrtägige Schwimmen des P. glaubhaft zu machen. Die Flotte fährt ruhig weiter (862). Erst später bei den Felsen der Sirenen (die rein als Lokalbezeichnung hierbei erscheinen und keineswegs in mythologischem Zusammenhang mit der Figur des Palinurus stehen, wie *Klausen* glaubt, *Aen. u. d. Penaten* 1, 492 ff.) merkt Aeneas (wohl durch das Rauschen der dortigen Brandung geweckt) den Verlust und übernimmt selbst die Leitung. Sein Seufzer *nudus in ignota, Palinure, iacebis harena* (871) schliefst in feinersonnener Weise die Episode genau mit derjenigen Vorstellung ab, an welche die Wiederaufnahme des Motivs in der Nekyia anknüpft. Hier tritt P. dem Aeneas unter der *inhumata turba* am Totenflusse entgegen (6, 337—383). Er erzählt seinen Sturz ins Meer, drei Tage hat er sich bei schwerer See (355) schwimmend erhalten, am vierten Morgen erreichte er Italiens Küste. Wie er sich dort ans Felsenufer klammert, erschlagen ihn aus Beutegier die barbarischen Küstenbewohner (Lucaniens). Aeneas soll entweder nach Velia fahren (366; ein Anachronismus, da, wie schon *Hygin* bei *Gellius* 10, 16, 1 ff. bemerkt, Velia erst im 6. Jahrh. gegründet ist; vgl. auch *Serv.* zu 6, 359) und seine noch im Uferwasser liegende Leiche bestatten, oder er soll ihn gleich jetzt mit hinübernehmen über die Styx, was ihm als *inhumatus* (vgl. λ 52; Ψ 74) versagt ist. Die Sibylle, die an Aeneas' Stelle das Wort nimmt, weist das zweite Ansuchen zurück, berührt das erste überhaupt nicht, tröstet aber den Unglücklichen durch die Weissagung, es würden schlimme *prodigia* die (lucanischen) Nachbarstädte zwingen, des Palinurus Gebeine zu suchen, ihm einen Tumulus und Kultus zu stiften, und die Stätte solle ewig seinen Namen tragen. Gemeint ist mit den *prodigia* wohl eine Pest, wie in der Sage von Hesiods Tode Orchomenos zur Abwehr einer Pest die heiligen Gebeine des in Naupaktos ruhenden Dichters einzuholen veranlafst wird: *Aristot. fr.* 565 *Rose*[3] (1886); vgl. *Serv.* zu 6, 378. 379.

Die beiden Stücke der Palinurusepisode lassen erkennen, dafs infolge der Nichtvollendung des ganzen Werkes ursprünglich verschiedene Konzeptionen des Dichters nur unvollkommen mit einander ausgeglichen sind; vgl. zuletzt *Sabbadini, Stud. crit. sulla Eneide* (1889), 77; sowie *il primo disegno dell' Eneide* (1900) und *Kroll, Suppl. d. Jahrb.* 27 (1900) 155 ff. Nach 5 erfolgt das Unglück auf der Fahrt von Sicilien nach Italien: dagegen 6, 338 *Libyco cursu*, was sich mit *Servius*' Auskunft nicht beseitigen läfst: *navigatio non a deverticulo* (in Sicilien), *sed ab intentione accipit nomen.* Statt Neptuns Verheifsung (5, 814) wird 6, 344 in ganz unklar bleibender Weise ein Apolloorakel eingeführt. Von Phorbas-Hypnos weifs der Palinurus der Nekyia nichts (6, 348 ff.). Denn unmöglich ist die im Altertum zur Ausgleichung des Widerspruchs vorgeschlagene Interpunktion: *neque te Phoebi cortina fefellit, dux Anchisiade, nec me. Deus*

aequore mersit (statt: *nec me deus aequore mersit*); vgl. *Serv.* zu 6, 348 mit Polemik gegen solche, die den berechtigten Einwand erhoben, P. habe doch nur von Phorbas wissen können, nichts von einem Gotte, man müfste denn — was *Servius* folgerichtig thut — einen erhöhten Geisteszustand (*divinandi licentia*) des Toten annehmen, allerdings in diesem Falle nicht ganz ohne Berechtigung, da dieselbe Erscheinung in *Vergils* Vorbild Elpenor vorliegt; vgl. λ 67 ff. nebst *Rohde, Rhein. Mus.* 50 (1895), 616. Ferner: die Fahrt in Buch 5 hat gemäfs dem Versprechen Neptuns bei klarstem Wetter stattgefunden: 6, 354 redet von schwerer See, wozu sophistisch *Servius: non quia tempestas fuerit favente Neptuno, sed tumens pelagus fuisse significat.* Neptuns *unus erit* (5, 814) stimmt insofern nicht, als 6, 149 ff. Aeneas auch noch Misenus verliert. Vielleicht darf man nach alledem annehmen, dafs der Dichter P. ursprünglich bei dem Sturme im 1. Buche umkommen liefs (also wirklich *Libyco cursu*), mit dessen Opfern zusammen er 6, 333 eingeführt wird, wobei dann Neptuns *unus* sich wirklich auf Misenus bezogen haben könnte (was auch *Serv.* zu 5, 815 will. Konfusion bei *Macrob.* 5, 7, 9 ff.). In jedem Falle aber scheint die Palinurusepisode im 5. Buche das jüngere Stück und die Partie in der Nekyia nur unvollkommen mit ihr ausgeglichen zu sein. Nach *Thilos* Vermutung zu *Serv.* 5, 840 hätte auch der Verf. der *Danielscholien* das Mafsgebliche oder Ursprüngliche im 6. Buche gesucht: *quem dormientem in undas cecidisse constat, non immersum a Somno.* Die letzten Worte setzt *Thilo* für ein sinnloses *missum.* Der Sinn ist wohl getroffen, doch genügt vielleicht ⟨*non im*⟩*missum.*

Bei der Analyse von *Vergils* Mythopöie ergeben sich folgende 3 Momente. 1) Nachbildung epischer, speziell homerischer Vorbilder, und zwar a) sowohl in der ganzen Konzeption des nahe dem Ziele sterbenden Steuermanns, wie auch b) in der Hineinverwebung einzelner Reminiscenzen und Motive verschiedenster Herkunft. a) Ein Steuermann von der Art des P. begegnete im Menelaosnostos: *Φρόντις Ὀνητορίδης* γ 279 ff. Apolls sanfte Geschosse raffen ihn hinweg, auch bei einem Vorgebirge, bei Sunion. Seine Bestattung verzögert Menelaos' Weiterfahrt. Polygnot in der delphischen Lesche stellte ihn dar auf Menelaos' Schiffe stehend *κοντοὺς δύο ἔχων* (*Paus.* 10, 25, 2). Eine Doublette von ihm ist sein Nachfolger Kanobos, der in Ägypten stirbt und als Eponymos der nach ihm benannten Stadt gilt: *Dion. Per.* 13, nebst den *Schol.* und (*Eust. geogr. gr. min.* 2, 432. 219). Eine zweite Doublette ist Kinados, *νεὼς τῆς Μενελάου καὶ οὗτος κυβερνήτης*, mit einem *μνῆμα*, wiederum bei einem Vorgebirge, bei *Ὄνου γνάθος* am Sinus Laconicus: *Paus.* 3, 22, 10. An diesem Punkte verschmelzen sich der Menelaossteuermann und der Aeneassteuermann geradezu; denn schwerlich ist von diesem Kinados zu trennen der Bericht bei *Dion. Hal. ant. Rom.* 1, 50: *ἀπὸ δὲ Κυθήρων ποιούμενοι τὸν πλοῦν οὐ πρόσω τῆς Πελοποννήσου τῶν ἑταίρων τινὰ τῶν Αἰνείου Κίναιθον ἐπὶ τῶν ἀκρωτηρίων ἑνὸς θάπτουσιν, ὃ νῦν ἀπ' ἐκείνου Κιναίθιον καλεῖται.* Also liegt (trotz der Lokalisierung an der Onugnathos gegenüberliegenden Seite des Sinus Laconicus: *Strab.* 8, 360) eine an jenen Küsten heimische nautische Figur der Lokalsage vor, deren Angliederung an einen der bekannten Sagenkreise variierte. Da *Vergil* die lakonisch-arkadische Partie der Wandersage von Aeneas (vgl. oben unter 'Aineias' Bd. 1 Sp. 168) so gut wie ganz ausschaltete, so stand es ihm frei die Szene mit einer veränderten Hauptfigur nach Italien zu verlegen, wozu ihn eine italische Lokaltradition aufforderte (s. u.), die der Schöpfer eines nationalen Epos natürlich bevorzugte. Anregung, die Figur zu schaffen, konnte zweitens auch die Argonautensage bieten, aus welcher Tiphys zu vergleichen ist, der auch vor Erreichung des Zieles sterben mufs (vgl. z. B. *Ap. Rhod.* 2, 853 ff.). Vielleicht, dafs hier schon eine vorvergilische Mythopöie (auch *Varro Atacinus*?) das Motiv kannte, welches bei *Seneca Med.* 619 ff. durchklingt und das den Tod gerade des Steuermanns erst in seiner Bedeutung verständlich macht. Gerade weil er vermöge seiner Kunst ein *domitor profundi* ist, fordert ihn das Meer (bei *Vergil* Neptun) als Preis des Gelingens der Fahrt. Eine Beziehung zwischen Tiphys und Palinurus scheint auch *Val. Flacc.* 3, 39 empfunden zu haben, wenn er das vergilische Motiv von der Überwältigung durch den Schlaf auf Tiphys überträgt. Vgl. auch *Preller-Plew, Griech. Myth.* 2³, 333.

Wenn aus dem Gesagten schon hervorgeht, wie frei *Vergil* aus seinen Vorbildern wählte, so steigert sich dieser Eindruck noch bei der Zusammenstellung b) der Einzelreminiscenzen. Direkt ist γ 281 in 5, 852 benutzt. Palinurus' Ringen an der Felsenküste 6, 357 f. erinnert an ε 388 ff., die barbarischen Lucanier (6, 359) an die Laistrygonen (κ 121 ff.). Vor allem aber trägt das Bild des P. in der Nekyia (6, 337 ff.) eine Fülle von Zügen der homerischen Elpenorepisode (λ 51 ff.), die ja auch in die Verheifsung eines Heroenmales ausläuft und auch darin ähnlich angelegt ist, dafs die Absicht des Dichters, mit welcher die für die Entwicklung der Handlung bedeutungslose Episode eingeschaltet ist, geheimnisvoll und gleichsam in der Schwebe bleibt. Die Ähnlichkeit ist schon den Alten aufgefallen: *Macrob. sat.* 5, 2, 14 u. 5, 7, 12 ff. Es ist möglich, dafs *Vergils* Absicht in erster Linie darauf ging, seiner Nekyia eine Elpenorszene zu verschaffen.

2) Den festen Einschlag im Gewebe des Dichters bildete eine italische Ortssage (wie bei Gaeta und Misenum), heimisch in der Gegend von Velia (vgl. über die Landschaft *Schleuning, Jahrb. d. Inst.* 4, 169 ff). *Serv.* zu 6, 378: *de historia hoc traxit. Lucanis enim pestilentia laborantibus respondit oraculum manes Palinuri esse placandos. Ob quam rem non longe a Velia ei et lucum et cenotaphium dederunt.* Ganz in der Nähe war ein ähnliches Heroon, das des Odysseusgefährten Drakon (*Strab.* 6, 253). Von einem *mons in Lucania* spricht *Schol. Dan.* zu 3, 202; von einem *λιμήν*

Dion. Hal. ant. 1, 53; *locus* sagt *Mela* 2, 4, 9 (der wie öfter die Aufzählung verwirrt und P. nördlich von Velia ansetzt). Die gramm. Form des noch heute (entsprechend *Vergils aeternum nomen* 6, 381) Palinurō heifsenden Kaps schwankt zwischen Masc. und Neutrum; vgl. aufser den gen. Stellen *Strab.* 6, 252/3; *Dio Cass.* 49, 1; *Vell.* 2, 79; *Plin. Nat. Hist.* 3, 5, 10, 71; *Solin* 2, 13 (p. 35, 2 *Momms.*); vgl. auch *Herodian* 1, 202, 5 L. Diesen Ortsheros mythologisch zu deuten, etwa mit *Klausen* (*Aeneas u. d. Penaten* (1839), 1, 492. 534 ff.) als „velinischen Winddämon" mit allerhand wirrer Symbolik und offnen Unrichtigkeiten, dazu fehlt jeder feste Anhaltspunkt. Die Etymologie lehrt nicht viel. Da das Schwanken von πάλιν und πάλι nichts besagt (*Brugmann, Griech. Gramm.*[3] § 295 Anm. 2. *Kühner-Blafs, Ausf. Gramm d. gr. Spr.* 1, 281), so erhalten wir das Recht, von der Thatsache auszugehen, dafs ein Appellativum paliurus (*spinae genus*, auch *Vergil* selbst bekannt, *Ecl.* 5, 39: *spinis surgit paliurus acutis*) zugleich in einem Ortsnamen der afrikanischen Küste wiederkehrt (Παλίουρος *Strab.* 17, 838), den die alten sogar mit *Vergils* Palinurus in Verbindung brachten (*Lucan.* 9, 42, von *Serv.* zu 1, 601, nicht recht ersichtlich mit welchem Rechte, zitiert). Darnach ist das Etymon beim Appellativum zu suchen und die Deutung „günstiger Wind der Rückkehr" abzuweisen (*Preller-Jordan, Röm. Myth.* 2, 316 und *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1, 628). Vielmehr ist unmittelbar klar die Zusammenstellung mit ἐπίουρος (worüber zu vgl. *Schulze, Quaest. epicae* 17). Der rückwärts blickende, zurückgebogene oder gekrümmte Dorn ist das prius: wie in unserm *Grat (spina)* ist die Vorstellung des Dorns auf die scharfen Bergvorsprünge der Küste übertragen: die ἄκραι sind gleichsam deren Stachel. Thatsächlich findet sich Palinurus, in dieser der italischen entsprechenden Form, noch ein drittes Mal als Namen für eine ἄκρα und zwar auf Samos oder auf samischem Gebiete am Festland südlich von Ephesos (Aslan Punta? vermutungsweise *L. Bürchner*, nach brieflicher Mitteilung; die Handbücher vermengen übrigens z. T. dies Palinurus mit dem italischen): *Liv.* 37, 11, 6. So ist also jedenfalls im Namen Palinurus die Ortsvorstellung das Ursprüngliche, und die Etymologie lehrt nichts über das Wesen des Heros. Nicht ganz abzuweisen scheint dagegen *Klausens* Versuch, aus der Thatsache des asiatischen Palinuros und des kyrenäischen Paliuros eine mythhistorische Kombination abzuleiten, derzufolge wir schliefslich auf einen „minyeischen Windgeist" kämen, der identisch wäre mit demjenigen des lakonischen Kinaithion. Die Übertragung (d. h. wohl nur die des Namens) auf ein lucanisches Analogon wäre den phokäischen Siedlern von Velia zu danken; über deren minyeische Ursprünge zu vgl. *Nic. Damasc.* 53 (*F. H. G.* 3, 387) nebst *Fick, Bezzb. Beitr.* 26 (1901), 123 ff. Als Hauptstütze dieser Kombination müfste indessen *Lucans* Beziehung des afrikanischen Ortsnamens auf den italischen P. gelten; es kann aber sehr wohl sein, dafs es sich dabei um einen blofsen Einfall des Dichters handelt. Nicht zu verwerten für die genannte Kombination ist jedenfalls die spärliche Andeutung, die *Vergil* über die Genealogie seines Palinurus macht, und die als der letzte Bestandteil seiner Mythopöie noch kurz zu besprechen ist.

3) *Vergil* sagt 5, 843 *Iasidē Palinure. Serv.* zu der Stelle: *fili Iasi* (*vl. Iasii*); umgekehrt *Schol. Dan.* zu 3, 202 *Iasii filius* (doch *Iasi* cod. Floriac.). Der Name ist also zunächst unsicher. Dazu kommt, dafs 12, 391 in dem von Apollon geliebten Arzt der Trojaner Iapyx ein zweiter *Iasides* erscheint. Da er aber 420 *longaevus* heifst, so lautet die Antwort wohl negativ, die auf die bei *Macrob. sat.* 5, 15, 12 aufgeworfene Frage zu erteilen ist: *Palinurus Iasides et Iapix Iasides quaero an fratres sint.* Ferner ist es ganz unsicher, ob *Iasides* den Namen des Vaters (nach den *Schol.*) oder den entfernten Stammvater bezeichnet. Wahrscheinlich ist, sowohl bei P. wie bei Iapyx, das zweite; einmal eben darum, weil das Patronymicum ohne nähere Erklärung zwei verschiedenen Personen gegeben wird, sodann, weil dasselbe nur so unter den bestimmten Voraussetzungen, die für *Vergils* Troianersage überhaupt mafsgebend waren (vgl. *Aen.* 3, 167 ff.; 7, 205 ff. nebst den *Schol.* zu diesen Stellen und zu 1, 380), verständlich war und ist. Es handelte sich für *Vergil* gewifs auch hier um jene italisch-troischen Kombinationen, die Dardanos und seinen Bruder oder Halbbruder Iasion oder Iasius aus Italien (Etrurien) nach dem Osten gelangen liefsen (vgl. darüber *Seeliger* i. Art. Iasion Bd. 1 Sp. 60 ff.). Das Nähere ist undurchsichtig und gestattet in keiner Weise *Klausens* mit diesem Materiale angestellte Operationen. Dafs endlich der Schlafgott dem P. gerade *Phorbanti similis* erscheint (5, 843), hilft gleichfalls in keiner Weise weiter. Der Name kann beliebig gewählt sein, beispielsweise wie *Heyne* meint, aus Ξ 490. *Vergil* wird das Buch Ξ um des Ὕπνος willen (230 ff.) ohnehin nachgelesen haben.

Nach alledem darf also folgendes als der wahrscheinliche Sachverhalt gelten:

Ein lucanischer Heros erhielt dadurch, dafs die griechischen Italioten das ihm zugehörige Vorgebirge mit dem auch sonst auf griechischem Boden nachweisbaren Namen Παλί(ν)ουρος belegten, diesen Namen als Eigennamen. *Vergil*, welcher für seine Nekyia eine Elpenorszene wünschte und auch sonst gerne die Aeneaswanderung mit italischen Ortssagen in Verbindung brachte, welcher überdies das altepische Motiv des kurz vor Erreichung seines Zieles dahingerafften Steuermanns nicht fehlen lassen wollte, setzte diesen Palinurus an Stelle der bei andern in die Aeneassage verschmolzenen lakonischen Gestalt des Kinados-Kinaithon. Ob er Vorgänger hierbei hatte, insbesondere auch für die von ihm mit *Iasides* angedeutete Einbeziehung dieses Palinurus in die italisch-troischen Genealogieen, scheint nicht mehr ermittelt werden zu können. [O. Immisch.]

Palioxis s. Proioxis.

Palla (Πάλλα), eine Amazone, nach welcher die gleichnamige Stadt am Pontos benannt sein soll, *Arrian* bei *Eust.* ad *Dionys. Per.* 828 p. 260; *Steph. Byz.* s. v. Θιβαίς. [Höfer.]

Palladion (*Παλλάδιον*, Palladium), altertümliches Bild der Göttin Pallas Athene auf der Burg von Ilion, an dessen Besitz die Erhaltung der Stadt geknüpft war.

Die troische Sage.

1. Die Sage in den ältesten epischen Gedichten.

A. *Ilias* und *Odyssee* kennen die Sage noch nicht; in der *Ilias* 6, 86—98. 269—280. 286—311 begiebt sich Hektor auf Anraten des Helenos aus der Schlacht zu seiner Mutter, damit diese mit den Greisinnen in den Tempel der Athene, der auf der Akropolis liegt, gehe, ihr ein herrliches Gewand (*πέπλος*) in den Schofs lege und ein Opfer von zwölf Kühen gelobe, wenn sie den siegreich vordringenden Diomedes von Troja fernhalte. Hekabe befolgt Hektors Gebot; Theano, die Gattin Antenors, die Priesterin der Athene, öffnet den Tempel, legt das Prachtgewand der Göttin in den Schofs (*θῆκεν Ἀθηναίης ἐπὶ γούνασιν ἠυκόμοιο* v. 303) und spricht für die anwesenden Frauen das Gebet zu der stadtschirmenden Göttin (*πότνι' Ἀθηναίη, ῥυσίπτολι, δῖα θεάων* v. 305). Der Abschnitt schliefst mit dem Vers: *ὣς ἔφατ' εὐχομένη, ἀνένευε δὲ Παλλὰς Ἀθήνη.* Die Göttin „winkte ab".*) Aus dem Wortlaute der Verse 92. 273. 303 geht hervor, dafs der Dichter das Bild der Göttin als ein sitzendes aufgefafst hat; ihr Tempel auf der Akropolis Ilions entspricht etwa dem Tempel der Athena Polias auf der Akropolis Athens. Vgl. Bd. 1, Sp. 687 ff.

B. Der älteste Gewährsmann der Sage ist *Arktinos*, der nach *Dionys. Hal.* 1, 69 (vgl. *Kinkel, Ep. Gr. Fr.* S. 50, 1 unter den Fragmenten der *Iliu Persis*) erzählt hatte, Dardanos habe von Zeus ein Palladion (*παλλάδιον ἕν*) empfangen, und dieses (echte) Palladion sei in Ilion geblieben bis zur Einnahme der Stadt (*τέως ἡ πόλις ἡλίσκετο*), im innersten Gemache des Athenatempels verborgen gehalten; aber eine Nachbildung, die sich in nichts vom echten Bilde unterschied, habe offen (im Tempel) gestanden, um die Anschläge der Feinde zu vereiteln, und diese Nachbildung hätten die Achäer listig entführt (*ἐπιβουλεύσαντας λαβεῖν*).**) Demnach nannte *Arktinos* das Palladion ein Geschenk des Zeus an Dardanos, er kannte die Bedeutung des Bildes für die Existenz der Stadt, er unterschied zwischen einem echten und unechten Palladion, er liefs das unechte zuerst in die Hände der Achäer kommen, also kannte er auch die Sage vom Raube des Bildes. Wohin kam aber bei ihm das echte Palladion? *Proklos* in der Inhaltsübersicht der *Ἰλίου Πέρσις* des *Arktinos* sagt: *Κασσάνδραν δὲ Αἴας ὁ Ἰλέως πρὸς βίαν ἀποσπῶν συνεφέλκεται τὸ τῆς Ἀθηνᾶς ξόανον* (vgl. *Kinkel, Ep. Gr. Fr.* S. 49 f. *Wagner, Apollod. Bibl.* S. 244. 213; Bd. 1 Sp. 135 Z. 38 ff. und Bd. 2 Sp. 977 Z. 3 ff.). Hier entsteht die Frage, was man unter dem *ξόανον Ἀθηνᾶς* zu verstehen habe. Ist dieses ein Kultusbild der Göttin, verschieden vom Palladion, oder ist es das im Adyton des Tempels verborgen gehaltene Palladion selbst? *Chavannes, de Palladii raptu* S. 27 nimmt letzteres an. Dann würden bei *Arktinos* beide Palladien, vor der Eroberung das unechte und später während der Eroberung (*τέως ἡ πόλις ἡλίσκετο*) das echte in die Hände der Achäer gefallen sein, im Widerspruch mit der obigen Angabe bei *Dionys*, der nur das unechte in die Hände der Achäer fallen läfst. Indessen ist in diesem Punkte *Proklos* wohl zuverlässiger, als *Dionys*, der ein Anhänger der Ansicht ist, Äneas habe das echte Palladion nach Italien gebracht. Dafür, dafs schon bei *Arktinos* Äneas das echte Palladion gerettet habe, besitzen wir kein Zeugnis, vielmehr verliefs nach *Proklos* a. a. O. der Held mit den Seinen die Stadt gleich nach dem wunderbaren Erscheinen der Schlangen und nach dem Tode des Laokoon noch vor der Eroberung. Davon ist nichts gesagt, dafs er das echte Palladion damals mitgenommen habe.*) Denn die Stelle bei *Dionys. Hal.* 1, 69: *ἁλισκομένης δὲ τῆς κάτω πόλεως τὸν Αἰνείαν καρτερὸν τῆς ἄκρας γενόμενον ἄραντα ἐκ τῶν ἀδύτων τά τε ἱερὰ τῶν μεγάλων θεῶν καὶ ὅπερ ἔτι περιῆν Παλλάδιον* (*θάτερον γὰρ Ὀδυσσέα καὶ Διομήδην νυκτός φασιν εἰς Ἴλιον ἀφικομένους λαβεῖν*) *οἴχεσθαί τε κομίσαντα τὸν Αἰνείαν ἐκ τῆς πόλεως καὶ ἐλθεῖν ἄγοντα εἰς Ἰταλίαν* geht nicht auf *Arktinos*, sondern auf die c. 68 angeführten Gewährsmänner *Kallistratos* und *Satyros* zurück. Worin bestand nun bei *Arktinos* der Frevel des lokrischen Aias? Zunächst sei bemerkt, dafs in *Proklos'* Inhaltsangabe der *Ἰλίου Πέρσις* die Aufeinanderfolge der Abenteuer in Unordnung geraten ist. Die Satzfolge, die *Kinkel* a. a. O. S. 49 giebt, rührt von *Lehrs* her, vgl. a. a. O. S. 50 Anm. 2 und *Litter. Centralbl.* 1874 S. 668. Ich richte mich im folgenden nach der Satzfolge, die *Wagner, Apollodori Bibl.* S. 243 Anm. z. 18 hergestellt hat. Der Frevel des lokrischen Aias fällt in die Nacht, in der Troja erobert wird. Neoptolemos tötet den Priamos am Altar des Zeus Herkeios, Menelaos findet die Helena und, nachdem er den Deiphobos gemordet, führt er sie zu den Schiffen. Der lokrische Aias, der die Kassandra mit Gewalt fortreifst, schleppt zugleich mit ihr das Schnitzbild der Athena hinweg**), das die Jungfrau umklammert hält. Odysseus tötet den Astyanax und Neoptolemos empfängt

*) Zur Stelle vgl. *Anhang z. Homers Ilias* von *Ameis-Hentze* 2. Heft.[2] 125 f. 156.

**) *v. Dobschütz, Christusbilder*, Belege zu Kap. 1 S. 7. 2a zieht die Echtheit dieser Überlieferung in Zweifel [vgl. *Archiv f. d. Ausg. der älteren christl. Schriftst. v. O. von Gebhardt u. A. Harnack.* 3. Bd. 1899].

*) *Preuner, Hestia-Vesta* S. 423 A. 5 sagt zwar: „dies erzählte *Arktinos* ohne Zweifel", aber S. 423 sagt derselbe: „die Annahme, dafs schon *Arktinos* das erzahlt habe, ist bereits von *Niebuhr* widerlegt worden" und dazu A. 1: *Niebuhr, r. G.* I[3] S. 199 f. Vgl. *Lobeck, Aglaophamus* p. 102 ff.

**) Dafs es sich hierbei nicht nur um ein Umreifsen, sondern um ein Mitfortschleppen des Gotterbildes gehandelt hat, geht daraus hervor, dafs auf dem Bilde des *Polygnotos* in der Lesche zu Delphi bei dem Gericht der Fürsten über Aias Kassandra anwesend dargestellt war, sitzend, das Bild der Göttin im Schofse: *Paus.* 10, 26, 3; Bd. 2 Sp. 980 Z. 1 ff.

die Andromache als Gefangene; Demophon und Akamas finden ihre Mutter Aithra. Darauf wird die (ausgeplünderte) Stadt angezündet und*) Polyxena auf dem Grabe Achills geopfert. Die über den Frevel des lokrischen Aias erzürnten Hellenen beschliefsen ihn zu steinigen. Der Bedrohte rettet sich durch die Flucht zum Altar der Athena. Darauf treten die Sieger die Heimfahrt an, aber die Göttin sinnt ihnen Verderben. — Die Gründe, die *Wagner* zu dieser Umstellung veranlafst haben, sind von ihm auseinandergesetzt *Rhein. Mus.* 46, 406 f., und von selbst leuchtet ein, dafs das Gericht über den Frevler unmittelbar vor der Heimfahrt sehr gut begründet wird durch die *fragmenta Sabbaitica* (*Apoll. Epit.* 5, 25): *ὡς δὲ ἔμελλον ἀποπλεῖν πορθήσαντες Τροίαν ὑπὸ Κάλχαντος κατείχοντο μηνίειν Ἀθηνᾶν αὐτοῖς λέγοντος διὰ τὴν Αἴαντος ἀσέβειαν καὶ τὸν μὲν Αἴαντα κτείνειν ἔμελλον, φεύγοντα δὲ ἐπὶ βωμὸν εἴασαν.* Dasselbe giebt in kürzerer Fassung die *Epitome Vaticana.* Der Frevel des lokrischen Aias bestand darin, dafs er in das Adyton der Göttin eingedrungen war, das ein Mann überhaupt nicht betreten durfte, dafs er die Jungfrau, die das Bild der Göttin umschlungen hielt, mit Gewalt wegrifs und dabei das heilige Bild von seiner Stelle gerissen und fortgeschleppt hatte, das nur heiligen Frauen, wie Kassandra und Theano, zu berühren gestattet war, dafs er ferner diesen Frevel an der den Achäern wohlwollenden Göttin verübt hatte (vgl. auch Bd. 1 Sp. 136 Z. 9 ff.). Ich vermute, dafs schon bei *Arktinos* Aias seinen Zweck nicht erreicht hat, die Jungfrau mit Gewalt in sein Zelt zu bringen, sondern dafs ihm Agamemnon entgegengetreten ist und Kassandra in seinen Schutz genommen hat. Dies geht auch aus der Darstellung hervor, die *Philostratus Heroic.* 706 von dem Vorgang giebt. Das mit Kassandra ins Griechenlager gekommene Götterbild war das echte Palladion. Insofern hatte sich der Götterspruch erfüllt. Aus dem Verhalten des Götterbildes im Lager (vgl. *Verg. Aen.* 2, 171—176) ersah Kalchas, dafs die Göttin dem Frevler und dem Heere zürne; daher veranlafst er das Gericht. Aias entzieht sich der drohenden Steinigung, indem er sich zum Altar derselben Göttin flüchtet, gegen die er gefrevelt hatte. Das Heer konnte sich nicht derselben Sünde schuldig machen, deren sich Aias schuldig gemacht hatte, und verzieh, wohl wieder auf Anraten des Kalchas, dem Schutzflehenden. Aber die Göttin selbst war mit diesem Ausgang nicht zufrieden.

C. Eine von *Arktinos* und der übrigen Überlieferung abweichende Sage geht möglicherweise auf die *Kyprien* zurück. Auf einem attischen rotfig. Vasenbild (vgl. *Archäol. Anz.* 11, 1896, S. 36 ff.) ist Athena dargestellt mit drohend aufgerichteter Schlange; sie scheint durch ein Wunderzeichen des auf der Erde stehenden Palladions Paris vor der Entführung der Helena zu warnen, während eine Göttin (*Παρ(ήγ)ορος*) ihn zur That ermuntert. So erklärt *Robert* a. a. O. S. 38 Anm. die Scene. Diese könnte der Maler sehr wohl aus den *Kyprien* genommen haben, vgl. *Kinkel, Ep. Gr. Fr.* S. 17. Nun fügt sich hieran sehr gut eine bisher unverständliche Angabe in *Antisthenes Odysseus* 3 (p. 170 der *Ausg.* des *Antiphon* von *Blafs*). In dieser Schulrede, deren Echtheit *Blafs, Die ath. Beredsamkeit* 2, 311 ff. in Schutz nimmt, spricht Odysseus beim Waffenstreit zu seinem Gegner Aias: *σὺ γὰρ οὐδὲν οἶσθα, ὅστις τὸν ἄνδρα τὸν ἀνασώσαντα τὸ ἄγαλμα τῆς θεοῦ, ἀλλ' οὐ τὸν ὑφελόμενον παρ' ἡμῶν Ἀλέξανδρον ἀποκαλεῖς ἱερόσυλον.* Odysseus, auf eine spöttische Bemerkung des Aias (c. 3 p. 167 *Blafs*) antwortend, sagt: „nicht ich bin Räuber des Götterbildes, ich habe vielmehr die Göttin wieder zu uns zurückgebracht, die Paris uns geraubt hatte." Das hat zur Voraussetzung, dafs Paris, als er Helena mit ihren Schätzen aus Sparta entführte, auch das heilige Bild der Pallas mitnahm, das im Palast des Menelaos oder in dem diesem Palast benachbarten Tempel der Göttin stand, und nach Troja brachte, wo es im Heiligtum der Burggöttin aufgestellt wurde. Ist dies richtig, so wird auch eine Sagenwendung verständlich, die sich bei dem *Kyklographen Dionysius* (um 100 v. Chr.) fand, das Palladion sei aus den Knochen des Pelops hergestellt gewesen; vgl. *Clemens Alexandr. Protrept.* 4, 47 und *Apollod. Epitom.* 5, 10 *Wagn.*: *ὁ Ἕλενος λέγει, πῶς ἂν αἱρεθείη ἡ Ἴλιος, πρῶτον μὲν εἰ τὰ Πέλοπος ὀστᾶ κομισθείη παρ' αὐτούς κτλ.*

D. In anderer Weise war die Sage von *Lesches* in der *Kleinen Ilias* ausgeführt. Dort war erzählt, wie der von Odysseus gefangene Seher Helenos gezwungen die Bedingungen für Ilions Eroberung verkündigt. Zu diesen Bedingungen gehörte auch (vgl. *Apoll. epit.* 5, 10 S. 206 *Wagner*) der Raub des Palladions. Die Erzählung dieses Raubes folgte nach *Proklos* (vgl. *Kinkel* a. a. O. S. 37, *Apollod. Bibl. ed. Wagner* S. 243) auf die *πτωχεία* des Odysseus. *Ὀδυσσεύς τε αἰκισάμενος ἑαυτὸν κατάσκοπος εἰς Ἴλιον παραγίνεται καὶ ἀναγνωρισθεὶς ὑφ' Ἑλένης περὶ τῆς ἁλώσεως τῆς πόλεως συντίθεται, κτείνας τέ τινας τῶν Τρώων ἐπὶ τὰς ναῦς ἀφικνεῖται· καὶ μετὰ ταῦτα σὺν Διομήδει τὸ παλλάδιον ἐκκομίζει ἐκ τῆς Ἰλίου.* Diese dürftige Angabe gewinnt mehr Inhalt, wenn man hinzunimmt einzelne Züge aus der Erzählung *Konons* c. 34 (vgl. *Myth. Gr.* ed. *Westermann* 138 f. und die Ausg. von *U. Höfer, Greifsw.* 1890), ferner *Vergil. Aen.* 2, 162 ff. und *Servius* zu 2, 166 (vgl. auch *Silius Ital. Pun.* 13, 41 ff.), sodann die Erklärungen der Grammatiker und Parömiographen zu dem sprichwörtlichen Ausdruck *Διομήδειος ἀνάγκη*, der uns zuerst überliefert ist von *Aristophanes Ekkles.* 1029 und von *Plato Rep.* 6, 493 D (vgl. insbesondere *Zenobius* 3, 8 und *Hesychius* unter *Διομήδειος ἀνάγκη*, letzteres auch bei *Kinkel* a. a. O. S. 43. 9), ferner die Darstellung der *Tabula Iliaca*, die, wie inschriftlich bezeugt

*) Wahrscheinlich schlofs bei *Arktinos* die Beschreibung der Schreckensnacht mit der Anzündung der ausgeplünderten Stadt; die Opferung der Polyxena findet am folgenden Tage, das Gericht über den lokrischen Aias in der Folgezeit kurz vor der beabsichtigten Abfahrt der Achäer statt.

ist, auf *Lesches* zurückgeht. Darnach hat bei *Lesches*, wie *Chavannes* annimmt, die Sage etwa folgendermaſsen gelautet: Von Odysseus, der als Bettler die Stadt ausgespäht hatte, wird Diomedes bis zum Tempel der Burg geleitet, und zwar steigen die beiden Helden durch einen unterirdischen Gang zur Burg empor und hauen die Wächter nieder; aber während Odysseus durch ein (uns unbekanntes) Hindernis zurückgehalten wird, dringt Diomedes zuerst in den Tempel ein und entführt das Palladion. Die beiden Helden gelangen auf demselben Wege, den sie gekommen sind, wieder aus der Stadt hinaus. Da Odysseus aber sieht, daſs sein Gefährte den Ruhm des Wagnisses auf diese Weise allein davon trägt, ergreift ihn Eifersucht und Zorn; er gerät mit Diomedes in einen Wortwechsel. Als bei diesem Diomedes auf die Frage des anderen die ausweichende Antwort giebt, er habe nicht das echte, von Helenos bezeichnete Palladion mitgenommen, sondern statt dessen ein anderes, bewegen sich in diesem Augenblick die Augen und die Lanze des Götterbildes. Daran erkennt Odysseus, Diomedes sei im Besitz des echten Bildes, und zückt gegen ihn hinterrücks das Schwert. Aber Diomedes, der im Mondlicht der hellen Nacht das Blitzen des Schwertes gewahrt hat, wendet sich im entscheidenden Augenblick nach Odysseus um, ergreift ihn, bindet ihm die Hände und treibt ihn unter Schlägen mit der flachen Klinge vor sich her ins Lager. Vgl. *Chavannes* S. 42—51. Darnach würde in der *„Kleinen Ilias"* Diomedes den Ruhm der That behalten, er bleibt im Besitz des Palladions, das er später bei seiner Rückkehr nach Argos bringt. — Falls diese Rekonstruktion des Inhaltes der *Kleinen Ilias* richtig ist, ergiebt sich aus ihr, daſs dieses Gedicht im Gegensatz zur Odyssee eine starke Vorliebe für Diomedes und eine bemerkenswerte Miſsgunst gegen Odysseus zeigte. Die Belegstellen sind zusammengestellt bei *Chavannes* a. a. O.; unter Odysseus Bd. 3 Sp. 622 Z. 46—Sp. 623 Z. 4 und unter Diomedes Bd. 1 Sp. 1024 Z. 2 ff. — Zweifel an der Richtigkeit der von *Chavannes* gegebenen Rekonstruktion erregt mir hinsichtlich der Streitscene zwischen Diomedes und Odysseus der Umstand, daſs in der *„Kleinen Ilias"* Odysseus bei dem Bau des hölzernen Rosses und bei dessen Bemannung eine bedeutende und ehrenvolle Rolle gespielt hat, wenn wenigstens *Apollodors Epitome* 5, 14 ff. *W.* als Inhaltsangabe dieses Gedichtes angesehen werden kann. Vgl. unten Sp. 1309 Z. 9 ff.

2. Die Sage in der dramatischen Poesie.

A. *Sophokles* ist in den *Λάκαιναι* der *Kleinen Ilias* des *Lesches* gefolgt, wahrte aber in einzelnen Zügen seine dichterische Freiheit. *Chavannes* hat S. 51 ff. den Inhalt der Tragödie festzustellen gesucht im Anschluſs an *Welcker, Die griech. Tragödie* 1, 146 ff. (vgl. *Nauck, Tr. Gr. Fr.*[2] 210 f) mit Hinzuziehung der Darstellungen der beiden Amphoren 3231 u. 3235 des Museums zu Neapel (*Annali* 1858 t. M.; *Mon. d. Inst.* 2, 36, *Overbeck* 24, 19) und eines Wandgemäldes zu Pompeji (*Steinbüchel, Groſser antiqu. Atlas* t. 8 D no. 2 und *Overbeck-Mau, Pompeji* S. 103). In diesem Stücke erweist sich Helena — den Chor bilden ihre lakonischen Dienerinnen — den nachts durch einen unterirdischen Gang eingedrungenen Helden freundlich gesinnt, aber nicht sie, sondern Theano hat wohl dem Diomedes, sei es freiwillig — etwa nach Verabredung mit Helena — oder gezwungen, den Tempel aufgeschlossen, während Odysseus vor dem Tempel (oder vor der Mauer des *σηκός*) auf der Lauer stand; Diomedes dringt daher ohne jenen in den Tempel ein und bringt das Palladion heraus. — Über den Besitz des Bildes entsteht zwischen beiden Streit. Diomedes erklärt es für sein Eigentum, Odysseus macht auf dasselbe Anspruch unter Anführung seiner Verdienste um das Gelingen des Unternehmens. Schlieſslich bringen sie ihren Streit vor Helena, die zwischen ihnen, wohl durch die Gefahr der ganzen Situation unterstützt, vermittelt. Odysseus erhält das Palladion, aber unter der Bedingung, daſs er es im Lager der Achäer dem Demophon übergebe (etwa bis zur Entscheidung des Streites durch die Fürsten); vgl. *Clemens Alex. Protr.* 4, 47 *τὸ Παλλάδιον, ὃ Διομήδης καὶ Ὀδυσσεὺς ἱστοροῦνται μὲν ὑφελέσθαι ὑπὸ Ἰλίου, παρακαταθέσθαι δὲ Δημοφῶντι*. Der Chor der lakonischen Dienerinnen feiert den gelungenen Raub und die Aussicht auf die baldige Heimkehr, die sich ihnen damit eröffnet. Da erscheint Kassandra, aus dem Schlaf aufgeschreckt, eilt zum Grabe Hektors (?) und weissagt, da sie weiſs, daſs Troja des Palladions beraubt ist, den bevorstehenden Untergang der Stadt. Demnach lieſs *Sophokles* den Raub geschehen ohne Blutvergieſsen; er verlegte den Streit der Helden auf die Burg Trojas und gab dem Stück im Anschluſs an die attische Sage einen patriotischen Ausgang.

B. *Euripides* im *Rhesos* — zur Frage der Echtheit des Stückes vgl. *Christ, Gesch. der gr. Litt.*[3] 269, *K. O. Müller, Gesch. der gr. L.* I[4], 622 f. Anm. — läſst v. 501 ff. Hektor von Odysseus sagen: *ὃς εἰς Ἀθάνας σηκὸν ἔννυχος μολὼν | κλέψας ἄγαλμα ναῦς ἐπ' Ἀργείων φέρει· ἤδη**) *δ' ἀγύρτης πτωχικὴν ἔχων στολὴν | εἰσῆλθε πύργους, πολλὰ δ' Ἀργείοις κακὰ | ἠρᾶτο πεμφθεὶς Ἴλιον κατάσκοπος· κτανὼν δὲ φρουροὺς καὶ παραστάτας πυλῶν | ἐξῆλθεν· ἀεὶ δ' ἐν λόχοις εὑρίσκεται | Θυμβραῖον ἀμφὶ βωμὸν ἄστεος πέλας | θάσσων*. Die Stelle ist merkwürdig insofern, als der Dichter den Palladionraub vor die *πτωχεία* stellt und beide Abenteuer dem **Odysseus allein** zuschreibt, eine Sagenwendung, die auch durch andere Berichte bestätigt wird. Das Zeugnis ist verhältnismäſsig alt, selbst wenn das Stück nicht von *Euripides* herrühren sollte. Mit dieser Stelle steht in engerem Zusammenhang *Hekabe* v. 239—250. Dort fragt Hekabe den Odysseus, ob er noch wisse, wie er als Späher

*) Die gewöhnliche Reihenfolge der Vorgänge bleibt gewahrt, wenn man *ἤδη δὲ . . . εἰσῆλθε* übersetzt: und schon vorher war er gekommen; vgl. *Kühner, Ausf. Gr. d. Gr. Spr.* 2[2], § 499 S. 675.

in Bettlerkleidung nach Ilion gekommen sei. Das Blut tropfte von seinem Antlitz in seinen Bart, — denn er stellte sich als übel mifshandelt von den Argivern dar, denen er flüchte; — Helena erkannte ihn und teilte dies der Hekabe allein mit. In dieser Gefahr habe er ihre, der Königin, Kniee umfafst, und durch seine Bitten bestimmt habe sie ihn gerettet und aus der Stadt entsendet. Nach dem Scholion zur Stelle (ed. *E. Schwartz* 1887 I, 31) begab sich Odysseus um des Palladions willen nach Ilion, also um die Verhältnisse, die dem Raube des Bildes günstig seien, auszukundschaften. Die Scene entspricht demnach der *πτωχεία* der *Kleinen Ilias*; neu und vielleicht eine Erfindung des Dichters ist das Verhalten der Helena (abweichend von der *Kleinen Ilias*) und der Edelmut der Hekabe. Auf dieses Abenteuer des Odysseus mit der Hekabe hat später *Menander* im *Δὶς ἐξαπατῶν* offenbar nach *Euripides* (oder nach dessen Quelle) angespielt; denn in *Plautus' Bacchides* (aufgef. 189 oder 187 v. Chr.), die dieser Vorlage nachgedichtet sind, vergleicht sich der 'geniale Schalk' Chrysalus mit dem auf seinem Spähergange in die gröfste Gefahr geratenen Ulixes; vgl. besonders 962 ff.: *Ulixem ut praedicant | cognitum ab Helena esse proditum Hecubae. sed ut olim ille se | blanditiis exemit et persuasit se ut amitteret, | item ego dolis me illo extuli e periclo.* — Ferner kann *Euripides* in der *Taurischen Iphigenie* den Palladionmythus vor Augen gehabt haben, wenn er Iphigeneia dem Thoas gegenüber behaupten läfst, wegen der Blutschuld der beiden in den Tempel geführten Fremdlinge habe sich das Götterbild abgewendet (*βρέτας τὸ τῆς θεοῦ πάλιν ἕδρας ἀπεστράφη* v. 1165) und die Augen geschlossen (*ὄψιν δ' ὀμμάτων ξυνήρμοσεν* v. 1167). Ähnlich berichtet *Ovid*, *Metam.* 4, 798 ff., Minerva habe ihre keuschen Augen mit der Ägis bedeckt und sich abgewendet, als Neptun in ihrem Tempel die jungfräuliche Medusa überwältigte.

C. *Aristophanes* hat in den uns erhaltenen Stücken an zwei Stellen die Sage in solcher Weise berührt, dafs es offenkundig ist, sein Publikum kannte sie so genau, dafs es bei der Andeutung den Witz des Dichters verstand. 1. In den *Wespen* (aufgeführt 422) v. 350 f. fragt der Chor den von seinem Sohn eingesperrten Philokles, der gern mit zur Gerichtssitzung gehen möchte: *ἔστιν ὀπὴ δῆθ' ἥντιν' ἂν ἔνδοθεν οἷός τ' εἴης διαλέξαι, εἶτ' ἐκδῦναι ῥάκεσιν κρυφθεὶς ὥσπερ πολυμήτις Ὀδυσσεύς*; 'giebt's ein Loch, durch das du von drinnen durchschlüpfen könntest und dann herauskriechen, wie der im Lumpengewand verborgene, listenreiche Odysseus?' Hier ist auf eine Wendung der Sage angespielt, in der die *πτωχεία* verbunden war mit dem Eindringen des Odysseus durch einen unterirdischen (offenbar niedrigen) Gang, etwa eine Schleuse, ein Zug, der sonst zum Raub des Palladions gehört; vgl. oben Sp. 1305 Z. 6; der Scholiast zu 351 sagt *ὅτε διὰ τὸ Παλλάδιον Τροίαν εἰσῆλθον οἱ περὶ τὸν Ὀδυσσέα*, *Scholia Aristoph.* ed. *Rutherford* II, 402. Mit dem Ausdruck *οἱ περὶ τὸν Ὀδυσσέα* kann ebenso gut Odysseus allein, wie O. und Diomedes bezeichnet werden. Es ist nicht wahrscheinlich, dafs hier eine Vermengung der Spionage und des Palladionraubes vorliegt (vgl. Bd. 3, Sp. 623 Z. 37 ff.), sondern wir haben es mit einer neuen Auffassung des Vorganges zu thun, die zur Zeit des Dichters dem Publikum geläufig sein mufste. Dies wird dadurch bestätigt, dafs dieselbe Fassung in von einander unabhängigen Darstellungen der Sage wieder vorkommt: vgl. *Antisthenes, Aias* 6, *Odyss.* 3. 7. *Apollod. Epit.* 5, 13 p. 207 *Wagn.* Auch die Stelle in *Plautus Pseudolus* (aufgeführt 191) v. 1063 f., wo der Greis Simo über den durchtriebenen Hallunken Pseudolus sagt: '*Viso, quid rerum meus Ulixes egerit, Iamne habeat signum ex arce Ballionia*' — bewegt sich in der Anschauung, dafs Ulixes allein das Palladion von der Burg Ilions geholt habe. Der *Pseudolus* scheint aber auf ein Stück des *Menander* zurückzugehen, das kurz nach 310 gedichtet ist; vgl. *Schanz, Gesch. d. r. Litt.* 1, 52 f. — 2. In den *Ekklesiazusen* (aufgeführt 392 oder 389) fragt der Jüngling die erste alte Vettel, die ihn mit sich nehmen will, v. 1028 *τί δῆτα χρὴ δρᾶν*; sie antwortet: *δεῦρ' ἀκολουθεῖν ὡς ἐμέ.* Darauf der Jüngling (1029): *καὶ ταῦτ' ἀνάγκη μοὐστί*; jene antwortet: *Διομηδεία γε.* Nun giebt zwar der Scholiast (*ed. Rutherford* II, 555) zur Stelle eine zureichende Erklärung, nach welcher dem jungen Mann ein schreckliches Los bevorstehen würde: (*ὅτι*) *Διομήδης ὁ Θρᾷξ πόρνας ἔχων θυγατέρας τοὺς παριόντας ξένους ἐβιάζετο αὐταῖς συνεῖναι, ἕως οὗ κόρον σχῶσι καὶ ἀναλωθῶσιν οἱ ἄνδρες . . ἃς καὶ ὁ μῦθος ἵππους ἀνθρωποφάγους εἶπεν*· diese Erklärung geht nach *Hesychius* unter *Διομήδειος ἀνάγκη* auf den Peripatetiker *Klearchos* aus *Soloi* (300 v. Chr.) zurück; also etwa: „ist dies zu thun (nämlich: dir zu folgen) für mich Notwendigkeit? Die Alte: ja, eine Diomedeische! d. h. eine, wie sie der Thraker Diomedes auf die Fremdlinge ausübte." Vgl. Bd. 1, Sp. 1022 u. 1023. Würde diese Erklärung richtig sein, so ginge die *Aristophanes*stelle unseren Mythos nichts an. Aber schon die Tendenz der Erklärung verrät ihren späten Ursprung. Die andere Erklärung, die das Sprichwort mit der „*Kleinen Ilias*" des *Lesches* zusammenbrachte, ist die ältere und auch für die *Aristophanes*stelle geltende. Diese Erklärung hat wieder zwei Varianten, die eine vertritt *Konon* c. 34, die andere *Hesychius*, *Suidas*, *Eustathios* zu *Ilias* 10, 531, *Apostolios*, *Arsenios*. Nach *Konon* übt Odysseus während des Rückweges ins Lager an Diomedes den Zwang aus, nach den übrigen Erklärern Diomedes an Odysseus. Die Stelle bei *Konon* lautet: *καὶ αὐτοῦ μέλλοντος πληγὴν ἐμβαλεῖν (ἦν γὰρ σελήνη), ὁρᾷ Διομήδης τὴν αὐγὴν τοῦ ξίφους, Ὀδυσσεὺς δ' ἀναιρεῖν μὲν ἀπέσχετο ἀντισπασαμένου κἀκείνου ξίφος, δειλίαν δ' ὀνειδίσας πλατεῖ τῷ ξίφει οὐκ ἐθέλοντα προϊέναι τύπτων τὰ νῶτα ἤλαυνεν· ἐξ οὗ παροιμία ἡ Διομήδειος ἀνάγκη ἐπὶ παντὸς ἀκουσίου λεγομένη.* Wenn ich die Notiz des *Hesychios* richtig verstehe, so hat *Lesches* in der *Kleinen Ilias* das Sprichwort *Διομή-*

δειος ἀνάγκη zuerst und ausdrücklich auf den von ihm erzählten Vorgang angewendet und zwar in dem Sinne „des an Diomedes ausgeübten Zwanges." Überträgt man dies auf die *Aristophanes*stelle, so vergleicht sich die alte Vettel mit Odysseus, den Jüngling mit Diomedes, der mit Odysseus zu gehen gezwungen war, in einer ähnlich schimpflichen Weise, wie der Jüngling mit ihr. Die Erzählung ***Konons*** giebt in diesem Punkte nach meiner Ansicht die Fassung der *Kleinen Ilias* richtig wieder. Denn dieses Epos verherrlichte die unerschöpfliche Erfindsamkeit und unermüdliche Thatkraft dieses Helden. Es ist daher unmöglich, dafs er in ihm eine so erbärmliche Rolle gespielt habe, wie sie ihm zugefallen sein würde, wenn die Erklärung der Parömiographen den wirklichen Vorgang bei *Lesches* wiedergäbe. Vielmehr scheint es, Diomedes hat sich nach der Erzählung der *Kleinen Ilias* an Odysseus zweimal schwer vergangen. Er hat erstens diesen beim Übersteigen der Mauer des Tempelbezirks*) schnöde zurückgelassen (*Konon* 34: *ἀναβαίνει ἐπὶ τοῦ τείχους Διομήδης ἐπιβὰς ἐπὶ τῶν ὤμων Ὀδυσσέως· ὁ δὲ οὐκ ἀνελκύσας Ὀδυσσέα καίτοι τὰς χεῖρας ὀρέγοντα ἧει ἐπὶ τὸ Παλλάδιον καὶ ἀφελόμενος αὐτὸ πρὸς Ὀδυσσέα ἔχων ὑπέστρεφε*) und das Palladion aus dem Tempel geraubt, die Vorbereitungen benutzend, die Odysseus vorher während seines Spähergänges mit Hilfe der Helena und vielleicht der Theano getroffen hatte (vgl. *Schol.* zu *Il.* 6, 311, *Suidas* unter *Παλλάδιον*, *Holzinger* zu *Lykophr.* 658); zweitens, als die beiden wieder vor der Stadt angelangt nach dem Schiffslager zurückkehrten, belügt er den Genossen, damit er sich allein im Besitz des echten Palladions erhalte. Aber die Göttin stellt sich auf Seite des Odysseus, sie straft jenen auf der Stelle Lügen (*κινηθέντος τοῦ Παλλαδίου κατά τινα δαίμονα* = unter göttlicher Einwirkung, auf wunderbare Weise); daran erkennt Odysseus den Betrug und zückt im Zorn gegen ihn das Schwert; der andere, durch das auch von ihm bemerkte Wunder erschreckt (vgl. *Robert*, *Sarkophagreliefs* 2, 150. *Chavannes* S. 43), läfst sich die schmähliche Behandlung seitens seines erzürnten Gefährten gefallen, im Bewufstsein seiner Schuld, und da er auch für einen Kampf durch das Bild die eine Hand nicht frei hat.**) Der Streit wird zwischen beiden ausgetragen worden sein, nachdem sie im Lager angekommen sind. — Die Herabsetzung der Person des Odysseus findet sich schon bei den Tragödiendichtern (vgl. *Sophokles' Philoktet*), insbesondere trägt aber die Komödie in diesem Sinne Schuld. Vielleicht hat nach dieser Richtung in unserem Falle auch die argivische Sage mitgewirkt. Die von mir ausgeführte Ansicht hat bereits *Welcker, D. epische Cyclus* 2, 243 f. vertreten. Damit erkläre ich mich gegen die oben Sp. 1305 Z. 14 ff. gegebene Rekonstruktion der Erzählung des *Lesches* bei *Chavannes*.

*) So fafst auch *Baumeister*, *Denkmäler des kl. Altert.* unter *Palladion* die Situation auf.

**) Auf dem lykischen Sarkophagrelief trägt Diomedes in der rechten Hand ein Schwert mit abgebrochener Klinge, vgl. *Robert* a. a. O.

3. Die Sage in dem späteren Epos.

Die Unzulänglichkeit der litterarischen Überlieferung, die uns für die Erklärung der zahlreichen hierher gehörigen Bildwerke oft völlig im Stiche läfst, nötigt auch das spätere Epos in Betracht zu ziehen, in wie weit etwa dieses Rückschlüsse gestattet auf den Inhalt der mafsgebenden ältesten litterarischen Überlieferung.

A. Hier kommt zunächst in Betracht die *Alexandra* (nach *Holzinger* S. 61 im Jahr 274 v. Chr. veröffentlicht), da *Lykophron* seinem Gedicht die Form einer grofsen Prophezeiung — wohl im Anschlufs an ähnliche Prophezeiungen Kassandras bei *Aischylos* u. *Sophokles* — gegeben hat und dabei als gelehrter Dichter den bis dahin aufgezeichneten Sagenstoff beherrschte und mit Vorliebe neben den bekannten weit abliegende Sagen heranzog. *Lykophron* erwähnt v. 357—362 nach der *Iliupersis* des *Arktinos* (vgl. oben Sp. 1301 Z. 57 ff. die Vergewaltigung der Kassandra durch den Lokrer Aias im Tempel der Athena, wobei das Götterbild die Augen zum „Fachgebälk des Tempeldaches" emporhebt (*ἡ δ' εἰς τέραμνα δουρατογλύφου στέγης γλήνας ἄνω στρέψασα χώσεται στρατῷ*)*), das Fortschleppen der Jungfrau zum Zelte des Frevlers (v. 357: *τῆμος βιαίως φάσσα ὡς πρὸς τόργου λέχος γαμψαῖσιν ἅρπαις οἰνὰς ἑλκυσθήσομαι*), und den Zorn der Göttin gegen das Heer, das den Frevler unbestraft liefs. Die Auffassung, dafs durch Kassandra auch das Götterbild, an das sich jene geklammert hatte, mit ins griechische Lager gekommen sei, hat demnach *Lykophron* nicht geteilt. Ferner nennt *Lykophron* v. 658 den Odysseus *κλῶπα Φοινίκης θεᾶς* „den Pallasräuber"; es ist auffällig, dafs er nie den Diomedes als beteiligt am Palladionraub nennt, obwohl er sich mit den Schicksalen dieses Helden eingehend beschäftigt. Ebensowenig weifs *Lykophron* etwas davon, dafs Diomedes das Palladion nach Unteritalien gebracht habe. Auch sagt er nirgends, Äneas habe das Palladion aus Troja mitgenommen, vgl. v. 1263 u. d. *Anm.* von *Holzinger*. — An die Darstellung der *Kleinen Ilias* schliefst er sich v. 780 an: Thoas geifselt mit Ruten die Lenden des Odysseus vor seinem Spähergang nach Ilion (vgl. *Kinkel*, *E. G. Fr.* S. 42. 8, *schol. vet.* zu *Lykophr.* 780); auch in der Hervorhebung des Odysseus als des Gewaltigsten unter den Feinden der Troer findet *Holzinger* zu v. 787 (*ὕφιστον ἡμῖν πῆμ' ἐτέκνωσέ ποτε*) eine Übereinstimmung mit den Anschauungen der *Kleinen Ilias* (*Kinkel* a. a. O. S. 39. 2); derselbe schliefst aus *Lykophron* v. 363 f. *ἐξ οὐρανοῦ πεσοῦσα καὶ θρόνου Διὸς ἄνακτι πάππῳ χρῆμα τιμαλφέστατον*, dafs schon die *Kleine Ilias* erzählte, dem Ilos sei das Palladion vom Himmel vor die Füfse gefallen.

B. *Vergil* berührt den Raub des Palladions in dem Lügenberichte des Sinon *Aen.* 2, 162—

*) Dieselbe Angabe fand sich in den *Αἴτια* des *Kallimachos*, frgm. 13 d (*Schneider* II, 126), vgl. *Schol. A zu Ilias* 13, 66.

194: „Seitdem Diomedes und Ulixes es unternommen hatten, das Palladium gewaltsam aus dem Tempel der Göttin zu entführen, die Wächter der Burg zu töten, mit ihren blutigen Händen die Binden (vittae) der jungfräulichen Göttin zu berühren, kurz seitdem sie das heilige Bild ins Lager gebracht hatten, schwand Hoffnung und Macht der Danaer dahin. Denn die Göttin gab unzweideutige Anzeichen davon, daſs ihre Gunst sich von ihnen abgewendet habe. Kaum war ihr Bild im Lager aufgestellt, so schossen Flammen aus seinen weit geöffneten Augen, ein beizender Schweiſs lief über seine Glieder und dreimal sprang es mit Schild und Speer vom Boden empor. Nach diesem Wunder verkündet Kalchas, Troja könne nicht von den Argivern erobert werden, wenn sie nicht mit dem Götterbild nach Argos zurückkehrten und es von dort entsühnt und versöhnt nach Troja zurückbrächten. An Stelle des Palladiums haben sie zur Sühne für ihren Frevel der beleidigten Göttin das hölzerne Pferd aufgestellt, von solcher Gröſse, damit es nicht durch die Thore in die Stadt gezogen und dort durch die geheimnisvolle Kraft, die es vom Palladium empfangen hat, die Stadt schützen könne." — Es fragt sich, in wie weit *Vergil* diese in sich wohl zusammenhängende Erzählung selbst erfunden, in wie weit er ältere Überlieferungen benutzt hat. *Macrobius* 5, 2, 4 sagt: *eversionem Troiae cum Sinone suo et equo ligneo ceterisque omnibus, quae librum secundum faciunt, a Pisandro ad verbum paene descripsit, qui inter Graecos poetas eminet opere, quod a nuptiis Iovis et Iunonis incipiens universas historias, quae mediis omnibus saeculis usque ad aetatem ipsius Pisandri contigerunt, in unam seriem coactas redegerit.* Nach *Bernhardy, Grundriſs der Gr. Litt.* 2², 281. 316 soll hier *Macrobius* den alten Epiker *Pisander* aus *Kameiros* auf Rhodos, der um die 33. Olympiade angesetzt wird, verwechselt haben mit dem jüngeren Epiker *Pisander, Nestors* Sohn, aus *Laranda*, dem Zeitgenossen des Alexander Severus. Dieser jüngere Epiker habe Vergils Erzählung fleiſsig benutzt; vgl. *Heyne im 1. Excurs* zum 2. Buch der *Aeneis.* Zu dieser Frage vgl. *Kuschel, Über die Quellen* von *Vergils Aeneis*, Breslau 1858 S. 2 ff., *Fr. Cauer, Die röm. Äneassage* S. 170, *Förstemann, Zur Geschichte des Aeneasmythus* S. 6; Bd. 1 Sp. 164 Z. 5—15. Jedenfalls hat *Schanz, Gesch. der röm. Litt.* 2² § 233 S. 58 Recht, wenn er sagt, daſs die beiden Behauptungen des *Macrobius* 5, 17, 4 und 5, 2, 4 auf offenkundiger Übertreibung beruhen. *Welcker, D. epische Cyclus* 1, 93. 109 denkt an ein aus der Zeit der Alexandriner stammendes, dem *Pisander von Kameiros* untergeschobenes Werk, da *Suidas* bezeuge, daſs es dergleichen dem Rhodier zugeschriebene Gedichte gegeben habe. Denn zwar gehen, wie *Kuschel* a. a. O. S. 4—7 nachgewiesen hat, verschiedene Züge des 2. Buches der *Aeneis* auf die *Iliupersis* des *Arktinos*, andere auf die *Kleine Ilias* des *Lesches* zurück, aber *Vergil* läſst z. B. *Aen.* 2, 403 ff. Kassandra nicht in der Weise fortgeschleppt werden, wie *Arktinos* in der *Iliupersis* die Scene dargestellt hatte, vgl. oben Sp. 1301 Z. 58 ff., auch das Wunder, das vom Palladium selbst ausgeht (*Aen.* 2, 172 ff.), unterscheidet sich wesentlich von der Darstellung des Vorganges in der *Kleinen Ilias*, vgl. oben Sp. 1305 Z. 22 ff.; eher könnte man es vergleichen mit den Erscheinungen, die *Euripides, Iphig. Taur.* 1165 ff. dem Götterbild der Artemis andichtet. Da nun *Vergil* im 2. Buch der *Äneis* in den Episoden des Laokoon und des Palamedes auf die gleichnamigen Tragödien des *Sophokles* (resp. des *Euripides*) zurückgegangen ist, warum sollte er in dem Lügenberichte Sinons nicht auch das gleichnamige Drama des *Sophokles* vor Augen gehabt haben? Für die übrigen Partien des 2. Buches ist er wohl einem Werke gefolgt, das unter des alten *Peisandros* Namen ging, und in welchem der alte Sagenstoff überarbeitet und durch die Neuerungen, sei es des *Stesichoros*, sei es der Tragödiendichter, erweitert war, wie *Welcker* annimmt. Besonders verdient noch hervorgehoben zu werden, daſs *Vergil* nirgends ausdrücklich sagt, Aeneas habe das troische Palladium entführt; *Aen.* 2, 293 redet das Traumbild Hektors den Aeneas an: *sacra suosque tibi commendat Troia penates*; 5, 744 wird Pergameus lar und canae penetralia Vestae genannt, vgl. 9, 258.

C. Im Gegensatz zu *Vergil* stellt *Ovid Metamorph.* 13, 1—381 bei dem Streit des Aias und Odysseus über die Waffen Achills die Ereignisse übereinstimmend mit der bekannten Skizze des Inhalts der *Kleinen Ilias* dar, und zwar wird nachdrücklich der wichtige Anteil des Diomedes am Raube des Palladiums hervorgehoben, und nicht nur das Eindringen in die Stadt, sondern auch der Raub des Palladiums aus dem auf der Burg gelegenen Tempel, ferner, daſs diese Thaten des Nachts und mit Täuschung der Troer geschehen seien; vgl. v. 337 . . . *rapui Phrygiae signum penetrale Minervae hostibus e mediis*; v. 341 ff. *cur audet Ulixes | ire per excubias et se committere nocti | perque feros enses non tantum moenia Troum |, verum etiam summas arces intrare suāque | eripere aede deam raptamque adferre per hostes?* v. 350: *Desine Tydiden vultu et murmure nobis | ostentare meum: pars est sua laudis in illo*; vgl. v. 239 f. 100. 103. Der Dichter fingiert, daſs das geraubte Palladium selbst in Mitte der Richter und der beiden streitenden Helden steht, denn er läſst den Odysseus schlieſsen v. 380: *„si mihi non datis arma, huic date!" et ostendit signum fatale Minervae.* Nur darin ist *Ovid* seinen eigenen Weg gegangen, daſs er die ὅπλων κρίσις nach dem Palladionraub setzt, während in der *Kleinen Ilias* jene das erste Ereignis war, dieser zu den letzten Ereignissen gehörte. Wie *Chavannes* S. 55 behaupten kann, die Darstellung *Ovids* in den *Metamorphosen* 13, 335 ff. stimme mit *Antisthenes* überein, ist mir unerfindlich; das Gegenteil ist der Fall. Bei *Antisthenes* sind die Richter des Streites troische Kriegsgefangene (vgl. *Blaſs, Die att. Beredsamkeit* 2, 311), bei *Ovid* die Fürsten des Heeres; bei *A.* raubt Odysseus allein das Palladium, bei *O.* wird der Beistand des Diomedes stark be-

tont. Gemeinsam haben beide Schriftsteller die Angabe, daſs Troja ohne das Palladion nicht erobert werden konnte, vgl. *Ovid. Met.* 13, v. 339 *nempe capi Troiam prohibebant fata sine illo* (sc. *sine Palladio*). v. 373 *iam labor in fine est; obstantia fata removi altaque posse capi faciendo Pergama, cepi*: *Antisth.*, *Odyss.* 3 (p. 170) *ὅπου γὰρ ἦν κεχρημένον ἀνάλωτον εἶναι τὴν Τροίαν, εἰ μὴ πρότερον τὸ ἄγαλμα τῆς θεοῦ λάβοιμεν τὸ κλαπὲν παρ' ἡμῶν.* Wenn auch *Antisthenes* der älteste litterarische Zeuge für diese Weissagung ist, so hat diese zweifelsohne doch schon in der *Kleinen Ilias* des *Lesches* gestanden. Schon bei *Plautus* in den *Bacchides* v. 953 ff. findet sich der Hinweis auf dieses Fatum der Stadt neben zwei anderen Fata. Diese Weisheit hat aber *Plautus* ohne Zweifel aus der Vorlage, die ihm *Menander* im *Δὶς ἐξαπατῶν* bot. Dagegen nimmt *Ovid, Fast.* 6, 419—436, wo er mit der Geschichte des troischen Palladiums beginnt, auf drei verschiedene Überlieferungen des Palladiumraubes Rücksicht, die zu seiner Zeit bekannt waren, wonach entweder Diomedes oder Ulixes oder Aeneas der Thäter war (v. 433 ff.: *seu genus Adrasti, seu furtis aptus Ulixes, seu pius Aeneas eripuisse datur: auctor in incerto, res est Romana* —). Die schwankende Überlieferung fand er wohl in den gelehrten Gewährsmännern, die er benutzte, in *Varro* oder in *Verrius Flaccus*, und die Stelle ist insofern wichtig, als sie beweist, daſs die drei von einander abweichenden Sagenversionen zur Zeit Ovids den Gelehrten als gut beglaubigt galten.

D. Bei *Silius Italicus Punic.* 13, 31 ff. giebt Dasius aus Arpi, der sein Geschlecht von Diomedes ableitet, dem Hannibal den Rat, Rom nicht anzugreifen unter Hinweis auf das Palladion, das die Stadt schütze. Zu dem Zweck erzählt Dasius den Raub des Palladions durch Diomedes mit Hilfe des Odysseus; v. 47 ff. *tum meus adiuncto monstratam evasit in arcem Tydides Ithaco et dextra amolitus in ipso custodes aditu templi caeleste reportat Palladium.* Abweichend von der sonstigen Überlieferung ist bei *Silius*, daſs Kalchas den Achäern den Rat giebt das Götterbild zu rauben, während sonst Kalchas nur rät, den Helenos zu fangen als den über die Geschicke Trojas Unterrichteten; die Hervorhebung der Person des Diomedes im Verhältnis zu Odysseus erklärt sich aus des Dasius Abstammung; wichtiger erscheint mir, daſs Diomedes die Tempelwächter am Eingang des Tempels selbst getötet haben soll, während bei *Vergil* (*Aen.* 2, 166 *caesis summae custodibus arcis*) diese That beiden Helden zugeschrieben wird ohne eine solche bestimmte Ortsangabe, die freilich auch der Phantasie des *Silius* allein verdankt werden kann.

E. *Quintus Smyrnaeus* (um die Mitte des 4. Jhdts. n. Chr.) *Posthomeric.* 10, 344—360 führt Hera ein mit den Horen Zwiesprache haltend, wie die Aisa beschlossen habe nach des Paris Tode Helena dem Deiphobos zur Gattin zu geben und dadurch Zorn im Herzen des Helenos zu erregen; dann werde Helenos gefangen in das Lager der Achäer gebracht werden und nach seiner Anweisung werde Diomedes gefolgt vom Odysseus über die gewaltige Mauer (Trojas?) setzen, werde dem Alkathoos kläglichen Untergang bereiten und das Palladion rauben nach dem Willen der Göttin (*ἁρπάξας ἐθέλουσαν ἐύφρονα Τριτογένειαν**) *ἣ τ' ἔρυμα πτόλιός τε καὶ αὐτῶν ἔπλετο Τρώων*); denn Troja war uneinnehmbar, so lange das Götterbild sicher in der Stadt stand, das nicht menschliche Hände gemacht, sondern das (einst) Zeus vom Olymp in die Stadt des Priamos geworfen hatte. *Chavannes* S. 49 glaubt, diese Darstellung gehe auf dieselbe Quelle zurück, aus der *Konons* Erzählung geflossen sei. Aber ich weiſs nicht, wie aus v. 351 (*ἑσπομένου Ὀδυσῆος ὑπὲρ μέγα τεῖχος ὀρούσας*) eine Übereinstimmung mit *Konon* geschlossen werden darf. Wenn bei *Quintus* Diomedes gefolgt von Odysseus über die Mauer setzt, so ist dies gerade abweichend von *Konons* Erzählung, in der Diomedes allein über die Mauer steigt. Das Neue an dieser Stelle ist die Einführung eines sonst unbekannten Alkathoos, unter dem man wohl den von Diomedes getöteten Wächter des Pallastempels zu verstehen hat; auch davon steht bei *Konon* nichts. Im ganzen schlieſst sich die Darstellung bei *Quintus* an die *Kleine Ilias* an. In dem Bericht über Trojas Zerstörung folgt er 13, 420—29 der *Ἰλίου Πέρσις* des *Arktinos*, denn er erwähnt auch die Vergewaltigung der Kassandra und die Schändung des Pallastempels durch den lokrischen Aias: v. 421 f. *ἐπειή ῥά οἱ ἔνδοθι νηοῦ Κασσάνδρην ᾔσχυνεν Ὀϊλέος ὄβριμος υἱός.* Nicht ansehen konnte sie die That, Röte der Scham und des Zornes flammte in ihrem Antlitz und sie wandte die finsteren Blicke zum Dach des Tempels empor; das Götterbild dröhnte und der Boden des Tempels erzitterte.**) Später rächte sie sich an dem Frevler. *Rohde, D. griech. Roman* 110 Anm. 5 nimmt an, daſs *Quintus Sm.* hier aus einem Dichter der Alexandrinerzeit geschöpft habe.

F. *Tryphiodors Ἅλωσις Ἰλίου* (Anfang des 6. Jhdts. nach Chr.) schlieſst sich in dem kurzen Abriſs v. 43—56 im wesentlichen an die Reihenfolge der Ereignisse an, die die *Kleine Ilias* gegeben hat. Der Seher Helenos kommt, weil ihn Deiphobos um die Ehe mit Helena gebracht hat, zu den Danaern; nach seiner Weisung zieht Neoptolemos aus Skyros ihnen zu Hilfe und das Palladion kommt in ihre Gewalt mit Zustimmung der Göttin (wie bei *Ovid* [*Fast.*] und bei *Quintus Sm.*); mehr will der gezierte Ausdruck nicht besagen v. 55. 56: *ἦλθε δὲ καὶ Δαναοῖσιν ἑὸν βρέτας ἁγνὸν ἄγουσα ληϊστὴ μὲν ἐοῦσα φίλοις δ' ἐπίκουρος Ἀθήνη.* Durch *ληϊστὴ* ist der Raub des Palladions bezeichnet; höchstens könnte man annehmen, **daſs nach der Auffassung des Dichters** die Räuber Odysseus und Diomedes nur Werkzeuge der Göttin sind.

G. Bei *Tzetzes Posthomerica* (c. 1111—1180) v. 509—517 und 602—611 (*ed. Jacobs* 1793

*) Vgl. *Ovid. Fast.* 6, 431 *sic ipsa volebat sc. Minerva*; *Tryphiodor.* v. 56.

**) Vgl. *Eur. Iph. Taur.* 1165 ff., *Lykophron* v. 361. *Verg. Aen.* 2, 172 ff.. *Ov. Met.* 4, 798 ff.

p. 145 f. 157 f.) erhalten nach dem Tode des Telamoniers Aias die Argiver das Orakel, Troja werde fallen, wenn sie das Palladion (*Παλλάδος ἄγαλμα*) aus der Stadt entführt hätten. Darauf holen Odysseus und Diomedes in der Nacht das Bild, das sie von Antenor empfangen; denn dieser ist mit seiner Gattin, der Pallaspriesterin, ihnen befreundet. Nun erst fassen die Argiver die Zuversicht Troja erobern zu können. — An der späteren Stelle (v. 602 ff.), und zwar nach dem Tode des Eurypylos, wird berichtet, wie die Argiver, als immer noch kein Ende des Krieges abzusehen ist, den Odysseus wiederum in der Nacht als Späher zu den Troern senden; ihm folgt Diomedes. Auf diesem Spähergange sehen beide, wie ungünstig für die Troer die (öffentlich dargebrachten) Opfer ausfallen. Als daher die Troer den Antenor ins Schiffslager als Friedensunterhändler abgeordnet haben, und die Argiver geneigt sind, auf den Frieden einzugehen, werden sie von Odysseus und Diomedes, die unterdessen zurückgekehrt sind, davon abgehalten. Nach dem *Scholion* des *Tzetzes* zu v. 619 (vgl. *Ausg. Jacobs* p. 159) wurde Odysseus in jener Nacht von Helena und Hekabe erkannt, aber von der mitleidigen Hekabe freigelassen: vgl. oben *Eurip. Hek.* v. 239. Sp. 1307 Z. 1 ff. — Dem *Tzetzes* eigentümlich ist, dafs er die Ereignisse in anderer Reihenfolge anführt, als *Proklos* im Excerpt der *Kleinen Ilias*, namentlich trennt *Tzetzes* den Spähergang des Odysseus von dem Palladionraube und läfst ihn längere Zeit nach dem Raube und unter völlig anderen Umständen erfolgen. Ist er beeinflufst von *Euripides Rhes.* v. 501 und *Hekabe* v. 239 ff.? Ferner ist ihm allein eigentümlich der Zug, dafs Diomedes den Odysseus auf dem Spähergange begleitet. Ist dies seine eigene Erfindung oder eine Verwechselung mit der Beteiligung des Diomedes am Palladionraube? (Vgl. *Posthom.* v. 618—625.) Von Aeneas und Anchises sagt er v. 737 ff., sie seien nach Ausonien geflohen, von dem Mitnehmen des Palladions spricht er nicht.

4. Die Sage bei den Mythographen und den byzantinischen Chronographen.

A. Übereinstimmend mit *Arktinos* brachte der Perieget *Mnaseas* (um 190 v. Chr.; Schüler des *Eratosthenes*) das Palladion mit Dardanos zusammen. Nach *Stephanos von Byzanz* (unter *Δάρδανος*) war Dardanos mit dem Palladion nach Samothrake eingewandert, nachdem er das Bild aus dem Tempel der Athena davongetragen hatte. Infolge einer Lücke im Texte des *Stephanos* wissen wir nicht, an welchem Orte dieser Athenatempel gestanden hat, und woher D. ausgewandert ist. Von Samothrake geht er auf Veranlassung des Kadmos nach Kleinasien hinüber zu Teukros, der ihm seine Tochter Bateia und später sein Reich übergiebt. Dafs Dardanos das P. mit dorthin gebracht hat, sagt zwar *Stephanos* nicht ausdrücklich, ist aber wohl selbstverständlich. *Mnaseas* kennt demnach nur ein echtes Palladion, das D. bei seiner Auswanderung (aus Arkadien?) aus einem Athenetempel mitgenommen hat.

B. Mit grofser Breite ergeht sich *Dionysios von Halikarnafs* über dieselbe Sage 1, 68 f., und zwar giebt er als seine Quelle an die Schriften des *Kallistratos*, der eine Geschichte Samothrakes verfafst hat, und des Mythographen *Satyros* (beides wohl Schüler *Aristarchs*). Darnach erhielt Chryse, die Tochter des Arkaders Pallas, bei ihrer Vermählung mit Dardanos von Athene als Brautgeschenk die Palladien und die Heiligtümer der grofsen Götter (*τά τε Παλλάδια καὶ τὰ ἱερὰ τῶν μεγάλων θεῶν*), in deren geheimen Weihen sie unterrichtet war. Dardanos verliefs später mit einem Teil der Arkader die Peloponnes, siedelte sich auf Samothrake an und erbaute dort für diese Götter ein Heiligtum (*ἱερόν*). Als er später den gröfsten Teil des Volkes nach Asien mitnahm, brachte er auch die Palladien und die Bilder der (grofsen) Götter in die neue Heimat. Auf Befragen wegen seines neuen Wohnsitzes erhielt er ein Orakel (bei *Dionys* sind die fünf Hexameter mitgeteilt), des Inhalts: so lange diese Heiligtümer in der zu gründenden Stadt bewahrt und verehrt würden, werde die Stadt unzerstörbar sein (*ἀπόρθητος*). Ausdrücklich werden die Heiligtümer bezeichnet als *δῶρα Διὸς κούρης ἀλόχῳ σέθεν* 'Geschenke der Tochter des Zeus an deine Gattin', wie auch *Arktinos* das Palladion als ein Geschenk des Zeus an Dardanos bezeichnet hat. Diese Götterbilder habe Dardanos in der nach ihm genannten Stadt (Dardanos) zurückgelassen; als später Ilion gegründet worden sei, hätten seine Nachkommen sie dorthin übertragen, ihnen auf der Burg einen Tempel und ein Adyton errichtet und sie als von den Göttern gesendet (*θεόπεμπτα*) und als Bürgen (*κύρια*) der Wohlfahrt der Stadt angesehen und bewahrt. — Auffällig ist in dieser Überlieferung, dafs von mehreren Palladien die Rede ist, die offenbar alle als echte angesehen werden; vgl. die Erzählung *Konons*.

C. Selbständig steht beiden Berichten *Apollodor* 3, 12, 3, 3 f. = 143 *Wagn.* gegenüber: Als Ilos, der Sohn des Tros, nach einem Orakelspruch die Stadt Ilion auf dem Hügel der phrygischen Ate (*Φρυγίας Ἄτης λόφος*) gründet, bittet er Zeus, ihm ein Zeichen erscheinen zu lassen. Da findet er nach Tagesanbruch (*μεθ' ἡμέραν*) das vom Himmel gefallene Palladion (*τὸ διιπετὲς Π.*) vor seinem Zelte liegen. — Wahrscheinlich ist dieses die älteste von den drei Versionen; *Holzinger* zu *Lykophron* 364 nimmt an, bereits in der *Kleinen Ilias* sei der Empfang des P. durch Ilos geschildert worden.

D. *Konon* (um 30 v. Chr.) c. 34 berichtet in eigentümlicher Form über die Weissagung, die Helenos nach seiner Gefangennahme den Griechen giebt: *ἀποκαλύπτει αὐτοῖς Ἕλενος ὡς ξυλίνῳ ἵππῳ πεπρωμένον ἐστὶν Ἴλιον ἁλῶναι καὶ τὸ τελευταῖον, ἐπειδὰν Ἀχαιοὶ λάβωσι τὸ διιπετὲς Ἀθηνᾶς Παλλάδιον πολλῶν ὄντων τὸ σμικρότατον*. Demnach enthält der Ausspruch zwei Verhängnisse (fata) Trojas: 1. den Bau

des hölzernen Rosses, 2. den Raub des Palladions. Von der gesamten übrigen Überlieferung unterscheidet sich *Konon* darin, dafs nach ihm auf der Burg Ilions viele Palladien sind, das echte ist das kleinste. Darin liegt eine Weiterbildung der Angabe der *Iliu Persis*, in der neben dem echten nur von einem unechten Palladion die Rede war. Übrigens braucht *Konon* die Bemerkung, um die Ausrede des Diomedes und den darauf folgenden Streit zu motivieren. Stammt diese Weiterbildung aus der alexandrinischen Quelle, der *Konon* gefolgt sein soll?

E. Bei *Apollodor Epitome* 5, 10 S. 206 *Wagn.* giebt Helenos drei Verhängnisse Trojas an: *πρῶτον μὲν εἰ τὰ Πέλοπος ὀστᾶ κομισθείη παρ' αὐτούς, ἔπειτα εἰ Νεοπτόλεμος συμμαχοίη, τρίτον εἰ τὸ διιπετὲς Παλλάδιον ἐκκλαπείη. τούτου γὰρ ἔνδον ὄντος οὐ δύνασθαι τὴν πόλιν ἁλῶναι.* Hier sind drei Fata angeführt, während *Proklos* im *Excerpt* der *Kleinen Ilias* die Weissagung des Helenos zwar nur kurz berührt (*καὶ χρήσαντος περὶ τῆς ἁλώσεως τούτου*), dann aber aus den dieser Weissagung folgenden Handlungen schliefsen läfst, welches der Inhalt des *χρησμός* war: 1. die Herbeiholung des Philoktet aus Lemnos, 2. die des Neoptolemos aus Skyros, 3. der Bau des hölzernen Rosses, 4. der Palladionraub. Übersehen scheint mir bis jetzt ein Zeugnis zu sein, das der Zeit nach älter als alle bisher angeführten ist. Bei *Plautus* in den *Bacchides* 953 ff.*) sagt Chrysalus: *Ilio tria fuisse audivi fata, quae illi forent exitio: signum ex arce si periisset: alterum Troili mors, tertium, quom portae Phrygiae limen superum scinderetur.* Demnach sind hier drei Fata aufgezählt: 1. der Verlust des Palladions, 2. der Tod des Troilos, 3. die Zerstörung des phrygischen Thores. Ich vermute, dafs *Plautus* dies aus seiner Vorlage geschöpft hat ebenso wie die übrigen mythologischen Notizen dieser Scene, demnach aus *Menanders Δὶς ἐξαπατῶν*; es bleibt allerdings dann die Frage, woher hatte dies *Menander?* Vgl. oben Sp. 1307 Z. 20 ff. Aus dieser Zusammenstellung ist ersichtlich, dafs der Palladionraub in allen vier Quellen vorkommt: er ist altes Erbgut der Überlieferung aus der *Kleinen Ilias*, ebenso wie des Neoptolemos und Philoktets Einholung und der Bau des hölzernen Rosses. Denn die Zerstörung des phrygischen Thores bei *Plautus* steht im Zusammenhang mit dem Bau des Rosses. Dagegen erscheint als Neuerung gegenüber der *Kleinen Ilias* das Herbeiholen der Gebeine des Pelops, das *Apollodors Epitome* anführt (vgl. oben Sp. 1304 Z. 31 ff.), und der Tod des Troilos in *Plautus' Bacchides*, beides Wendungen, die auf die *Kyprien* hinweisen.

F. *Ptolemaios Chennos* (unter Trajan und Hadrian) spricht in seiner Schrift *περὶ τῆς εἰς πολυμαθίαν καινῆς ἱστορίας* (vgl. *Westermann, Mythogr.* S. 186) von zwei Palladien, die dem Diomedes und Odysseus in die Hände gefallen seien: *περὶ τοῦ Παλλαδίου, ὅτι δύο* (sc. *Παλλάδια*) *κλέψειαν Διομήδης καὶ Ὀδυσσεύς.**) Die Notiz kann nicht auffällig sein in einer Schrift, die ungewöhnliche, von der üblichen Tradition abweichende Geschichten zusammenstellte. Nun hat auch nach *Clemens Alexandr. Protrept.* 4, 47 *Apellas* aus Pontos (um 200 v. Chr.) in seinen *Δελφικά* von zwei Palladien gesprochen, die beide von Menschenhänden angefertigt worden seien (*Ἀπελλᾶς δὲ ἐν τοῖς Δελφικοῖς δύο φησὶ γεγονέναι τὰ Παλλάδια, ἄμφω δ' ὑπ' ἀνθρώπων δεδημιουργῆσθαι*). Der Wortlaut der Stelle besagt, dafs es zwei berühmte Palladien gegeben habe; *Apellas* setzt sich (nach meiner Ansicht) in Gegensatz zu *Arktinos*, weil dieser das echte Palladion als ein Geschenk des Zeus an Dardanos, also doch wohl als ein *διιπετές* bezeichnet hat, *Apellas* auch das echte als von Menschenhand gefertigt hinstellt.**)

G. Aus der Zeit nach *Ptolemaios Chennos* stammt ein anderes Zeugnis, das besondere Beachtung verdient. *Polyainos Strateg.* (162 n. Chr.) 1, 5 erzählt, Demophon habe (in Troja) das Palladion von Diomedes als Pfand empfangen und aufgehoben. Als aber Agamemnon es von ihm verlangte, habe er das echte Palladion dem Athener Buzyges gegeben, damit er es nach Athen bringe; ein mit dem echten übereinstimmendes habe er anfertigen lassen und in seinem Zelte behalten. Als nun Agamemnon mit vielen seiner Leute kam, um die Herausgabe des Palladions zu erzwingen, habe Demophon sich lange Zeit gewehrt, indem er dadurch den Glauben erweckte, er verteidige das echte Palladion. Nachdem auf beiden Seiten viele verwundet worden waren, zog Demophon sich mit den Seinen zurück, Agamemnon bemächtigte sich des nachgemachten Palladions und in dem Glauben, er habe das echte, zog er ab. Ich glaube, diese Sagenwendung ist verhältnismäfsig alt und geht auf eine im Sinne der Athener vorgenommene Weiterdichtung der Schlufsscene der *Kleinen Ilias* zurück, die schon dem *Sophokles* (vgl. oben Sp. 1306 Z. 23 f.) vorgelegen haben kann.

H. Diese Auffassung findet nach meiner Ansicht eine Begründung durch *Apollodor Epitome* 5, 13, p. 207 *Wagn.*: *Ὀδυσσεὺς δὲ μετὰ Διομήδους παραγενόμενος νύκτωρ εἰς τὴν πόλιν Διομήδην μὲν αὐτοῦ μένειν εἴα, αὐτὸς δὲ ἑαυτὸν αἰκισάμενος καὶ πενιχρὰν στολὴν ἐνδυσάμενος ἀγνώστως εἰς τὴν πόλιν εἰσέρχεται ὡς ἐπαίτης· γνωρισθεὶς δὲ ὑπὸ Ἑλένης δι' ἐκείνης τὸ παλλάδιον ἐκκλέψας καὶ πολλοὺς κτείνας τῶν φυλασσόντων ἐπὶ τὰς ναῦς μετὰ Διομήδους κομίζει.* Diese Darstellung ist ausführlicher als das *Excerpt* der *Kleinen Ilias* von *Proklos*, vgl. ob. Sp. 1304 Z. 40 ff.; *v. Dobschütz, Christusbilder*, Belege zu Kap. 1 S. 59* f. sagt zur Stelle: „Die Darstellung *Apollodors* beruht ver-

*) Die Stelle ist unter Achilleus: Troilos Bd. 1 Sp. 37. 38 nicht erwähnt. Die ganze Scene der *Bacchides* (v. 925—978) verdiente wohl eine eingehende mythologische Erörterung.

*) Die Auffassung der Stelle, die *v. Dobschütz* a. a. O. S. 49* vertritt, halte ich für unrichtig.

**) Sollte *Apellas* unter den beiden Palladien das eine berühmte in Neu-Ilion, das andere berühmte in Athen (*ἐπὶ Παλλαδίῳ*) verstanden haben? Zur Zeit des *Apellas* hielten die Gelehrten gewifs beide für Menschenwerk.

mutlich auf der Zusammenziehung zweier Kundschaftergänge des Odysseus; erst allein wird er von Helena erkannt und verabredet mit ihr die Einnahme der Stadt, dann mit Diomedes gemeinsam holt er das Palladium. Sowohl *Konons*, als *Apollodors* Darstellung weicht also, wie es scheint, von der älteren Erzählung zu Gunsten etwas komplizierterer Formen ab." Der Sachverhalt scheint mir vielmehr der zu sein: Das *Excerpt* des *Proklos* bezieht sich auf eine andere (und wahrscheinlich ursprünglichere) Fassung der *Kleinen Ilias*, das *Excerpt Apollodors* auf eine spätere Version. Diese letztere lautete etwa so: Nachts dringen Odysseus und Diomedes in Ilion ein (wahrscheinlich durch die Schleuse); Odysseus läfst seinen Gefährten an Ort und Stelle (αὐτοῦ), wo sie in die Stadt eingedrungen sind, warten, demnach wohl dort, wo die Schleuse in die Stadt mündete, er selbst begiebt sich*) am Tage durch Schläge entstellt in der Verkleidung eines Bettlers in die Strafsen der Stadt, um die Örtlichkeiten und die günstige Gelegenheit auszuspionieren, wird von Helena erkannt, aber in Schutz genommen und mit ihrer Unterstützung glückt ihm in der folgenden Nacht der Raub des Bildes, das er, nachdem er viele Wächter getötet hat, mit Diomedes zu den Schiffen bringt. — Die Fassung, die *Apollodor* vorlag, begünstigte demnach mehr den Odysseus, als den Diomedes. Dem Odysseus fällt das ganze Verdienst zu, Diomedes hält ihm nur die Rückzugslinie offen. Dieser eine Zug scheint mir alt und echt zu sein.

Die einander vielfach widersprechenden litterarischen Zeugnisse und die von diesen abweichenden Bildwerke zwingen zu der Annahme, dafs nebeneinander recht verschiedene Fassungen der kyklischen Epen bestanden haben. Diesen Gedichten ist nicht das Glück zu Teil geworden, wie der *Ilias* und *Odyssee*, dafs sie etwa schon Ende des 6. Jhds. vor unserer Zeitrechnung in einer Weise redigiert worden sind, die für die Folgezeit Autorität behielt. So boten sie für Interpolationen und Überarbeitungen einen breiten Spielraum. *C. Robert, Bild und Lied* S. 231 sagt hierüber: 'So populär eine Zeitlang die sogenannten kyklischen Epen gewesen sein müssen, so scheinen dieselben doch mehr und mehr zurückgetreten zu sein, seit das attische Drama die aus ihnen entnommenen Stoffe in eigenartiger Weise behandelt hatte und die von diesem geschaffene Sagenversion die populäre geworden war. Nur *Ilias* und *Odyssee* behaupteten ihren alten Rang . . . ., die übrigen Epen kennt man seit dem 3. Jahrhundert (v. Chr.) nicht sowohl aus eigener Lektüre, als aus den Hypotheseis und gelegentlichen Citaten in den mythographischen Handbüchern und den Dichterkommentaren.'

I. Die *Byzantinischen Chronographen* behandeln mit einer gewissen Vorliebe die trojanischen Sagen, „wie sie von einem *Sisyphos Koos* und *Diktys Cretensis* hergerichtet, dem Geschmacke der Byzantiner besonders zusagten"; vgl. *Wachsmuth*, *Einleitung i. d. Studium der A. Gesch.* S. 184. 192.

α. Es ist demnach von dem Schwindelbuche des angeblichen Kreters *Diktys* auszugehen. Die griechische *Ephemeris* des *Diktys* ist verloren gegangen, und nur die lateinische Bearbeitung des *Septimius* aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts erhalten.*) Dieser berichtet

1. V, 5 über den Ursprung des Palladiums: *id antiquissimum signum caelo lapsum, qua tempestate Ilus templum Minervae exstruens prope summum fastigii pervenerat: ibique inter opera, cum necdum tegumen superpositum esset, sedem sui occupavisse.* Diese Angabe stimmt im wesentlichen überein mit der *Kleinen Ilias, Lykophron, Ovid Fast.*, *Apollodor* 3, 143 *Wagn.*

2. Diomedes und Odysseus, die als Friedensunterhändler in Troja ein- und ausgehen, werden von Antenor über die das Palladion betreffende Weissagung belehrt; sie empfangen darauf von ihm das Bildwerk, das er durch Bitten, Versprechungen und mit Gewalt (*precibus vi mixtis*) der Theano, der Priesterin des Minervatempels, abgerungen hat. (*Dictys* nennt sie nicht ausdrücklich des Antenor Gattin.) Die beiden Helden senden das Palladion wohlverhüllt auf einem Wagen durch ihre Getreuen in das Zelt des Ulixes (ebd. 5, 8) und kommen später nach weitergeführten Friedensunterhandlungen ins Lager. Als das Heer erfahren hat, das Palladion sei in seinem Besitz, beschliefst es, der Minerva ein Weihgeschenk darzubringen, und zwar auf Anraten des Helenus soll dies das hölzerne Pferd sein. 5, 9. — *Diktys* giebt das älteste litterarische Zeugnis über die Beteiligung des Antenor und der Theano am Palladionraube; doch ist wahrscheinlich Antenor in dieser Beziehung in der *Kleinen Ilias***) und Theano bei *Sophokles* angeführt gewesen.

3. Der Streit zwischen Odysseus und dem grofsen Aias über den Besitz des Palladions findet sich zuerst bei *Dictys* 5, 14. 15. Als Aias das Palladion für sich verlangt, treten ihm anfangs Odysseus und Diomedes zusammen entgegen; Diomedes zieht sich bald zurück, der Streit dauert zwischen Aias und Odysseus fort; Menelaos und Agamemnon ergreifen für letzteren Partei und übergeben ihm das Palladium. Die übrigen Fürsten stehen aber auf Seite des Aias; man trennt sich bei einbrechender Nacht unter Drohungen gegen Odysseus, Menelaos und Agamemnon, die deshalb zu ihrer Sicherheit Vorsichtsmafsregeln treffen. Bei Tagesanbruch findet man Aias tot auf, von einem Schwerte durchbohrt. Darüber entsteht im Heere eine gewaltige Aufregung gegen die drei Verbündeten; Odysseus flieht vor dem Zorn des Heeres nach Ismarus, Neoptolemos bestattet den Aias am Vorgebirge Rhoeteum, das Palladium verbleibt bei Diomedes. — Durch diese auffällige Neuerung wird gewisser-

*) Vgl. Sp. 1307 Z. 59 ff. zu *Aristoph. Wesp.* 350 f.

*) Vgl. *E. Patzig, Dictys Cretensis* in der *Byzant. Zeitschr.* 1, 131—152.

**) Vgl. *Holzinger* zu *Lykophr.* 340.

maſsen die Sagenbehandlung der beliebten Schulreden über das Thema des Waffenstreites fortgebildet. Vgl. oben das über *Antisthenes* und *Ovid* Gesagte. In diesen Schulreden wurden von Aias und Odysseus Vorgänge in die Erörterung gezogen, die nach der *Kleinen Ilias* erst nach dem Tode des Aias fallen, namentlich der Palladionraub. Es ist also nur ein Schritt weiter, wenn *Diktys* und nach ihm die *Byzantiner* den Streit um den Besitz des Palladions zum Gegenstand der Streitreden und zum Anlaſs des Todes für Aias und der beschleunigten Flucht des Odysseus machen. — *Chavannes* S. 56 scheint mir mit Unrecht anzunehmen, daſs *Suidas* unter *Παλλάδιον* und das *Scholion B* zu *Ilias* 6, 311 (den griechischen) *Diktys* ausgeschrieben hätten. Denn der lateinische *Dictys*, den wir mindestens als eine Bearbeitung des nicht mehr vorhandenen griechischen ansehen müssen, weicht in mehreren Stücken von *Suidas* und dem *Scholiasten* ab. Denn 1. läſst *Dictys* das Palladion dem Ilos, *Suidas* und der *Scholiast* dem Tros zu Teil werden; 2. erzwingt bei *Diktys* Antenor das Palladion von der Theano und übergiebt es den beiden Helden, bei *Suidas* und dem *Scholiasten* rauben es die beiden bei Gelegenheit einer Gesandtschaft an Priamos aus dem Heiligtum, die Priesterin Theano, die hier ausdrücklich die Gattin des Antenor genannt wird (wie bei *Homer*), liefert es ihnen verräterischerweise aus (*ἐκ τοῦ ἱεροῦ ἐσύλησαν προδεδωκυίας αὐτὸ Θεανοῦς τῆς τοῦ Ἀντήνορος γυναικὸς ἱερείας τυγχανούσης καὶ φυλαττούσης αὐτό*). *Diktys* stimmt mit den beiden anderen Berichten nur darin überein, daſs die beiden Helden das Orakel über das Palladion von Antenor erfahren. 3. Nach *Suidas* und dem *Scholiasten* wird beim Streit über den Besitz des Palladions das Götterbild bei Diomedes deponiert, als der Streit vor den zu Gericht sitzenden Fürsten am Abend noch nicht beendet ist; bei *Diktys* steht davon nichts, vielmehr schlieſst er seine Erzählung V, 15: *atque ita Palladium apud Diomedem manet.* Darüber schweigen wieder *Suidas* und der *Scholiast*, die mit den Worten schlieſsen: *καὶ φιλονεικήσαντες πρὸς ἀλλήλους ἀπέπλευσαν· ὅπερ Παλλάδιον ἀνέθεντο τῇ Ἀθηνᾷ.* — Daher glaube ich eher mit *v. Dobschütz* a. a. O. S. 7*, daſs der *Scholiast* aus *Suidas* geschöpft, dieser den *Malalas* benutzt hat.

β. Malalas (um 540 n. Chr.) *Chronographia* ed. Bonn 1831. *l.* 5, 108 ff. weicht in mehreren Stücken von *Diktys* ab. 1. Bei ihm erhält König Tros bei der Gründung der Stadt das Palladion von einem Philosophen und Zauberer (*τελεστής*) Asios und nennt nach diesem das Land, das vorher *Ἐπίτροπος* hieſs, Asien. — (Wohl Erfindung des *Malalas*, die der etwa ein Jahrhundert jüngere *Joannes Antiochenus* benutzt hat.*)) — 2. Das Palladion ist ein kleines hölzernes Bild der Pallas (*βρέτας, ζώδιον τῆς Π. μικρὸν ξύλινον*), mit einem geheimnisvollen Siegeszauber versehen (*τετελεσμένον εἰς νίκην*), das die Stadt schützte, in der es sich befand. — (Beachtenswerte Sagenüberreste.) — 3. Dieses Bild raubten Odysseus und Diomedes auf den Rat Antenors, eines Fürsten (*ἔξαρχος*) der Troer, dessen Gattin Theano Priesterin der Pallas und Bewahrerin des Palladions war. Die Helden, hier genannt *οἱ περὶ Ὀ. καὶ Δ.*, sind zur Nachtzeit in die Stadt gekommen, und zwar in der Nacht, in welcher die Troer das Fest ihrer Götterbilder feierten (*ὅτε τὰς ἑορτὰς τῶν ἀναθημάτων εἶχον*) und die Argiver Waffenruhe hielten; beide haben im Tempel der Pallas übernachtet (*παρακοιμηθέντες εἰς τὸ ἱερὸν τῆς Π.*) und dabei (wohl vom Feste begünstigt) das Bild entführt (*ἀφείλοντο*). Die Griechen lieſsen den Raub ausführen, weil sie das Orakel empfangen hatten: *οὐ δυνατὸν ὑμᾶς παραλαβεῖν τὴν Τροίην, εἰ μὴ τὸ Παλλάδιον ἀφέλησθε.* — Neu ist hier das Übernachten der beiden Helden im Tempel und das Fest, das den Raub begünstigt. Beide Züge gehen nicht auf die *Kleine Ilias* zurück, möglicherweise sind sie Erfindung eines Tragikers oder eines alexandrinischen Dichters, da auch auf Vasenbildern des 3. Jahrhunderts Theano mit dem Palladion in der Hand dargestellt wird. 4. Die Erzählung von dem Streit des groſsen Aias mit Odysseus über den Besitz des Palladions stimmt mit *Suidas* und dem *Scholiasten* zu *Ilias* 6, 311 überein, weicht also in denselben Punkten, wie diese, von dem lateinischen *Diktys* ab; aber *Malalas* berichtet, der des Mordes verdächtige Odysseus sei in das Pontische Meer (*ἐπὶ τὴν Ποντικὴν θάλασσαν*) davongefahren, Diomedes mit dem Palladion in seine Heimat. Auf *Malalas* (und auf *Joannes Antiochenus*) geht *Georgios Kedrenos* (um 1100 unserer Zeitrechnung) zurück *Historiarum compendium ed.* Bonn 1838. *l.* 1, 229; *Ioannes Tzetzes* (1111—1180) zu *Lykophron* 658 und *Posthomerica* v. 612 mit *Scholion* hat *Joannes Antiochenus* benutzt.

Die Ausbeute aus der vorstehenden Übersicht über die poetische und über die zu Hilfe genommene prosaische Litteratur ist ziemlich kärglich. Die Überlieferung geht nach folgenden Richtungen auseinander:

1. Was den Ursprung des Palladions anlangt, so bezeichnet es die *Iliu Persis* des *Arktinos* als Geschenk des Zeus an Dardanos. Mit Dardanos bringen das Palladion auch *Mnaseas* und *Dionys v. Hal.* zusammen. Wahrscheinlich hat die *Kleine Ilias* des *Lesches* im Anschluſs an den Götterspruch über Trojas Schicksal erzählt, das Palladion sei zu der Zeit, wo Ilos die Stadt gründete, vom Himmel gefallen (*τὸ διιπετὲς Π.*): vgl. *Lykophron* und *Ovids Fasten, Apollodor, Diktys.* — Des *Stasinos Kyprien* lieſsen vermutlich das Palladion von Paris und Helena aus Sparta nach Troja entführt werden. Bei *Malalas* findet sich die Angabe, Tros habe das Palladion von einem Zauberer Asios erhalten (vielleicht nach dem Schwindelbuche des *Sisyphus Koos*).

2. Ein echtes und ein unechtes Palladion unterschied *Arktinos* in der *Iliu Persis.* Das unechte kommt durch Raub in die Hände

*) Vgl. *v. Dobschütz* a. a. O. S. 93*. Nach *E. Patzig* in der *Byzant. Zeitschr.* 1, 139 f. 142 f. haben *Malalas* und *Joannes Antiochenus* die griech. *Ephemeris* des *Diktys* benutzt.

der Achäer, das echte durch Kassandra, die das Bild nicht losläfst, als sie von Aias davongeschleppt wird. Dieses echte Palladion wird demnach mit Kassandra in der *Iliu Persis* in den Besitz Agamemnons übergegangen sein. Viele unechte und ein echtes P. auf der Burg Ilions unterscheidet *Konon*; zwei Palladien raubten aus Ilion Diomedes und Odysseus nach *Ptolemaios Chennos*; das echte Palladion, das er von Diomedes erhalten hat, sendet Demophon aus Troja nach Athen durch Buzyges, während er ein unechtes listig dem Agamemnon in die Hände spielt: *Polyain*, von τὰ Παλλάδια in der Mehrzahl schlechthin spricht *Dionys v. Hal.*, der als seine Gewährsmänner *Kallistratos* und *Satyros* nennt.

3. Das echte Palladion kommt in die Gewalt der Achäer durch Odysseus und Diomedes nach der *Kleinen Ilias*, nach *Sophokles*, *Aristophanes* (*Ekkles.* 1029), *Vergil*, *Ovid* (*Metam.*), *Silius Italicus*, *Quintus Smyrn.*, (*Tryphiodor?*), *Tzetzes* (*Posth.*). Beide Helden sind am Unternehmen beteiligt, aber mit ungleichem Erfolge; dem Odysseus kommt die Vorbereitung und Leitung des Wagnisses zu, dem Diomedes glückt der Raub, es bleibt dunkel, auf welche Weise: vgl. die *Kleine Ilias* und *Sophokles*. Dies giebt den Anlafs zum Streit der beiden Helden, nach der *Kleinen Ilias* auf dem Rückwege ins Lager, nach *Sophokles* wird der Streit in Ilion durch Helena beigelegt. Vermutlich haben die beiden Helden (nach der Darstellung der *Kleinen Ilias*) das Palladion bei einem dritten (sei es bei Demophon, sei es bei Agamemnon) niedergelegt, bis der Streit vom Gericht der Fürsten entschieden war. Allem Anschein nach entschied der Schiedspruch zu Gunsten des Diomedes. An Stelle dieses Streitfalles haben vielleicht *Diktys* und die *Byzantiner* den Streit zwischen dem Telamonier Aias und Odysseus über das echte P. eingesetzt. Das echte P. bleibt im Besitze des Diomedes in der *Kleinen Ilias* (vermutlich), bei *Silius Italicus*, bei *Diktys* und *Malalas*, das echte im Besitze Agamemnons (vermutlich in der *Iliu Persis* des *Arktinos*), das unechte bei Agamemnon nach *Polyainos*.

4. Odysseus allein wird als Räuber des P. genannt im *Rhesos* des *Euripides* (?), bei *Aristophanes* (*Vesp.* 350 f.), bei *Lykophron*, *Plautus*(*-Menander?*), *Ovid* (*Fast.*). Auf welche Quelle diese abweichende Auffassung, die auch durch Stellen in den Schulreden des *Antisthenes* bestätigt wird, zurückgeht, ist unbekannt. Palladionraub und Spähergang (πτωχεία) wird aber in eigenartiger Weise miteinander verbunden in der *Epitome Apollodors*, und diese Version scheint den oben angeführten Stellen zu Grunde zu liegen; ihr eigentümlich ist die Hervorhebung der Person des Odysseus, Diomedes ist nur sein Gehilfe und deckt ihm den Rückzug. Vgl. oben Sp. 1319 Z. 10ff.

5. Diomedes war der eigentliche Räuber des P. in der *Kleinen Ilias* und bei *Sophokles*.

6. Die durchmusterte poetische Litteratur weifs nichts davon, dafs Aeneas das P. aus Troja mitgenommen habe, abgesehen von *Ovid* in den *Fasten*; dieser folgte wohl dem *Varro* oder dem *Verrius Flaccus*.

7. Das Wunder, das am Palladion beobachtet wurde, berichten in verschiedener Weise die *Kleine Ilias, Lykophron, Vergil, Quintus Smyrnaeus*. Die *Kleine Ilias* verlegt es in die Zeit des Rückweges der beiden Helden ins Schiffslager, *Lykophron* und *Quintus Sm.* in den Tempel auf der Burg Ilions, *Vergil* (der vielleicht dem *Arktinos* folgt) ins Schiffslager. *Ovid* (*Metam.*) erzählt dasselbe Wunder (wohl nach einem alexandrinischen Dichter) im Zusammenhange mit einer anderen Sage, *Euripides* (*Iphig. Taur.*) von dem Bilde der Taurischen Artemis.

8. Unterstützung in Troja findet Odysseus bei seinem Spähergange als Bettler bei Helena, mit der er den Anschlag auf das Palladion verabredet (*Kleine Ilias*); von Helena wird er bei einer solchen Gelegenheit an Hekabe verraten nach *Euripides* (*Hekabe*), von Hekabe freigegeben nach *Euripides* (*Hek.*), *Menander* (?), *Plautus* (*Bacchides*). Nach *Tzetzes* (*Posthom.* 619 mit *Scholion*) fällt dieses Ereignis in einen anderen Spähergang, als die πτωχεία ist, den Odysseus mit Diomedes nach Troja unternahm, und bei dem beide den ungünstigen Ausfall der von den Trojanern von Staats wegen dargebrachten Opfer beobachteten. — Bei dem Raube des P. werden Diomedes und Odysseus unterstützt von Theano vermutlich schon in der *Kleinen Ilias*, von Helena und Theano bei *Sophokles*; Antenor erzwingt das Palladion von Theano und liefert es beiden Helden aus bei *Diktys*; die beiden Helden rauben das P. aus dem Tempel, wobei Verrat des Antenor und seiner Gattin Theano im Spiele ist, bei *Malalas*, *Tzetzes*, *Suidas*, *Scholiast.* zu *Il.* 6, 311. Die Helden halten sich in der Nacht während eines Festes im Pallastempel auf und rauben von diesen Umständen unterstützt das P. nach *Malalas*. Diese Version geht vielleicht auf einen Tragiker oder auf einen alexandrinischen Dichter zurück; die Scene konnte leicht im erotischen Sinne ausgenutzt werden, worauf einige Bildwerke deuten.

9. Die Überlieferung, dafs mit dem Besitz des Palladions die Existenz Trojas zusammenhänge, ist von *Lesches* an bis zu den *Byzantinern* fester Bestand der Sage; die Kenntnis dieser geheimnisvollen Kraft des Götterbildes verdanken von *Lesches* an die Griechen dem Seher Helenos; nur *Silius Italicus* nennt (wohl aus eigener Erfindung) den Kalchas, *Diktys* und *Malalas* den Antenor. Der Vergleich der verschiedenen Überlieferungen über die sogenannten Fata Trojas (vgl. ob. Sp. 1317 Z. 14ff.) hat ergeben, dafs *Apollodors Epitome* nicht als zuverlässiges Excerpt der *Kleinen Ilias* angesehen werden darf.*) [Wörner.]

*) Der Unterzeichnete konnte zu seinem gröfsten Bedauern unter dem Zwange äufserer Verhältnisse den begonnenen Artikel nicht rechtzeitig zu Ende führen. Die übrigen Teile werden später in den Supplementen zum Lexikon der griech. u. röm. Mythol. erscheinen. [E. Wörner.]

Palladion in der Kunst.

Während in der Überlieferung das Palladion ein einst auf der Burg von Troja befindliches Bild der Athena bedeutet, welches dann je nach den einzelnen lokalen Sagenbildungen die mannigfaltigsten Schicksale erfahren hat, sind die Palladien in der bildenden Kunst von einem weiteren Gesichtspunkte aus zu betrachten. Es sind kleine bewaffnete Idole im Typus der waffenschwingenden Athena, mit welcher Gottheit sie in engem Zusammenhang stehen, der jedoch kein ursprünglicher ist, sondern sich erst entwickelt hat. *Chavannes, De raptu Palladii* S. 77 ff. hat nachgewiesen, dafs die Erzählung vom Raube des troischen Palladions eine Erfindung der argivischen Sage ist, mit dem Zwecke, ein in Argos befindliches altes Palladion mit gröfserem Nimbus zu umgeben, und dafs andere Städte, vor allem Athen, aus dem gleichen Grunde sich der Sage bemächtigt haben, ferner, dafs auch der Typus des troischen Palladions, wie er uns in den Denkmälern erhalten ist, einem bereits in Griechenland vorhandenen entspricht. Er macht wahrscheinlich (S. 38 u. S. 80), dafs in Argos die Athena ὀξυδερκής dieses alte Bild war, in Athen die Athena ἐπὶ Παλλαδίῳ. Wir dürfen also sowohl hinsichtlich der äufseren Erscheinung wie des inneren Wesens von dem troischen Palladion auf jene alten Götterbilder Rückschlüsse machen. Der Kern des troischen Palladions und also auch seiner Vorbilder ist der Begriff der Schutzgottheit, mit welcher das Wohl und Wehe eines Ortes unauflöslich verbunden ist. Charakteristisch sind ferner für dieselben der himmlische Ursprung und die selbstthätigen wunderbaren Äufserungen, wie das Rollen der Augen und das Bewegen der Waffen. Es sind also nicht Bilder der Gottheit, sondern Götzenbilder und als solche als Überreste aus einer alten superstitiösen Religionsperiode zu betrachten, in der man vom Himmel gefallene Steine, heilige Pfeiler und Bäume, die allmählich zu ikonischen Bildnissen umgestaltet wurden, als ortsschützende Gottheiten verehrte. Eine gegebene Weiterbildung war die Ausstattung des Pfeilers oder Baumstammes mit Waffen in Gestalt der späteren Tropaia. Hieraus entwickelte sich das bewaffnete Idol, auf das man den Glauben des himmlischen Ursprungs übertrug. Die Verehrung solcher bewaffneter Idole, die wahrscheinlich schon früh den Namen Palladion, Deminutiv von Pallas, trugen, wie der ohne Zweifel sehr alte Beiname ἐπὶ Παλλαδίῳ schliefsen läfst — die geringe Gröfse dieser Bilder erklärt sich aus dem Wesen der Schutzgottheit, die man mit sich führen und gegebenen Falls leicht verbergen können mufste — mufs allgemein und weit verbreitet gewesen sein. In der Folgezeit ist aber Athena zuerst in Athen selbst, allmählich überall an die Stelle derselben getreten. Begünstigt wurde dieser Prozefs einmal dadurch, dafs auch im Kult der Athena auf der Burg ein vom Himmel gefallenes ξόανον eine wichtige Rolle spielte, ferner, dafs man natürlich die Athena Polias früh wehrhaft darzustellen strebte und hierfür in den alten Palladien passende Vorbilder fand.*) Die ursprüngliche Bedeutung dieser jetzt unter dem Namen der Athena verehrten alten Bilder ist aber nicht verloren gegangen, neu gekräftigt wurde dieselbe durch das Aufkommen der Sage vom troischen Palladion. Aus dem 5. Jahrh. sind uns verschiedene Weihungen vom Palladien überliefert, so von Kimon in Delphi (*Plutarch, Nikias* 13), von Nikias auf der athenischen Burg (*Plut. Nik.* 3) von Archias unter den Weihgeschenken im Hekatompedon (*C. I. A.* II, 2, 660 S. 18). Auf ein Votiv des Nikias möchte *Furtwängler. Meisterwerke der griech. Plastik* S. 202 Anm. 2 das Relief *Gerhard, Gesamm. Abh.* Taf. 23, 3 zurückführen, auf dem ein siegreicher Feldherr vor einem auf einem Pfeiler stehenden Palladion mit Schlange dargestellt ist. Letztere brauchte nicht so sehr auf die Verschmelzung mit der Athena als auf die Akropolis als Aufstellungsort hinzuweisen. Bei diesen Weihungen handelt es sich nicht mehr um alte Bilder, sondern um archaistische Idole, die in der gleichen Form die alte Idee der wunderthätigen Schutzgottheit verkörperten. Unter demselben Gesichtspunkte sind die bei *Aristophanes*, Ἀχαρνῆς 544—48 erwähnten Palladien zu betrachten, die das Scholion (*Schol. Arist. ed. Rutherford* S. 120 b) als kleine hölzerne Athenabilder erklärt, welche in den Schiffsvorderteilen verborgen wurden.

Mykenische Palladien.

Die Palladien weisen, wie gesagt, nach Form und Inhalt auf eine weit zurückliegende Religionsperiode hin, und thatsächlich lassen sich schon auf Denkmälern der mykenischen Epoche die ersten Darstellungen derselben nachweisen. Auf dem vielbesprochenen grofsen mykenischen Goldring (vgl. nebenstehende Abbild. 1, Litteratur bei *Furtwängler, Antike Gemmen* Bd. II S. 9 Nr. 20 u. Bd. III S. 38, dazu jetzt *Evans, Journ. of Hell. Stud.* XXI, S. 107 ff. und *Milani, Studi e Materiali di Arch. e Num.* I S. 194 ff., dessen Deutungen aber phantastisch und verschwommen sind) erscheint oben wie in der Luft schwebend ein kleines bewaffnetes Idol, der Körper ganz bedeckt von dem sog. mykenischen Schild, die Lanze gezückt. Das Geschlecht der Gottheit ist nicht deutlich, sie für weiblich zu erklären, weil sie von Frauen



1) Goldring aus Mykenä, Athen (nach *Arch. Zeit.* 1883 S. 169).

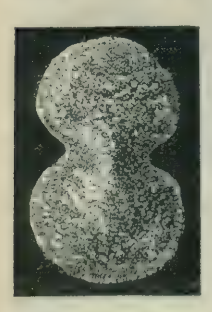
*) Ich glaube, dafs *Pernice, Jahrb. des Inst.* 1895 S. 105 mit Recht gegen *Jahn, de ant. Minervae simulacris* annimmt, dafs das ξόανον der Athena Polias wohl ein stehendes, aber kein bewaffnetes Götterbild war. Die Übertragung des Palladiontypus auf die Polias fand später bei der Vermischung derselben mit der Palladiengottheit statt.

verehrt wird (so *Furtwängler* a. a. O.), ist nicht zwingend. Dieselbe Gottheit erscheint auf einem neuerdings von *Evans* a. a. O. S. 170 veröffentlichten Goldring aus Knossos (s. Abb. 2) auch hier in der Luft schwebend in kleiner Gestalt mit gezückter Lanze, aber ohne Schild und nicht idolartig. Was *Evans* für deutliche Angabe des männlichen Geschlechts hält, ist wohl nur das zweite Hüftgelenk, aber die völlige Nacktheit sichert die Männlichkeit. Eine ähnliche Figur zeigt die Schmalseite eines bemalten Sarkophags aus Kreta, *Evans* a. a. O.



2) Goldring aus Knossos (nach *Journ. of Hell. Stud.* S. 170).

S. 174. Auch sie ist nackt und hält in der Linken den mykenischen Schild, während in der erhobenen Rechten ohne Zweifel die gezückte Lanze zu denken ist. Endlich kommt hier noch die Stucktafel von Mykenä in Betracht (*Ephemeris arch.* 1887 Taf. 10, 2). Die Malerei derselben ist sehr zerstört, und es ist nicht deutlich, ob der in der Mitte sichtbare mykenische Schild zu einer den vorher genannten analogen Figur gehört oder nur an einem Pfeiler angebracht ist, wie *Zahn* (*Arch. Anz.* 1901 S. 20) vermutet, und in dieser Form von den beiden Frauen verehrt wird. Letzteres ist nicht unwahrscheinlich, da sich das bewaffnete Idol aus dem mit Waffen behängten Pfeiler entwickelt hat, und auch der mykenische Schild allein als Kultsymbol verehrt wurde. Das beweist der Goldring von Vaphio *Furtwängler, Ant. Gemmen* Taf. II, 19, *Evans* a. a. O. S. 176 Fig. 52, auf dem *Evans* mit Recht eine in anbetender Stellung über einem grofsen mykenischen Schild ausgestreckte Frau erkennt. Auch auf dem mykenischen Goldring *Evans* Fig. 53 scheint eine ähnliche Scene dargestellt zu sein, nämlich eine Frau, die sich anbetend über ein Heiligtum beugt, das einen Pfeiler und einen Schild enthält. Letzterer ist hier ohne Zweifel wieder das Symbol der bewaffneten Gottheit. Als solches ist auch der mykenische Schild auf zahlreichen geschnittenen Steinen, wo er wie als Füllornament erscheint, aufzufassen, ein besonders gutes Beispiel *Revue arch.* 1900, II, S. 12, sonst *Furtwängler, Ant. Gemmen* Taf. II, 23, 40, 41, Taf. III, 51, sowie auf dem Fragment eines Silberbechers (*Ephem. arch.* 1891 Taf. 6, 2). Zum gröfsten Teil aus Grabfundstätten der mykenischen Periode stammen zahlreiche aus Elfenbein, Glas oder glasierter Ware in der Form des mykenischen Schildes gebildete Gegenstände (vgl. Abb. 3) ohne Zweifel von derselben Bedeutung, die wohl als Amulette gedient haben, vgl. über dieselben den Aufsatz von *E. Gardner, Palladia from Mycenae. Journ. of Hell. Stud.* XIII S. 21 ff. Hier ist daran zu erinnern, dafs in Argos am Feste der Athena neben dem Palladion auch der Schild des Diomedes in Prozession getragen wurde (*Kallim. lav. Pall.* 35), ferner an die zu den wichtigsten sacra gehörigen römischen ancilia, deren Vorbild als vom Himmel gefallen galt und die, wie *Evans* S. 122 bemerkt, auf Saliermünzen und Saliergemmen die Form des mykenischen Schildes zeigen.



3) Mykenischer Schild aus Glas (nach *Schliemann, Mykenä* S. 124).

Evans a. a. O. fafst die anthropomorphe Darstellung der bewaffneten Gottheit wie auch der übrigen Gottheiten auf den mykenischen Denkmälern nur als Ausdruck der künstlerischen Phantasie auf und nimmt lediglich eine anikonische Kultform derselben an, schwerlich mit Recht. Gerade die Unterscheidung der bewaffneten Figur von den andern Gottheiten durch Kleinheit und idolartige Form scheint auf ein wirklich vorhandenes bequem tragbares Kultbild der Gottheit hinzuweisen. Da die bewaffnete Gottheit mehrfach sicher als männlich gekennzeichnet ist, liegt es nahe, auch für die betreffende Figur des grofsen Goldringes dasselbe Geschlecht anzunehmen. *Tsuntas, the Mycenean Age* S. 299 vermutet Zeus in ihr, auch *Evans* nimmt einen Zusammenhang mit dem kretischen Zeus an, der jedoch wahrscheinlich unter dem Symbol der Doppelaxt verehrt wurde. Vielleicht ist der Gedanke an ein Götterpaar nicht ganz abzuweisen und an die Gottheit Pallas zu denken, welche die Überlieferung in männlicher und weiblicher Form kennt und in einen mythischen Zusammenhang mit der Athena bringt, die auf eine Verdrängung derselben im Kultus durch diese schliefsen läfst.

Das troische Palladion.

Der bewaffnete Typus der mykenischen Palladien ist in der Folgezeit auf verschiedene Gottheiten übertragen worden, so auf den Apoll von Amyclä (*Head, hist. num.* S. 364, *Paus.* III, 19, 2) und die spartanische Aphrodite (*Paus.* 3, 15, 10, vgl. oben Bd. I S. 408); ganz besonders zu eigen geworden ist er jedoch der Athena, die als Pallas Athena mit der Palladiengottheit identifiziert wurde. Unter den zahlreichen bewaffneten archaischen Athenabronzen, die gröfstenteils von der Akropolis stammen, geben manche mit den enggeschlossenen Beinen und dem säulenartig

gebildeten Unterkörper den Palladientypus wieder, so *de Ridder, Bronces de l'Acropole* 780 ff. und 789 ff., ein gutes Beispiel auch aus Cirra, *Revue Arch.* 1896, II Taf. 9, doch sind dieselben ihrem Inhalte nach den ausschreitenden bewaffneten Athenabronzen gleichwertig. Die Palladien werden erst wieder typisch in den Darstellungen der Sage vom troischen Bilde. In Betracht kommen die Scenen des Palladionraubes, sowie der beim Palladion Schutz suchenden Kassandra und Helena, vgl. oben Art Helena und Kassandra. Bemerkenswert ist, dafs auf den schwarzfigurigen Vasenbildern Kassandra nicht zu dem Götterbilde flieht, sondern dafs immer Athena in Person dem jene verfolgenden Aias entgegentritt. Es ist also unrichtig, wenn *Chavannes* a. a. O. S. 82 von einem Palladion auf schwarzfigurigen Gefäfsen spricht. Auch in der Beschreibung des Kypseloskastens bei *Paus.* 5, 19, 5 heifst es *Αἴας Κασσάνδραν ἀπ' Ἀθαναίας ἕλκει*, dagegen in der Schilderung des Polygnotischen Gemäldes in Delphi *Paus.* 10. 26, 3 *Κασσάνδρα τὸ ἄγαλμα ἔχει τῆς Ἀθηνᾶς.* Erst auf rotfigurigen Vasen tritt das Götterbild an die Stelle der Athena, vermutlich unter dem Einflufs der Darstellungen vom Raube des Palladions, die sich auf schwarzfigurigen Gefäfsen noch nicht finden. Diese Darstellungen sind zusammengestellt bei *Chavannes* a. a. O. S. 1 ff. Hinzuzufügen ist eine Terracotte des Münchener Antiquariums, Abgufs in Würzburg. Diomedes steht ruhig da mit erhobenem Schild in d. L. Neben ihm steht auf einem niedrigen Pfeiler ein kleines hermenförmiges behelmtes Idol, um das der Held seinen rechten Arm legt. Das Material der geschnittenen Steine ist ein viel reicheres geworden. Ein schönes Beispiel für Diomedes mit dem Palladion aus dem 5. Jahrh. bietet *Furtwängler, Ant. Gemmen* Taf. 13, 8. Neuerdings hat *Hartwig* (*Jahrbuch d. Inst.* 1901, S. 51 ff.) versucht eine Hand mit dem Reste eines Palladions, jetzt in der Münchener Glyptothek, der Münchener Diomedesstatue zuzuweisen, doch scheinen mir weder die Hand noch das Palladion dem Stile nach zu dieser zu gehören, das Palladion weist vielmehr auf die Zeit des Augustus. An die Darstellungen vom Raube des Palladions ist anzureihen, weil ohne Zweifel im Zusammenhang damit stehend, der rotfigurige Aryballos in Athen *Arch. Anz.* 1896 S. 36 ff., vgl. nebenstehende Abb. 4 und zur Deutung oben Sp. 1303 ff. Bemerkenswert ist die Zusammenstellung der Athena und des Palladions, die sich auch auf einem Cameo der Ermitage findet mit der Abstimmung der Athena über Orestes, wo das Palladion den attischen Gerichtshof *ἐπὶ Παλλαδίῳ* andeutet, *Furtwängler, Ant. Gemmen* Taf. 58. 4. Die Darstellung des troischen Palladions auf Vasen, Münzen und Gemmen macht natürlich nicht den Anspruch, bestimmte vorhandene alte Götterbilder zu kopieren, nur der Typus im allgemeinen ist wiedergegeben, im einzelnen erlauben die Künstler sich viele Willkürlichkeiten. So zeigen auf dem ältesten uns erhaltenen Denkmal mit dem Raube des Palladions, der streng-rotfigurigen attischen Schale des Hieron (*Mon. d. Inst.* 6, 22) die beiden Palladien statt des Schildes die mit dem Arm vorgestreckte Aigis, ein sicher ziemlich junges Motiv. Die Kopfbedeckung des Götterbildes zeigt grofse Mannigfaltigkeit, die verschiedensten Formen treten an die Stelle des Helmes. Die idolartige Form ist bald mehr bald weniger betont. In den Darstellungen der fliehenden Kassandra ist der Standort des Palladions bald eine Säule, bald ein Altar, bald ein mehrstufiger Unterbau, bei den Weihungen scheint der hohe Pfeiler als Untersatz das gewöhnliche gewesen zu sein. Das Palladion des Kimon in Delphi stand auf einer ehernen Palme.



4) Palladion, anwesend: Helena, Eros, Alexandros, Athena, rotfiguriger Aryballos, Athen (nach *Arch. Anz.* 1896 S. 36).



5) Carneol in englischem Privatbesitz nach einem Abdruck.



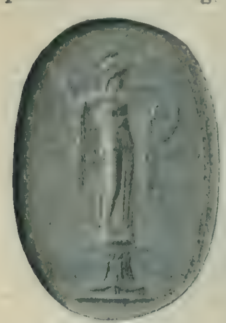
6) Pergamenische Goldmünze, Berlin (nach *Jahrb. d. arch. Inst* III S. 46).

Anzuschliefsen sind hier einige Denkmäler der Iphigeniensage, auf denen das Idol der Artemis in Palladienform dargestellt ist, vermutlich unter dem Einflufs des troischen Palladienbildes, vgl. *Robert, Sarkophagreliefs* II S. 181, *Furtwängler, Ant. Gemmen* Taf. 58. 6.

Palladien in Einzeldarstellungen auf Münzen und Gemmen.

Ihrem Charakter als Ortsschutzgottheiten entsprechend finden sich Palladien als Einzel-

figuren auf Münzen, ferner auf geschnittenen Steinen, vermutlich vorwiegend in apotropäischer Bedeutung im Zusammenhang mit den ihnen zugeschriebenen wunderbaren Eigenschaften. An diesen, sowie den weiter unten zu besprechenden dekorativen Darstellungen der Palladien läfst sich besser als an den Vasenbildern mit ihren Willkürlichkeiten der künstlerische Typus derselben verfolgen, und zwar kann man zwei Stilarten unterscheiden, eine im 5. bis 2. Jahrh. herrschende und eine andere im ersten Jahrhundert aufkommende. Als Beispiel für die erstere kann der umstehend (Abb. 5) abgeb. Carneol aus dem 4. Jahrh. in englischem Privatbesitz befindlich dienen, ferner die Beizeichen auf korinthischen Didrachmen des 4. Jahrh. (*Catal. d. brit. Mus.* Taf. 12, 6), endlich pergamenische Münzen aus dem 3. Jahrh. (vgl. Abb. 6). Merkwürdig ist, dafs auf letzteren der Kalathos an die Stelle des Helmes getreten ist, der nur als Beizeichen erscheint, vgl. die Münzen von Neuilion b. *Schliemann, Ilios* S. 713 und das Vasenbild *Arch. Zeit.* Taf. 14, 2. Erwähnt sei hier, dafs auch auf dem Pergamenischen Telephosfries (*Jahrb. d. Inst.* III, S. 45, XV S. 124) und einem Relief aus dem pergamenischen Poliastempel ein ähnliches bewaffnetes Idol vorkommt. Charakteristisch für diesen Typus ist das Festhalten an der idolartigen Form, wie sie auch im 5. Jahrh. üblich war, vgl. *Furtwängler, Ant. Gemmen* Taf. 13, 8 u. 16. Bei dem zweiten Typus, für den ich als Beispiel die beistehend (Abb. 7) abgebildete Paste aus dem 1. Jahrh. v. Chr. anführe, ist die idolartige Form aufgegeben, dafs aber eine Palladiondarstellung beabsichtigt war, ergiebt die Aufstellung auf dem altarförmigen Unterbau. Als Zeichen der Altertümlichkeit ist nur das in archaischen Falten über die Arme fallende Gewandstück geblieben.



7) Antike Glaspaste, Florenz (nach *Furtwängler, Ant. Gemmen* Taf. 39, 3).

Dekorative Palladiondarstellungen.

In der späteren Kunst vom ersten vorchristlichen Jahrhundert an werden die Palladien, umgeben von anderen Figuren, häufig als dekorative Relieftypen verwandt. Auf den sog. Campanaschen Reliefs erscheint ein Palladion umgeben von zwei Kalathiskostänzerinnen (*Museo Campana, Ant. Opere in Plastica* Bd. I Taf. 4, *Le Musée d'Aix* S. 477 Nr. 1588). Ein besonders schönes Beispiel in Berlin (vgl. Abb. 8 und dazu *Furtwängler, Meisterwerke der griech. Plastik* S. 202). Dasselbe Motiv findet sich auf einem arretinischen Gefäfse *Notizie degli scavi* 1884, Taf. 7, wo das Palladion auf einem Pfeiler steht. Zwei Gefäfse aus Boscoreale (*Fond. Piot* Bd. V Taf. 3 u. 4) zeigen ein Palladion auf einem Altar, einmal umgeben von zwei einen Stier opfernden Niken, das andere Mal von einer auf einem Stier knieenden und einer auf einem Widder reitenden Nike. Eine ähnliche Gruppe dient häufig als Panzerschmuck für Imperatorenstatuen. Auf der Berliner Augustusstatue, *Hübner, Berliner Winckelmannsprogramm* von 1868 Taf. 1 u. 2, umtanzen zwei Victorien ein Palladion. Auf dem Panzer einer Hadrianstatue in Konstantinopel *Gazette arch.* 1880 Taf. 6 bekränzen zwei Victorien ein auf einer Wölfin stehendes Palladion, bei einer in Olympia gefundenen Statue desselben Kaisers (*Olympia* Bd. III



8) Palladion, umgeben von 2 Kalathiskostänzerinnen, Terracottarelief des Berliner Museums (nach *Furtwängler, Masterpieces of Greek sculpture* S. 202).

Taf. 65. 1) sind noch Eule und Schlange hinzugefügt, so daſs eine Vermischung von Palladion, Athena und Roma dargestellt ist. Der Typus des Palladions ist auf allen diesen Denkmälern trotz kleiner Abweichungen durchgehends der zweite der beiden oben unterschiedenen.

Das römische Palladion.

Einer kurzen Erwähnung bedürfen noch die Darstellungen des römischen Palladions, das zu den im Tempel der Vesta bewahrten sacra gehörte, vgl. *v. Dobschütz, Christusbilder* S. 9 ff., *Chavannes* a. a. O. S. 64 ff., *Preuner, Hestia-Vesta* S. 423 ff. — *Cicero pro M. Aem. Scauro* 47 und *Philippica* XI, 10, 24 erwähnt dasselbe zuerst und erst *Varro* führte dann, wie *Wissowa, Hermes* XXII S. 43, glaube ich, mit Recht annimmt, seinen Ursprung auf Troja zurück. Bei dem geheimnisvollen Dunkel, mit dem von jeher die sacra des Vestatempels umgeben wurden (das Palladion soll erst zu Commodus' Zeiten zum ersten Male öffentlich gesehen worden sein, *Herodian* I, 14, 4), nimmt es nicht Wunder, daſs wir keine älteren Nachrichten über dasselbe besitzen, es ist aber nicht unwahrscheinlich, daſs schon in alter Zeit ein Palladion in Gestalt eines bewaffneten Idols neben den ancilia Verehrung genoſs. Die älteste uns erhaltene Darstellung des römischen Palladions findet sich auf der in augusteische Zeit gehörenden Sorrentiner Basis (*Röm. Mitt.* 1889 Taf. X c. 1894 S. 131), deren eines Relief im Vestatempel hoch aufgestellt ein kleines bewaffnetes Götterbild zeigt. Auf einer Münze des Galba (*Cohen, méd. imp.* I S. 245 nr. 243) ist zum ersten Mal Vesta mit dem Palladion auf der Hand dargestellt. Seitdem erscheint dieser Typus häufiger auf römischen Kaisermünzen, *Preuner* a. a. O. S. 326.

[J. Sieveking.]

Pallaneus, Palleneus (*Παλλανεύς*), ein Gigant, *Claudian, Gigantomach.* 109; den Namen Palleneus möchte *M. Mayer, Giganten u. Titanen* 255 f. auch in dem Gigantenverzeichnis des *Hygin* für das überlieferte . . *lenios* herstellen, und a. a. O. 259 in der *Theogonie* des *Tzetzes* 91 statt *Παλλαντεύς* lesen *Παλλανεύς*. [Höfer.]

Pallantia, 1) *Serv. Aen.* 8, 51 *hic autem mons Palatinus . . . est dictus secundum Varronem et alios a filia Euandri Pallantia ab Hercule vitiata et postea illic sepulta.* S. Bd. 1 Sp. 2292, 58 ff. — 2) Bei *Varro l. l.* 5, 53 *sed hoc* [das Palatium] *alii a Palantio* [so der Codex Florentinus] *uxore Latini putarunt* ist vielleicht nicht mit *O. Müller, Palanto* sondern *Palantia* oder *Pallantia* zu verbessern (vgl. *Jordan, Top.* 2 S. 603). Ob diese Palantia mit der unter 1 genannten in Zusammenhang zu setzen ist, muſs dahingestellt bleiben.

[R. Peter.]

Pallantias (*Παλλαντιάς*), 1) Beiname der Athene (= Pallas), *Anth. Pal.* 6, 247, 7. — 2) = Eos (Aurora) als Tochter des Titanen Pallas (s. d. nr. 1), *Ov. Met.* 9, 420. 15, 191; *Fast.* 4, 373. Vgl. Pallantis. [Höfer.]

Pallantiden (*Παλλαντίδαι*), die fünfzig Söhne des Pallas (s. d. nr. 6), Enkel des Pandion (*Plut. Thes.* 3), ein gigantenähnliches Geschlecht (*Sophokl. fr.* 19 bei *Strabon* 9 S. 392). Bei der Kinderlosigkeit ihres Oheims Aigeus hofften sie auf dessen Erbe und ergriffen daher die Waffen, als Theseus von diesem als Sohn anerkannt wurde, um den Eindringling zu vertreiben. Die einen rückten unter Anführung ihres Vaters Pallas von Sphettos, einer der vortheseischen Zwölfstädte am südöstlichen Hymettos, aus gegen Athen vor, während die übrigen sich bei Gargettos an der Nordecke des Hymettos in den Hinterhalt legten. Dieser wurde jedoch durch Leos aus Agnos, einen Herold des Pallas, dem Theseus verraten. Er überfiel die Pallantiden und machte sie nieder, worauf sich das Heer des Pallas zerstreute (*Istros* u. *Philoch.* beim *Schol.* zu *Eurip. Hippol.* 35 und wohl auch bei *Plut. Thes.* 3 u. 13).

Die Kämpfe zwischen Theseus und den Pallantiden werden ebenso wie die des Aigeus und Lykos von *R. de Tascher, Rev. des études grecques* 4 (1891) 23 als das nationale Ringen zugewanderter Ionier mit der autochthonen Bevölkerung Attikas gefaſst. *Toepffer, Att. Geneal.* S. 163, betrachtet die Pallantiden als die eigentlichen altjonischen Könige von Attika. Zu vergleichen ist der Sieg der Athene (Pallenis) über den Giganten Pallas, den Eponymos von Pallene, den *Milchhöfer* in der *Berl. philol. Wochenschr.* 12 (1892) 2 Sp. 35 als den Bergriesen des Hymettos erklärt (oben Bd. 1 Sp. 1650, 27). Vgl. Pallenis nr. 1.

O. Müller (*Hyperbor.-Röm. Stud.* hrsg. von *Gerhard* 1 S. 276 ff.) hat die Kampfscene auf dem Ostfries des sog. Theseion (vgl. *Baumeister, Denkm.* S. 1785 Fig. 1781), wo ein nackter, ideal gestalteter Jüngling drei nackten, Felsen schleudernden Männern gegenüber steht, als Kampf des Theseus mit den Pallantiden gedeutet. *Ulrichs* (*Ann.* 13 S. 74. *Reisen und Forschungen* 2 S. 139 ff.) und *Brunn* (*Sitzungsber. d. bayer. Akad.* 1874, 2 S. 51 f.) bezogen dieselbe auf den Streit der Herakliden mit Eurystheus (s. o. Bd. 1 Sp. 1432, 60), *Heydemann* (*Anal. Thesea* S. 19) erklärte sie als Gigantomachie, obwohl die ruhig zuschauenden Götter dies als unmöglich erscheinen lassen (vgl. ob. Bd. 1 Sp. 1661, 17 ff.). *Lolling* (*Gött. Nachr.* 1874, 17 f.) dachte an den Zug der Athener gegen die Eleusinier, und in den Steinschleuderern vermutete er wegen ihrer stärkeren Körperbildung mit jenen verbündete Thraker (in *J. Müllers Handb.* 3 S. 318, 3). Neuerdings sieht *Br. Sauer* (*Das sog. Theseion u. s. plast. Schmuck* Kap. 2 Ostfries) in eben diesen mit Zauberkräften begabte Pelasger, die das Pelargikon gegen den stürmenden Erichthonios verteidigen, weil sie ihm die Felsblöcke nicht zu schleudern, sondern in der Luft vor sich herzuschieben scheinen, eine Erklärung, die *C. Robert* (*Lit. Centralbl.* 1899, 49 Sp. 1718 f. und *23. Hall. Winckelm.-Progr.* S. 33) mit vollem Recht zurückweist. Er bringt dabei eine früher von *Milchhöfer* aufgestellte, dann aber wieder aufgegebene Deutung auf Apollon im Kampfe gegen die Phlegyer von neuem vor, während er bei *Preller* (*Griech. Myth.* 1[4] S. 70, 3) mit *v. Wilamowitz* (*Aus*

Kydathen S. 135) der *O. Müller*schen Deutung, die immer noch als die befriedigendste betrachtet werden mufs, zustimmt. [Steuding.]

Pallantios (*Παλλάντιος*), **1**) Beiname des Zeus in Trapezus, *Hesych.* Dafs das arkadische (die von *M. Mayer, Giganten u. Titanen* 65, 30 zitierte Stelle aus dem *Etym. M.* *Παλλάντιος· ὁ Ζεὺς ἐν Ἀρκαδίᾳ* habe ich in der Ausgabe von *Sylburg* nicht finden können) Trapezus gemeint ist, ergiebt sich aus der Thatsache, dafs Pallas (s. d. nr. 2), der Gründer von Pallantion und Trapezus, der Heros Eponymos des arkadischen Trapezus, Söhne des Lykaon (s. d.) waren. *M. Mayer* a. a. O. 65 meint, dafs der Kult des Zeus Pallantios, 'der Donnergott (*πάλλω*!), der im Gewölk thront', sich an den Kult des Titanen Pallas (s. d. nr. 1) angeschlossen habe. — **2**) Pallantius heros = Euandros (s. d. Bd. 1 Sp. 1393, 26. 49; 1394, 8), *Ov. Fast.* 5, 647. [Höfer.]

Pallantis (*Παλλαντίς*) d. i. Tochter des Pallas (s. d.) = Eos (Aurora), *Ov. Met.* 15, 700; *Fast.* 6, 567. [Höfer.]

Pallas, -adis (*Παλλάς, -άδος*), **1**) poetischer Beiname (nicht Kultname) der Athena (s. d.), kommt im alten Epos, d. i. bei *Homer* und *Hesiod* nur in Verbindung mit *Ἀθήνη, -αίη* vor (s. die Stellen bei *Bruchmann, Epith. deor.* p. 11 ff.) und ist erst seit *Pindar* zu einem selbständigen Namen der Göttin geworden (vgl. *Bruchmann* a. a. O. und *Benseler, Wörterb. d. griech. Eigennamen* unter *Παλλάς*). Ich beschränke mich hier auf die Aufzählung der schon im Altertum aufgestellten Etymologieen des Namens, die z. T. mythologisch Beachtenswertes darbieten.

1) *Platon, Kratylos* p. 406 D. f. leitet *Π.* ab *ἀπὸ τῆς ἐν ὅπλοις ὀρχήσεως . . τὸ γάρ που ἢ αὐτὸν ἤ τι ἄλλο μετεωρίζειν ἢ ἀπὸ τῆς γῆς ἢ ἐν ταῖς χερσὶ πάλλειν τι καὶ πάλλεσθαι καὶ ὀρχεῖν καὶ ὀρχεῖσθαι καλοῦμεν* (s. auch *Cornut. de nat. deor.* p. 110 *Os.*: *Παλλὰς διὰ τὴν . . . νεότητα, ἀφ' οὗ καὶ πάλληκες καὶ παλλακαὶ προσαγορεύονται· σκιρτητικὸν γὰρ καὶ παλλόμενον τὸ νέον*; vgl. hierzu auch unten Abschnitt 3; *Eustath. z. Il.* p. 84, 35 f. und *Verg. Aen.* 2, 174: *Terque ipsa [Pallas] solo, mirabile dictu, emicuit parmamque ferens hastamque trementem* [= *ἀνέπαλτο*; vgl. den Tanz *ἀναπάλη*]). Wie es scheint, denkt also *Platon* in diesem Falle an die Pyrrhiche, den kriegerischen Waffentanz, den Pallas erfunden und selbst zum ersten Male nach dem Siege über die Giganten getanzt haben sollte, und welcher deshalb ihr zu Ehren am Fest der Panathenaien aufgeführt wurde (*Preller-Robert, Gr. Mythol.* 1 S. 78, 4. 224, 2).

2) *Apollon. Soph. lex. Hom.* p. 126, 29 *Bekk.*: *ἀπὸ τοῦ πάλλειν τὸ δόρυ.* Ebenso *Schol. z. Il. Α* 200; *z. Od. α* 252. *Et. M.* 649, 53 ff. *Phot. lex.* s. v. *Παλλάς*. *Eustath. z. Od.* p. 1742, 42. *Myth. Vat.* 1, 124. *Tzetz. z. Lyk.* 355. *Prob. z. Verg. Ecl.* 2, 61. Für diese Deutung läfst sich namentlich die Gestalt der Palladien (s. Palladion) anführen, welche die Göttin regelmäfsig den Speer schwingend (*τὸ δόρυ πάλλουσαν*) darstellen; vgl. auch *Phot. lex.* s. v. *παλτά· δόρατα* und oben Bd. 1 Sp. 679, wo mit anderen neueren Mythologen der geschwungene Speer der Pallas als Blitz gedeutet ist (vgl. *παλτὸν πῦρ* = Blitz b. *Soph. Ant.* 131).

3) Nach *Strabon* p. 816 wurde im ägypt. Theben eine *εὐειδεστάτη καὶ γένους λαμπροτάτου παρθένος* dem Zeus geweiht (vgl. *Diod.* 1, 47, der von *παλλακίδες Διός* redet). *Strabon* fügt hinzu: *ἃς καλοῦσιν οἱ Ἕλληνες παλλάδας*, womit auch *Eustath. z. Od.* p. 1742, 42 ff. übereinstimmt, wenn er offenbar mit Beziehung auf *Strabon* a. a. O. sagt: *ἢ καὶ διὰ τὸ νεάζον καὶ εὐειδές, λέγουσι γὰρ οἱ παλαιοὶ τὰς εὐειδεστάτας καὶ εὐγενεῖς παρθένους ἱερῶσθαι καὶ καλεῖσθαι παρ' Ἕλλησι παλλάδας, οἳ καὶ τὸν νέον οὐ μόνον πάλλαντα καλοῦσιν, ἀλλὰ καὶ πάλλακα.* Vgl. auch *Aristoph. Byz. π. ἡλικιῶν* b. *Ammon.* p. 35 *Valck.* (u. *Valckenaer* p. 52 z. d. St.), wo *πάλλαξ* mit *βούπαις, ἀντίπαις, μελλέφηβος* [= neugriechisch *παλληκάριον, παλληκάρης*] erklärt wird, und aufserdem *Apoll. Soph. lex. Hom.* 126, 29, wo statt des mir unverständlichen *ἢ ἀπὸ τοῦ πάλλειν κατὰ τὴν ἡλικίαν, παρθένος γάρ ἐστιν, ὅθεν καὶ ὁ πάλλαξ ὠνόμασται* wohl *ἀπὸ τοῦ παλλ[άδα] εἶν[αι]* κ. τ. ἑ. zu lesen ist, ferner *Eust. z. Il.* p. 763, 20 ff., der *Παλλάς* auch mit *πάλλαξ* (*-ηξ*, *παλλακίς* zusammenbringt, *Cornut.* a. a. O. *Et. M.* 649, 58 ff.: *Παλλακίς· ἡ παῖς· κατὰ Δωριεῖς [ὁ παῖς?] πάλλαξ λέγεται.* *Orion Theb.* p. 126, 12: *παλλακίς· ἡ νέα κατὰ ἡλικίαν, καὶ γὰρ ὁ παῖς κατὰ Δωριέας πάλλαξ λέγεται.* *Et. Gud.* p. 450. *Hesych.* *παλλάκιον· μειράκιον*, *Phot. lex.* *παλλακίς· κόρη.* *Hesych.* *παλλακός· ἐρώμενος.* *Phot. lex.* *παλλακόν· τὸν παλλακευόμενον.*

4) *Apollon. Soph. lex. Hom.* p. 126, 29 sagt: *ἔνιοι δὲ ὅτι Πάλλαντα ἀνεῖλεν, ἕνα τῶν Γιγάντων.* Ebenso *Fest.* p. 220 *Müll.*: *Pallas Minerva est dicta, quod Pallantem gigantem interfecerit*, ferner *Etym. M.* 649, 53 ff. *Et. Gud.* p. 450. *Schol. Il. Α* 200. *Schol. Od. α* 252. *Phot. lex.* s. v. *Παλλάς*. *Myth. Vat.* 1, 124; *Tzetz. z. Lyk.* 355, nach dem Pallas (s. d. nr. 5) der Vater der Athena war und von ihr getötet wurde, weil er ihr Gewalt anthun wollte (vgl. auch *Cic. N. D.* 3, 23, 59. *Arnob. adv. g.* 4, 14. 16. *Clem. Al. Protr.* 17c *Sylb. Ampel.* 9, 10. *M. Mayer, Gig. u. Tit.* 191, 75; mehr unter Pallas nr. 5). Über den zu Grunde liegenden Mythus siehe *Max. Mayer, Gig. u. Tit.* S. 189 ff. Dagegen heifst es bei *Philodem. de piet.* p. 6 *G.*: *ἔ]νιοι δὲ τὴν Ἀ[θην]ᾶν Παλλάδα εἶν]αί φασιν, ὅτι Πα[λλά]δα τὴν Παλαμ[άο]νος* [s. Palamaon] *ἑαυτῆς ὀπαδὸν οὖσαν ἄκο[ν]σα δ[ι]έφθειρεν* (vgl. darüber *Max. Mayer* a. a. O. 190, 72 und unter Pallas nr. 2).

5) *Ἀπὸ τοῦ παίειν τοὺς λαούς*: *Apion* b. *Apollon. Soph.* a. a. O.; vgl. *Hesych.* s. v. *Παλλάς· Ἀθηνᾶ ἡ παίουσα* [*πάλλουσα Heinsius*] *τοὺς αὐλούς* [*λαούς?*]

6) *Παρὰ τὸ ἀναπεπάλθαι ἐκ τῆς κεφαλῆς τοῦ Διός*: *Et. M.* 649, 53 ff. *Eust. z. Il* p. 84, 35 ff. *Schol. Il. Α* 200. *Et. Gud.* p. 450.

7) *Διὰ τὸ παλλομένην τὴν καρδίαν τοῦ Διονύσου προσκομίσαι τῷ Διί*: *Schol. Il. Α* 200. *Et. M.* 649, 53 ff. *Eust. z. Il.* p. 84, 35 ff. *Et. Gud.* p. 450 *Tzetz. z. Lyk.* 355. *Clem. Al. Protr.* p. 12 *Sylb.* Über den zu Grunde liegenden orphischen Mythus vgl *Lobeck, Agl.* 559 ff.

8) *Ab insula [peninsula M. Mayer] Pallene, in qua nutrita est: Myth. Vat.* 1, 124. Vgl. dazu *Hesych.* s. v. *Παλληνί[α]ς· ἡ Ἀθηνᾶ ἐν Χαλκίδι [Χαλκιδικῇ?]. M. Mayer, Gig. u. Tit.* 191, 75 u. d. Art. Pallenis.

9) *Παρὰ τὰς παλάμας; Schol. Il. Α* 252 (wahrscheinlich mit Bezug auf die Kunstfertigkeit und Geschicklichkeit der Athena Ergane).

2) Tochter des Triton oder des Palamaon (s. d.) und Jugendgespielin der Athena, von dieser unabsichtlich getötet: *Philodem. de piet.* p. 6 *G.* (s. oben unter nr. 4 a. E.). *Tzetz. z. Lyk.* 355 und in einem eingeschobenen Stücke b. *Apollod. bibl.* 3, 12, 5. Vgl. *M. Mayer* a. a. O. 190, der mit Recht diese Pallas mit Gorgo und Iodama vergleicht und gewissermaßen für eine Doppelgängerin der Athene erklärt.

Die meisten neueren Forscher haben sich für die Ableitung von *πάλλειν* entschieden, so *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1, 185. *M. Mayer* a. a. O. 65. *Gerhard, Gr. Myth.* § 245, 1. *Lauer, Syst. d. gr. Myth.* 317 (vgl. über andere Deutungen ebenda S. 312). [Roscher.]

Pallas, -antis (*Πάλλας, -αντος*), **1)** ein Titane, Sohn des Kreios (s. d.) und der Eurybia (s. d. nr. 1), Bruder des Astraios (s. d. nr. 1) und des Perses, *Hes. Theog.* 376. *Apollod.* 1, 2, 2. *Hyg. fab.* p. 11, 13 *Schmidt*; vgl. *Paus.* 7, 26, 12. An der zweifelhaft überlieferten Stelle *Hom. hymn. Merc.* 100: *Πάλλαντος θυγάτηρ Μεγαμηδείδαο ἄνακτος* erscheint Megamedes (s. d. und die dort verzeichnete Litteratur) als Vater des Pallas, dieser selbst als Vater der Selene. Bei *Ovid. Metam.* 9, 421. 15, 191. *Fast.* 4, 373 ist Pallas auch Vater der Eos (Aurora), nach *Kallistratos* und *Satyros* bei *Dion. Hal.* 1, 68 (vgl. 61. 62) Vater der Chryse, die ihrem Gatten Dardanos (s. d. nr. 1) als Geschenk der Athene *τά τε Παλλάδια καὶ τὰ ἱερὰ τῶν μεγάλων θεῶν* in die Ehe mitbringt, *K. O. Müller, Hyperbor.-röm. Studien* 1, 276. *Kleine Schriften* 2, 177. bei *Ersch u. Gruber* s. v. Pallas-Athene p. 94. *Welcker, Gr. Götterl.* 1, 308. *Dümmler* bei *Pauly-Wissowa* s. v. Athena 1976. *Tümpel* ebend. s. v. Chryse nr. 11 p. 2489. *M. Mayer, Giganten und Titanen* 65, 32. Nach *Hesiod. Theog.* 382 ff. (vgl. *Paus.* 8, 18, 1) vermählte sich Pallas mit der Styx und zeugte mit ihr Eifer und Sieg (*Ζῆλος, Νίκη*), Kraft und Gewalt (*Κράτος, Βία*); vgl. die allerdings nicht unverderbt überlieferte Stelle bei *Hygin. fab.* p. 11, 20 *Schmidt,* wo als Kinder des Pallas und der Styx genannt werden: Vis, Invidia, Potestas, Victoria. Übereinstimmend mit *Hesiod* nennt auch *Bakchylides fr.* 71 *Kenyon* = *fr.* 48 *Bergk* 3⁴, 585 = *Anth. Pal.* 6, 313 Nike eine Tochter des Pallas. An Stelle des Titanen Pallas ist bei *Dion. Hal.* 1, 33 der Lykaonsohn Pallas (s. d. nr. 2) nach arkadischer Überlieferung Vater der Nike, diese selbst Jugendgespielin (*σύντροφος*) der Athene, die gleich nach ihrer Geburt von Zeus dem Pallas übergeben worden ist und bei diesem zur Jungfrau heranwächst. Hieraus schliefst *M. Mayer, Giganten u. Titanen* 65, 32 auf die Identität des Titanen Pallas und des gleichnamigen Lykaonsohnes: aus den Göttern seien Heroen geworden, und wenn sich auch der Kultus des Pallas nicht mehr nachweisen lasse, so habe sich doch der des Zeus als Pallantios (s. d.) daran angeschlossen. Den Namen *Πάλλας* deuten *Mayer* a. a. O. 65. *Robert-Preller* 47, 2 im Gegensatz zu *Welcker* a. a. O. 1, 560, nach dem Pallas 'Umschwung' bedeutet, als 'Schwinger, Schleuderer', entweder des Blitzstrahles oder der Sonnenstrahlen. Nach der Überlieferung der Einwohner der achäischen Stadt Pellene hatte diese ihren Namen von dem Titanen Pallas, während die Argiver behaupteten, sie sei nach Pellen (s. d.), dem Sohne des Phorbas, benannt, *Paus.* 7, 26, 12. — **2)** Sohn des Lykaon, ursprünglich (oben nr. 1) mit dem Titanen identisch, *Apollod.* 3, 8, 1. *Paus.* 8, 3, 1, Grofsvater des Euandros (s. d.), *Serv.* ad *Verg. Aen.* 8, 51. 54, Gründer und Eponymos der arkadischen Stadt Pallantion (*Paus.* a. a. O. *Steph. Byz.* s. v. *Παλλάντιον*), wo er einen Tempel hatte und seine und des Euandros Bildsäule stand, *Paus.* 8, 44, 5. Ganz verworren, wohl infolge einer Verwechslung mit Pallas nr. 6, ist die Notiz b. *Serv.* ad *Verg. Aen.* 8, 54: *a quibusdam tamen hic Pallas, auctor Euandrii generis, Aegei filius* [s. Pallas 6] *fuisse dicitur, qui a fratre Theseo Athenis regno pulsus ad Arcadiam venit et ibi regnum tenuit.* — **3)** Sohn des Euandros *Verg. Aen.* 8, 104 ff.; er bestattete seinen Vater auf dem nach ihm Pallantium (Palatium) benannten Hügel in Rom, *Eust.* ad *Dionys. Perieg.* 347. *Schol. ebend.* 348. Nach *Serv.* ad *Verg. Aen.* 8, 51 fand er nach dem Tode des Euandros bei einem Aufstand seinen Tod. *Vergil* (*Aen.* 10, 480) läfst ihn als Bundesgenossen des Aineias von der Hand des Turnus fallen. [S. Bd. 1 Sp. 2293, 22 ff. (den dort angeführten Stellen sind *Paul.* S. 220 *Palatium* und *Interpol. Serv. Aen.* 11, 143 hinzuzufügen). R. Peter.] — **4)** Sohn des Herakles und der Lavinia (*Λαῦνα*), der Tochter des Euandros, der als Jüngling starb; Euandros errichtete ihm auf dem Hügel, der nun Pal(l)a(n)tium genannt wurde, ein Grabdenkmal, *Dion. Hal.* 1, 32. 43. *Serv.* ad *Verg. Aen.* 8. 51. [Vgl. Bd. 1 Sp. 2292, 41 ff. Peter.] — **5)** Einer der Giganten, *Apollod.* 1, 6, 2. *Hyg. fab.* p. 10 *Schmidt.* Nach *Apollod.* a. a. O. zog Athena im Gigantenkampfe dem Pallas die Haut ab und bedeckte ihren eigenen Körper damit, nach *Claudian, Gigantomach.* 95 versteinert sie ihn mit der Aigis. Von der Erlegung des *Πάλλας* soll sie ihren Namen *Παλλάς* (s. d.) erhalten haben, *Etym. M. Etym. Gud. Suidas* s. v. *Παλλάς. Festus* 220 *Müller, Myth. Vat.* 1, 124; vgl. *Sidon. Ap. c.* 15, 23. Nach *Tzetz. Lyk.* 355. *Clem. Alex. cohort. ad gentes* p. 100 *Migne* = p. 24 *Potter, Cic. de nat. deor.* 3, 23, 59. *Arnob. adv. nat.* 4, 14 p. 152 *Reifferscheid* (vgl. 4, 16 p. 153. *Firm. Matern.* 16, 2) war Pallas der Vater (als Mutter wird an einigen Stellen *Τιτανὶς ἡ Ὠκεανοῦ* genannt) der Athena, und versuchte, der eigenen Tochter Gewalt anzuthun, worauf diese ihn tötete, ihm das Fell abzog, sich damit bekleidete und seine Schwingen an ihre Füfse setzte. Über die Deutung des Mythos vom Kampfe der Athena mit Pallas vgl. *O. Müller, Hyperb.-röm. Studien* 1, 286.

Gerhard, Ges. akad. Abh. 1, 240. *M. Mayer* a. a. O. 189ff. Ursprünglich ist er wohl mit dem Giganten identisch (*Preller-Robert* 70, 3. *Gerhard* a. a. O. 1, 247. *v. Wilamowitz, Aus Kydathen* 134. *Toepffer, Att. Geneal.* 290. 303; vgl. *Sophokles* bei *Strabon* 9, 392: *ὁ σκληρὸς οὗτος καὶ γίγαντας ἐκτρέφων εἴληχε Πάλλας*), aber frühzeitig in attischer Lokalsage zu einem mythischen König geworden. — 6) Pallas, der Sohn des Pandion und Bruder des Aigeus, Lykos und Nisos, der mit seinen Brüdern die Metioniden vertrieb, *Apollod.* 3, 15, 5. *Strabon* 9, 392 und *Sophokles ebend. Schol. Eur. Hipp.* 35. 1200. *Steph. Byz.* s. v. *Διακρία. Suid.* s. v. *Παράλων.* Von seinen Söhnen (s. d. Artikel Pallantiden) werden namentlich aufgeführt Butes (s. d. nr. 4) und Klytos (s. d. nr. 2; vgl. *Ov. Metam.* 7, 500), die, wie ihr Vater Pallas, ebenfalls als Giganten auftreten, *M. Mayer* a. a. O. 185. Sie begeben sich zusammen mit Kephalos nach Aigina, um den Aiakos um Hilfe gegen Minos zu bitten; bei *Diod. Sic.* 4, 60 schliefst Androgeos, des Minos Sohn, mit den Pallantiden Freundschaft, und daher läfst Aigeus aus Besorgnis, durch die Pallantiden im Bunde mit Androgeos der Herrschaft beraubt zu werden, diesen ermorden. Ein anderer Sohn des Pallas wird auf der Jagd von Theseus versehentlich getötet, *Schol. Eur. Hipp.* 35. Nach *Plut. Thes.* 1, 22, 2. 28, 10. *Hypothes. Eur. Hippol. Hygin. fab.* 244 p. 136 *Schmidt* tötet Theseus den Pallas und seine Söhne; andere und zwar die besten (*v. Wilamowitz* a. a. O. 135, 58) berichten nur, dafs Theseus bei Gargettos die im Hinterhalt liegenden Söhne des Pallas durch den Verrat des Leos (s. d. nr. 2) besiegte und tötete, worauf die unter Pallas selbst über Sphettos heranziehende Hauptmacht sich zerstreute, *Plut Thes.* 13. *Philochoros fr.* 13 bei *Schol. Eur. Hipp.* 35; von dem Schicksal des Pallas wird an diesen Stellen nichts erwähnt. Der Kampf des Theseus mit Pallas und seinen Söhnen ist höchst wahrscheinlich auf dem Ostfries des Theseions (abgeb. *Müller, Denkmäler* 1, 109. *Baumeister, Denkmäler* 1871 S. 1785) dargestellt, rechts davon die Errichtung des *τρόπαιον*, links der Gefangene stellt nach der Vermutung von *Wilamowitz* (a. a. O. 135, 58) den Pallas dar, *O. Müller, Hyperbor.-röm. Studien* 1, 280ff. *Preller-Robert* 70, 3. *Baumeister* a. a. O. 1784r, wo auch die abweichenden Deutungen angegeben sind (vgl. Pallantiden). [Dargestellt ist Pallas auch zusammen mit Orneus, Nisos und Lykos auf der schönen oben Bd. 2 Sp. 2187 f. (Art. Lykos) abgebildeten streng-rotfigur. Vase. Roscher.] [Höfer.]

Pallene (*Παλλήνη*), **1**) Tochter des Sithon, Königs der Odomanten im thrakischen Chersones, nach welcher die Halbinsel Pallene benannt sein sollte. Ihre Mutter war Achiroë, die Tochter des Neilos, oder die Nymphe Mendeïs (Mende, Stadt auf Pallene), ihre Schwester Rhoiteia, *Tzetz. Lyk.* 1161 (vgl. 583); *Hegesippos* b. *Steph. B.* v. *Παλλήνη*; *Eustath. Dion. Per.* 327; *Philarg. Verg. Ge.* 4, 390 (wo Pallene zu schreiben statt Palla). Wegen ihrer Schönheit ward sie von zahlreichen Freiern aufgesucht. Der Vater versprach ihre Hand und die Herrschaft dem, welcher ihn im Kampfe besiegen würde, und tötete viele. Darnach liefs er den Dryas und Kleitos mit einander um sie kämpfen, und Dryas kam dabei um durch eine List der Pallene, welche den Kleitos liebte. (Der Erzieher der Pallene nämlich bestach ihr zu Liebe den Wagenlenker des Dryas, dafs er die Nägel vor den Wagenrädern wegliefs, worauf Dryas beim Kampfe stürzte und von Kleitos getötet wurde. *Parthen.*; vgl. die ähnliche Sage von Pelops und Myrtilos [s. d.]). Sithon wollte deswegen die Tochter töten; aber eine himmlische Erscheinung (oder Aphrodite) verhinderte dies. Nachdem Sithon gestorben, erhielten Kleitos und Pallene die Herrschaft des Landes, das jetzt Pallene genannt wurde, *Kon.* 10; *Theagenes* u. *Hegesippos* b. *Parthen.* 6. — Nach *Nonn. Dion.* 48, 90—237 fordert Dionysos von Sithon, den er für den Mord so vieler Freier strafen will, die Hand seiner Tochter. Sithon läfst ihn mit Pallene um die Ehe kämpfen; er siegt, tötet den Sithon und vermählt sich mit Pallene; vgl. *Philostr. epist.* 47 *ed. Kayser* 2, 248. — **2**) Eine der Töchter des Alkyoneus, welche sich nach des Vaters Tod von dem kanasträischen Vorgebirge in Pallene ins Meer stürzten, aber von Aphrodite in Vögel verwandelt wurden, *Eustath. z. Hom.* p. 776, 37; *Suid.* v. *Ἀλκυονίδες ἡμέραι*; *Apostol.* 2, 20; *Bekk. Anecd.* 377, 25; *Eudoc.* p. 35. — [**3**) Auf Münzen von Potidaia will *Millingen, Sylloge of ancient unedit. coins* 48 (vgl. *Head, Hist. num.* 188) in dem weiblichen Haupte die Personifikation der Halbinsel Pallene erkennen. Höfer.] [Stoll.]

Palleneus s. Pallaneus.

Pallenis (*Παλληνίς*), **1**) die Athene vom Demos Pallene zwischen Athen und Marathon (*Herod.* 1, 62. *Eurip. Heraclid.* 849, 1031. *Lykophron, Alex.* 1261. *C. I. A.* 1, 222, 224, 273. *Ἀθηναία ἐν Παλληνίδι*, über die *Glosse d. Hesych. Παρθένον Παλλ.* vgl. *O. Müller, kl. Schr.* 2, 151). Der Kult des Heiligtums (*ἱερὸν Παλληνίδος Ἀθ.* oder *Παλλήνιον*) war zweifellos sehr alt (*v. Wilamowitz, Arist. u. Ath.* 1, 37, 5); auch mufs der Reichtum an Weihgeschenken bedeutend und die Kultübung eigentümlicher Art gewesen sein, wenn eine Schilderung seiner Merkwürdigkeiten den Inhalt einer besonderen Schrift von *Themison* (aus unbestimmter Zeit) bei *Athen.* 6, 234, 235 bilden konnte. Als Diener des Heiligtums werden hier eine Priesterin und drei Parasiten (über diese vgl. *Stengel, griech. Kultusaltert.* in *Iw. Müllers Handb.* 5, 3, 46), zwei aus dem Demos Gargettos und einer aus Pitthos, genannt, ferner der Basileus, Greise und neuvermählte Frauen. Die Datierung der Weihgeschenke fand nach dem Namen der Athenepriesterin statt: s. *Toepffer, att. Genealogie* 100. In Pallene war auch der Mythos von den Pallantiden heimisch, aus dem eine vereinzelte Episode bei *Ant. Karyst. mirab. hist.* 12 nach dem Logographen *Amelesagoras* erhalten ist (s. unter Erichthonios 1, 1304; der zum Lykabettos gewordene Fels wurde aus der Gegend von Pallene losgerissen). Es ist deshalb wahrscheinlich, dafs hier auch der epichorische Heros Pallas gemeinschaftlich mit Athene Pallenis Verehrung genofs

(s. *Milchhöfer, Berliner Philol. Wochenschr.* 1892, 2, 34 und *O. Müller* in *Gerhards hyperb. röm. Studien* 1, 276 ff.). Was die genauere topographische Bestimmung des Orts betrifft, so hat ihn *Brückner* neuerdings in den *Athen. Mitt.* 14, 200—234 unter Benützung von aufgefundenen Weihinschriften Palleneischer Bürger an den Ostabhang des südlicheren Gebirgszugs des Hymettos in die Nähe von Koropi versetzt, indem er zugleich die Vermutung äufserte, dafs die Athene, welche den Peisistratos zurückführte, die Pallenis gewesen sei. S. dagegen *Löper, Ath. Mitt.* 17, 422 und besonders *Milchhöfer* a. a. O. und S. 2 ff., der nach eingehender Prüfung der Überlieferung und von der heutigen Ortsbezeichnung Balláна (zwischen Jeraka und Kantza) ausgehend den Demos in die Nähe von Gargettos zurückverlegt, wo ihn schon *Leake Demi*[2] 46 und *Rofs Demen* 53 gesucht hatten. [— **2**) Beiname der Proteustochter Eidothea, *Dionys. Per.* 259. *Eust. ad Dionys. Per.* 327. *Priscian. Per.* 243. Höfer.] [Eisele.]

Pallor und **Pavor**, lateinische Nachbildung der homerischen Schreckgestalten und Aresbegleiter *Δεῖμος* und *Φόβος* (s. über diese *Preller-Robert, Griech. Mythol.* 1, 338 f.), wahrscheinlich von *Ennius* in der Schilderung des Kampfes der Römer mit den Vejentern und Fidenaten unter Tullus Hostilius eingeführt, um die Wirkung des Abfalles der Albaner unter Mettius Fufetius zu veranschaulichen. Daraus ist in der annalistischen Tradition (*Valerius Antias?*) bei *Liv.* 1, 27, 7 die Gelobung von Heiligtümern dieser Gottheiten geworden: *Tullus in re trepida duodecim vovit salios fanaque Pallori ac Pavori.* Die hier erwähnten Salier sind die Salii Collini oder Agonales; da *Livius* 1, 20, 4 dem Numa nur die Einsetzung eines zwölfgliederigen Salierkollegiums, der Salii Palatini, zugeschrieben hat, meint er hier dieselbe Verdoppelung der Priesterzahl, die *Dionysios v. Halikarnafs* 3, 32, 4 (vgl. 2, 70, 1. *Cass. Dio frg.* 6, 5 *Melb.*) ebenfalls den Tullus Hostilius, jedoch im Kampfe mit den Sabinern geloben läfst. Von den Heiligtümern des Pallor und Pavor weifs *Dionys* weder in dem Berichte über diese Schlacht, noch in dem über den Kampf mit den Vejentern und Fidenaten (3, 24, 4) zu erzählen. Dagegen ist in der erweiterten Fassung der *Servius-Scholien* zu *Aen.* 8, 285 durch Mifsverständnis der Worte des *Livius* (Beziehung von *Pallori ac Pavori* nicht nur zu *fana*, sondern auch zu *salios*) grofse Verwirrung angerichtet: *quos (salios) alii a Numa institutos dicunt, ut arma ancilia saltantes portarent: ergo bene a saltu appellati. horum numerum Hostilius auxit* (so richtig *Dempster, addidit* Hss.). *nam duo sunt genera saliorum, sicut in saliaribus carminibus invenitur, Collini et Quirinales a Numa instituti, ab Hostilio vero Pavorii et Pallorii instituti.* Dieser schon längst richtig erkannte Sachverhalt (verkannt eigentlich nur von *Rubino, Beitr. z. Vorgeschichte Italiens* S. 241 ff., dessen ganz haltlose Kombinationen sonderbarerweise von *Weifsenborn-H. J. Müller* zur Erklärung der Liviusstelle herangezogen werden) ist neuerdings völlig verwirrt worden durch *B. Maurenbrecher* (*Carminum saliarium reliquiae, Jahrb. f. Philol. Suppl.-Bd.* 21, 1894, 315 ff.), der die Angabe des *Vergilscholiasten* auf *Varro* zurückführen zu können glaubt; aber die von ihm im Wortlaut angeführte, mit dem Scholion wörtlich übereinstimmende *Varro*stelle, angeblich *de ling. lat.* 6, 14, existiert nur in der Phantasie des Verfassers, dem offenbar in seinen Excerpten eine Abschrift des *Vergilscholions* sich unter die falsche Bezeichnung „*Varro de l. l.* 6, 14" verirrt hat. Aufser *Livius* weifs kein antiker Autor von Tempel und Kult des Pavor und Pallor zu berichten, denn all die zahlreichen Zeugnisse, die ihrer gedenken, beruhen ausschliefslich auf der *Livius*stelle (auch die Erwähnung bei *Mart. Cap.* 1, 55 in der elften Region des Templum). Schon *Seneca* (*frg.* 33 *Haase* aus *August. civ. dei* 6, 10) hat in der Schrift *de superstitione* Pavor und Pallor unter den Mifsbildungen des antiken Götterglaubens aufgeführt, und in der christlichen Polemik gegen den Polytheismus erscheinen die beiden Gestalten regelmäfsig neben Cloacina, Febris u. a. unter den Beispielen besonders verwerflicher und absurder Vergöttlichungen (z. B. *Minuc. Fel.* 25, 8 = *Cypr. quod idola dei n. s.* 4. *Tertull. adv. Marc.* 1, 18. *Arnob.* 1, 28. *Lact.* 1, 20, 11. *August. c. d.* 4, 23. 6, 10; *epist.* 17, 2; *de consensu evang.* 1, 18; *in psalm.* 104, 11 [= *Migne, Patrol. lat.* 33, 84. 34, 1053. 37, 1396]. *Acta SS. Jul.* 5, 144).

Bei den späteren römischen Dichtern erscheint **Pavor** nach homerischem Vorbilde als Diener und Gespannführer des Mars (*Stat. Theb.* 3, 424 f.: *Comunt Furor Iraque cristas, frena ministrat equis Pavor armiger*; vgl. 7, 108 ff. *Val. Flacc.* 2, 204 f.: *accelerat Pavor et Geticis Discordia demens e stabulis atraeque genis pallentibus Irae. Claudian. in Rufin.* 1, 342 f.: *Fer galeam, Bellona, mihi nexusque rotarum tende, Pavor; frenet trepidos Formido iugales* (vgl. *Hygin. fab.* p. 12, 9 *Schm.*: *ex Venere et Marte Harmonia et Formido* = *Δεῖμος*); *de consul. Stilich.* 2, 371 ff.: *Frena regit currumque patris Bellona . . . praecedit lictorque Metus cum fratre Pavore* u. s. w.), vereinzelt auch nach dem Vorbilde des *Antimachos* (*Schol. A Hom. Il.* 4, 439) *Terrorque Pavorque* als Rosse des Mars (*Val. Flacc.* 3, 89). *Ovid* führt im Gefolge der *Tisiphone Luctus, Pavor, Terror* und *Insania* auf (*met.* 4, 484; vgl. 487 *pallorque fores infecit acernas*), während er **Pallor** zum Genossen von *Tremor* und *Fames* macht (*met.* 8, 790; vgl. *Prudent. psychom.* 464 *Cura, Fames, Metus, Anxietas, Periuria, Pallor* u. s. w.), also zu einer Versinnlichung des Verfalls der Körperkräfte; ähnlich *Sil. Ital.* 13, 581 f.: *Luctus edax Maciesque malis comes addita morbis et Maeror pastus fletu et sine sanguine Pallor* u. s. w. (vgl. *Sen. Herc. f.* 693 f. *Metus Pavorque furvus et frendens Dolor aterque Luctus sequitur et Morbus tremens*) und *Claudian. de sexto consul. Honor.* 321 ff.: *comitatur euntem Pallor et atra Fames et saucia lividus ora Luctus et inferno stridentes agmine Morbi.* Ganz vereinzelt steht der *gratus amantum Pallor*

(neben *Licentia, Irae, Excubiae, Lacrimae, Audacia, Metus, Voluptas, Periuria*) im Gefolge der Venus bei *Claudian. de nupt. Honor.* 80 f. Bei *Apul. metam.* 10, 31 treten als Begleiter der Minerva *Terror* und *Metus* an die Stelle von *Pavor* und *Pallor* (vgl. dazu *Dilthey, Archäol. Zeit.* 33, 1875 S. 69, 28).

Bildnisse von Pavor und Pallor glaubte man lange Zeit in den Köpfen auf dem Avers der Denare des L. Hostilius Saserna, geprägt zwischen 49 und 45 v. Chr. (*Eckhel, Doctr. num.* 5, 226. *Babelon, Monn. republ.* 1, 552 f.) zu besitzen, aber diese Deutung widerlegt sich schon durch die Thatsache, dafs der eine Kopf weiblich ist; mit Recht erkennt man jetzt in diesen Köpfen einen Gallier und eine Gallierin mit Beziehung auf das Opfer (*hostia*; vgl. *Hostilius*) von *Gallus et Galla* (*W. Froehner, Philolog. Suppl.* Bd. 5, 1884, 84. *R. Mowat, Revue numismat.* 3me sér. 9, 1891, 279 ff. *A. Blanchet, Études de numismatique* 1, Paris 1892, 15). [Wissowa.]

Palmithe (palmiϑe) lautet die etruskische Form für das griechische Palamedes. Der Name ist zunächst dreimal auf Spiegeln belegt, deren erster in Toscanella gefunden ist, während der Fundort der anderen beiden nicht berichtet wird. Aufserdem aber giebt es noch zwei weitere Belege, und zwar auf Gemmen, deren eine von Carneol und in Volci gefunden worden ist. Der Spiegel von Toscanella ist veröffentlicht von *Garrucci, Bull. dell' Inst.* 1865, 14; *Gerhard, Etrusk. Spiegel* 4, 30 sq. Taf. CCCLXXXII; *Fabretti, C. I. I.* nr. 2097 ter; den zweiten Spiegel, der ehedem im Museo Borgia zu Velletri war und jetzt wohl, wie die übrigen Gegenstände dieses Museums, im Nationalmuseum zu Neapel sein wird, haben herausgegeben *Inghirami, Gall. Omer.* 2, 52 sq. mit Kommentar von Lanzi und Abbildung auf Taf. CXLI; *Gerhard, Etr. Spiegel* 3, 190 sq., Taf. CXCVI (vgl. Taf. XXII nr. 8). Der dritte Spiegel, vermutlich in der Gegend von Chiusi gefunden, gehört zu der Sammlung Terrosi in Cetona. Er ist herausgegeben von *Gerhard, Etr. Spiegel* 3, 336 Taf. CCLXXV A nr. 2 und von *Fabretti, C. I. I.* nr. 1014 quater. Die Gemme von Volci ist herausgegeben von *J. Cades, Centuria* 3, nr. 32; *A. de Montigny* in der *Rev. archéol.* 4, 284, pl. LXVIII nr. 1; *De Witte, Catal. Durand* 446 nr. 2198; *Fabretti* nr. 2215. Die andere Gemme hat gleichfalls *A. de Montigny* in der *Revue archéol.* l. c. pl. LXVIII nr. 3 veröffentlicht.

Der Spiegel von Toscanella enthält vier Figuren, und zwar, von rechts nach links geordnet: ziumiϑe (Diomedes), menle (Menelaos), evas (Aiax) und palmiϑe (Palamedes). Welche Scene er grade im einzelnen darstellt, dafür fehlt es an jedem Anhalt. Der zweite Spiegel, dessen Fundort nicht überliefert ist, stammt aus Orvieto. Er trägt auf seiner Spiegelfläche das Wort śuϑina, und alle Gegenstände, die dieses Wort tragen (es bedeutet „Grabgerät", von śuϑi „Grab" abgeleitet), sind ohne Ausnahme orvietanischer Herkunft. Es ist nur noch ein kleines Bruchstück des Spiegels erhalten, aber der obere Rand desselben trägt noch die Namen der sämtlichen sechs Figuren, die der Spiegel einst enthalten hat. Aus ihnen, sowie den Resten der Figuren, ergiebt sich, dafs die Darstellung die der Helena unter ihren Freiern gewesen ist. Die Figuren sind die folgenden: im Hintergrunde eine Göttin auf einem Viergespann mit der Überschrift euturpe, also die Muse Euterpe; rechts von ihr ist eine Gruppe, die aus ziumiϑe (Diomedes), der geschmückten [e]linai (Helena) und palmiϑe oder talmiϑe (Palamedes) besteht; die linke Gruppe ist verloren, auch die übergeschriebenen Namen sind verstümmelt, jedoch mit Sicherheit als acmemrun und mnele (Agamemnon und Menelaos) herzustellen (so auch *Deecke, Lex.* s. v. euturpa). Der Name palmiϑe sieht aus wie talmiϑe. Der Spiegel Terrosi zeigt vier Figuren: links den sitzenden nackten Palamedes, dessen Beischrift auch hier eher talmiϑe als palmiϑe zu lesen ist; vor ihm eine nackte geschmückte Frau, χais mit Namen; rechts von ihr zwei andere Personen, eine weibliche, mit phrygischer Mütze bekleidet und puriχ benannt, und eine männliche mit der Beischrift ite. Für die Deutung auch dieser Scene fehlt es an jeglichem Anhalt. Der Skarabäus von Volci „zeigt Palamedes und Philoctetes am Altar der Chryse unmittelbar vor der Verwundung des Philoctetes durch die Schlange" (*Bugge*). Auch hier ist die Lesung zweifelhaft, und zwar in doppelter Hinsicht, in Bezug auf die ersten und die drei letzten Buchstaben. Die Legende lautet ΙΙΙΝΑΤ / ΙΘΞ, und dies würde talmeϑi zu lesen sein. Aber es ist sehr wahrscheinlich, dafs *Deecke* (*Bezzenberger, Beitr.* 2, 169 nr. 78) recht habe, wenn er vermutet, dafs mit umgekehrtem e auch hier palmiϑe zu lesen sei, doch sieht der erste Buchstabe auch hier in der That wie ein t aus, und so wird vielleicht talmiϑe die richtige Lesung sein. Die zweite Gemme *de Montignys* endlich „zeigt einen mit Speer versehenen Mann, der sich über einen mit Würfeln oder Steinchen besetzten Untersatz bückt" (*Bugge*). Er hat die Beischrift talmite. Darnach scheint sich die dem griechischen entsprechende Form palmiϑe nur einmal zu finden, hingegen dreimal talmiϑe und einmal talmite. An ein viermaliges Verlesen ist schwer zu glauben, und so wird man das t anerkennen müssen. Dafs wirklich Palamedes gemeint ist, zeigt der Skarabäus von Volci mit Sicherheit. Inbezug auf die Erklärung dieses t spricht *Bugge* (in *Deeckes Etr. Fr. u. Stud.* 4, 26) verschiedene Vermutungen aus. [C. Pauli.]

Palmus, ein Krieger auf Seiten des Aeneas in Latium, in der Schlacht von Mezentius erlegt, *Verg. Aen.* 10, 697. [Stoll.]

Palmys (*Πάλμυς*), Bundesgenosse der Troer aus Askania, *Hom. Il.* 13, 792. [Höfer.]

Palos (*Πάλος*), Nachkomme des Skythes, Bruder des Napes (s. d.), König und Heros Eponymos der skythischen *Πάλοι*, *Diod.* 2, 43 und *Wesseling* z. d. St. [Höfer.]

Palthanor (*Παλθάνωρ*), Führer des dem Deriades verbündeten indischen Volkes der Zabier, welcher aus Abneigung gegen Deriades

dem Dionysos nach Theben folgte und dort wohnen blieb, *Nonn. Dion.* 26, 66 ff. [Stoll.]

Pambasileia (*Παμβασίλεια*), Beiname **1**) der Rhea, *Orph. Hymn.* 14, 7. — **2**) der Persephone, *Kaibel, Epigr.* 218, 15. — **3**) der Artemis, *Orph.* a. a. O. 36, 11. — **4**) der Hera, *Apoll. Rhod.* 4, 382; *Orph.* a. a. O. 16, 2: *Anth. append. epigr. ed. Cougny* 4, 65, 1. — **5**) der Physis, *Orph.* a. a. O. 10, 16. — **6**) der Hygieia, *Orph.* a. a. O. 68, 1; vgl. die Parodien bei *Arist. nub.* 357. 1151. [Höfer.]

Pambasileus (*Παμβασιλεύς*), Beiname des Zeus, *Orph. hymn.* 73, 3; vgl. *παμμεδέων* bei *Nonn. Dionys.* 1, 368. 2, 632. 7, 9. 18, 23. 40. 97. 47, 440. [Höfer.]

Pambotis (*Παμβῶτις*), **1**) Beiname der Ge, *Soph. Phil.* 391, nach dem *Schol.* = *πάντας τρέφουσα· παρὰ τὸ Ὁμηρικὸν ζείδωρος ἄρουρα.* [— **2**) der Tyche und Elpis; vgl. *Hesych. παμβῶτις τύχη* [*Τύχη?*] *ἐλπίς* [*Ἐλπίς?*] *παντοτρόφος.* Roscher.] [Höfer.]

Pamisos (*Πάμισος*), Gott des gleichnamigen Flusses in Messenien, dem nach Bestimmung des Königs Sybotas der jeweilige König allalljährlich ein Opfer darzubringen hatte, *Paus.* 4, 3, 10. [Höfer.]

Pammachos (*Παμμάχος*), „die alle Bekämpfende, Bezwingende", Beiname der Athene, *Arist. Lys.* 1322. [Höfer.]

Pammerope (*Παμμερόπη*), eine der Töchter des Keleos (s. d.), *Pamphos* und *Homer* (?) bei *Paus.* 1, 38, 3. Das Nähere unter Keleos Sp. 1207, 22 ff. Inbetreff der Töchter des Keleos ist nachzutragen, daſs sie nach *Clem. Alex. coh. ad gent.* p. 39 *Potter* = 132 *Migne* in Eleusis begraben waren. [Höfer.]

Pammestor (*Παμμήστωρ*), Beiname des Ares, *Euripides* (? vgl. *Bergk, Poet. lyr.* 3[4], 744) bei *Diod. Exc. Vat.* 3, 134 = *Nauck, Frgm. Trag.*[2] *frgm. anonym.* 129, 9. Vgl. *Hesych.* s. v. *παμμήστορα.* [Höfer.]

Pammeteira (*Παμμήτειρα*), 'die Allmutter', vgl. Pammetor, Beiname **1**) der Ge, *Hom. Hymn.* 30, 1, vgl. *Orph. fr.* 123, 29 *Abel.* — **2**) der Demeter, *Oryh. hymn.* 40, 1, vgl. d. Art. Kora u. Demeter Sp. 1327, 13 ff. — **3**) der Nyx, *Anth. Pal.* 5, 165, 1. — **4**) der Rhea, *Orph. Arg.* 547. — **5**) der Physis, *Orph. hymn.* 10, 1. — **6**) der Selene, *Precat. ad Lunam* 33 ed. *Abel.* Vgl. Pammetor. [Höfer.]

Pammetor (*Παμμήτωρ*), Beiname **1**) der Ge, *Aesch. Prom.* 90; *Anth. Pal.* 4, 461, 1; *Nonn. Dionys.* 48, 7; *Constant. Man. Arist. et Call.* 2, 94 ed. *Hercher.* — **2**) der Rhea. *Nonn.* a. a. O. 13, 35; *Kaibel, Epigr.* 823, 4. — **3**) der Aphrodite. *Hymn. mag. in Ven.* 16; *Wessely, Denkschr. d. Kais. Akad. d. Wiss. Phil. hist. Kl.* 36 (1888), 2, 33. Vgl. Pammeteira. [Höfer.]

Pammon (*Πάμμων*), Sohn des Priamos und der Hekabe, *Hom. Il.* 24, 250. *Apollod.* 3, 12, 5. *Hygin. fab.* 90 p. 86 *Schmidt. Quint. Smyrn.* 6, 317. 562. 568. Er wird von Neoptolemos getötet, *Quint. Smyrn.* 13, 214. *Tzetz. Homer.* 446. Vgl. auch d. Art. Palaimon nr. 4. [Höfer.]

Pampamon s. Pampanon.

Pampanon? (*Πάμπανον?*), Beiname der Demeter in Herakleia, *Hesych.* Wenn das lukanische Herakleia gemeint sein sollte, möchte *Immisch, De glossis Lex. Hesych. Italicis* 327 den Namen mit pampinus (*Curtius, Etym.*[5] 511) in Zusammenhang bringen. *Ruhnken, Timaei Lex. voc. Platon. ed.* 2 (1789) p. 209 vermutet *Παμπάμων* (von *πέπαμαι*) = 'omnia possidens, dives', und vergleicht damit den Beinamen der Kore Polyboia (s. d.). *L. Bloch* s. v. Kora Bd. 2 Sp. 1327, 41 schreibt *Παμπανώ.* Nach *Baunack, Studien auf dem Gebiete des Griechischen* etc. 1, 74 bedeutet *Πάμπανος* „die über dem in Ackerland bestehenden Besitz waltende Göttin", entspricht also in seiner Bedeutung dem elischen Beinamen der Demeter *Χαμύνη* (s. d. u. vgl. *χαμάν τὸν ἀγρόν Hesych.*: *Baunack* a. a. O. 42. 65). Könnte der Name mit *πεπαίνειν* 'reifen lassen' zusammenhängen = *Παμπεπανώ* oder steckt in der zweiten Hälfte *πανός* 'Brot', *πανία* 'Fülle', welche beiden Worte nach *Athen.* 3 p. 111 c messapisch waren? Vgl. *Nissen, Ital. Landeskunde* 1, 543, 5. Nach dem *Interpolator Serv.* ad *Verg. Georg.* 1, 17 nannten die Sabiner Cererem Panem. Gegen *Mommsen, Unterital. Dial.* 136, 20, der Panem in Pandam ändern will, s. *Soph. Bugge, Altital. Studien* 45 ff., der meint, daſs in der Quelle des Interpolators gesagt war, die Sabiner hätten Brot (panis) ceres genannt, und der den Namen Ceres selbst mit oskischem caria = panis in Verbindung bringt. [Höfer.]

Pamphaës (*Παμφάης*), wohl mythischer Urahn des argivischen Nemeensiegers Theaios, dem die 10. nemeische Ode *Pindars* gewidmet ist. P. sollte einst die Dioskuren (s. d.) bei sich bewirthet haben, so daſs die Vermutung nahe liegt, daſs diese mythische Begebenheit das *αἴτιον* für eine im Geschlechte des Theaios übliche Theoxenienfeier war. Vgl. *Boeckhs* Kommentar zu *Nem.* 10, 49 ff. p. 470. [Roscher.]

Pamphagos (*Παμφάγος*), der alles verzehrende. **1**) Beiname des Hades in der Gräcität des Mittelalters. *Ps. Greg. Naz. Christ. pat.* 1922, *Leontis Mag. Anacr.* 1, 8, *Bergk, Arsen. Arch. Anacr.* 16 (*Matranga anecd.* 2, 670 *πανφάγος*), *Constant. Manass. chron.* 6023 (*παντοφάγος*). Uralt dagegen ist die derb realistische Vorstellung von dem die Verstorbenen schmausenden Unterweltsgott; ihr volkstümlicher Charakter ist von *Albr. Dieterich, Nekyia* 46 ff. nachgewiesen, wo auch die Analogieen mit den Anschauungen anderer Völker aufgeführt sind. — **2**) Beiname des Herakles *βουφάγος*, *Athen.* 10, 1. *Hymn. orph.* 12, 6; — **3**) des als Prinzip des Feuers gedachten Hephaistos, *Hymn. orph.* 66, 5; — **4**) in bildlichem Sinn Epitheton des alles kritisierenden Momos, *Anth. Plan.* 266, 1 (= *Anth. Pal.* 3, 207 *Jac.*); — **5**) Name eines der Hunde Aktaions, *Ovid. Met.* 3, 210. [Eisele.]

Pamphilos (*Πάμφιλος*), Sohn des Aigyptos, vermählt mit der Danaide Demophile, *Hyg. F.* 170. [Stoll.]

Πάμφ[οι]τος ἄνασσα, wahrscheinlich Selene in der metrischen Inschrift aus Nikomedeia in Bithynien b. *Kaibel, Epigr. gr.* 1036. Vgl. *Roscher, Selene u. Verw.* S. 11 und oben Bd. 2 Sp. 3126. [Roscher.]

Pamphos (*Πάμφως*), **1**) ein alter mythischer

Sänger, der nach *Pausanias* den Athenern die ältesten Hymnen gedichtet hatte. Es werden von *Pausanias* Hymnen an Demeter, Artemis, Poseidon, Eros, die Chariten und ein Linoslied erwähnt, *Paus.* 1, 38, 3. 1, 39, 1. 7, 21, 3. 8, 35, 7. 8, 37, 6. 9, 27, 2. 9, 29, 3. 9, 31, 6. 9, 35, 1. — *Philostr. Heroic.* 2, 19 führt Verse aus einem Hymnus auf Zeus an; *Lobeck*, *Agl.* 745 f. *Preller*, *Demeter u. Pers.* S. 60, 383 ff.; *Gr. Myth.* 2, 493. [Vgl. auch *Hesych.* s. v. *Παμφίδες· γυναῖκες Ἀθήνησιν ἀπὸ Πάμφου* [*Πάμφω*?] *τὸ γένος ἔχουσαι* und *Toepffer*, *Att. Geneal.* 209. 314. Roscher.] — 2) Ein Pamphos wird genannt als der Erfinder der Leuchter *Plut. comm. in Hesiod. fr.* 11, 24. *Schol. Hesiod. Opp.* 421. [Stoll.

Pamphylaia (*Παμφυλαία*), Beiname der Artemis als der Schutzgöttin der dorischen Phyle Pamphyloi auf einer Weihinschrift aus dem Asklepieion zu Epidauros: *Ἀρτέμι[δ]ος Παμφυλα[ί]ας Εὐκράτης Εὐκράτεος πυροφορήσας*, *Cavvadias*, *Ἀρχ. Ἐφημ.* 1883, 28, 5. *Fouilles d'Épidaure* 86. *Baunack, Studien auf d. Gebiete d. Griech.* etc. 83, 5. *Aus Epidauros* 3, 5. *Collitz-Prellwitz, Dialekt-Inschr.* 3, 3334. Vgl. *Wide, De sacris Troezeniorum* 30. [Höfer.]

Pamphyle, Pamphylia (*Παμφύλη, Παμφυλία*), eine mit dem Mythos der Manto (s. d.) und des Mopsos (s. d. nr. 2) eng verknüpfte mythische Persönlichkeit, nach der Pamphylien, das früher *Μοψοπία* hiefs, benannt sein soll, *Eust. ad Dion. Per.* 854. Sie gilt entweder als Gemahlin des Mopsos und ist Tochter des Kabderos, des Königs von Kilikien, *Schol. Dion. Per.* 850, oder sie ist Tochter des Mopsos, *Theopompos fr.* 111 aus *Phot. bibl. cod.* 176 p. 202 f., oder schliefslich seine Schwester, insofern sie eine Tochter des Rhakios und der Manto genannt wird, *Steph. Byz.* s. v. *Παμφυλία*; vgl. Pamphylos nr. 1. [Höfer.]

Pamphylos (*Πάμφυλος*), 1) Heros Eponymos der Landschaft Pamphylien, *Eust. ad Dion. Per.* 854. Seine Tochter war Megarsos, *Demetrios* bei *Tzetz. Lyk.* 444 = *Frgm. hist. Graec.* 4, 382, die Eponyme der Stadt Megarsa (Magarsa), in deren Nähe sich das Grab des Mopsos (vgl. Pamphyle) befand, *Strabo* 14, 676. — 2) Sohn des Aigimios (s. d.), Enkel (nach *Schol. Pind. Pyth.* 1, 121 Bruder) des Doros, Bruder des Dymas, Heros Eponymos der dorischen Phyle der *Πάμφυλοι*, *Pind. Pyth.* 1, 62 (121); *Ephoros* b. *Steph. Byz.* s. v. *Δυμᾶνες*; *O. Müller*, *Dorier* 1, 29; 58 f. Er heiratete die Orsobia, die Tochter des Deiphontes (s. d.), *Paus.* 2, 28, 3, und fiel zusammen mit seinem Bruder Dymas als Bundesgenosse der Herakleiden im Kampfe gegen Tisamenos, *Apollod.* 2, 8, 3. [Höfer.]

Pampotnia (*Παμπότνια*), Beiname der Rhea, *Anth. Palat.* 6, 281, 3. [Höfer.]

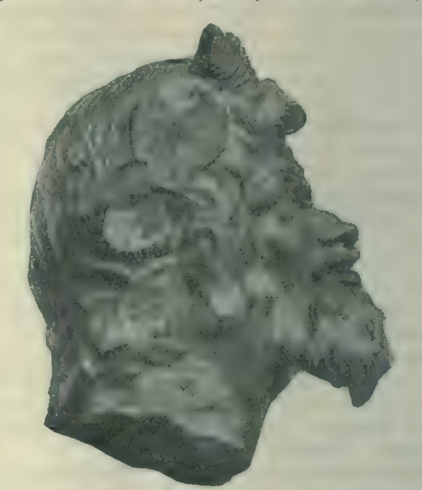
Pamyles = Paamyles (s. d.).

Pan (*Πάν*; hinsichtlich der Etymologie und der sonstigen Benennungen des Gottes s. u. Sp. 1404 f.).

A. Kultstätten und Lokalsagen (vgl. *W. Gebhard, Beitrag z. Gesch. d. Pankultus.* Progr. des Martino-Catharineums. z. Braunschweig 1872, ganz unzureichend).

I. Peloponnes.

Dafs die Peloponnes im allgemeinen für die eigentliche Heimat des Pankultes galt, folgt schon aus der altertümlichen Bezeichnung derselben als Pansland = *Πανία**), welche uns von *Hesychios* (s. v. *Πανία· ἡ Πελοπόν(ν)ησος*; vgl. auch *Hesych.* s. v. *Πανίας βήσσας· ὡς ἀπὸ τοῦ Πανός. Αἰσχύλος Καλλιστοῖ*) bezeugt wird (s. auch *Soph. Ant.* 106, wo statt *Ἀργόθεν* wohl *Πανιόθεν* zu schreiben ist). Auch *Kratinos* (*frg.* 2, 182 *Mein.*; vgl. *Aristoph. Lysistr.* 997, wo Pan als *ἰθυφαλλικός* und speziell peloponnesischer Gott hingestellt wird) scheint die Pelop. als Heimat des Pan zu betrachten, wenn er ihn *Πάν, Πελασγικὸν Ἄργος ἐμβατεύων***) anredet, denn unter *Πελασγ. Ἄργος* ist nicht blos die bekannte Landschaft Thessaliens, sondern mehrfach auch entweder die Peloponnes, die auch *Πελασγία* oder *Πελασγίς* (*Ephor.* bei *Strab.* 5, 221; *Plin. n. h.* 4, 9;



1) Pankopf aus Tralles
(nach *Fröhner, Terres cuites d'Asie Min.* Taf. 3).

Schol. Ap. Rh. 1, 1024; *Steph. Byz.* s. v. *Πελοπόννησος*) oder schlechtweg *Ἄργος* hiefs (*Aristarch* zu *Il.* Δ 171; vgl. *Apoll. Soph. lex.* 41, 15 *Bekk.*; *Hesych.* s. v. *Ἄργος*; *Str.* 370 f.; *Schol. Il.* A 22; *Apollod. Bibl.* 2, 1, 1; *Steph. Byz.* s. v. *Πελοπόννησος*; *Eust.* zu *Dion. Per.* 419; *Il.* 6, 152; 15, 372; *Od.* 1, 344; 3, 263), oder das peloponnesische Argos zu verstehen (vgl. *Eur. Or.* 1601; *Phoen.* 256; *Schol. Eur. Or.* 932), so benannt entweder von den Pelasgern, die einst die Halbinsel bewohnt haben sollten (*Akusilaos frg.* 12 bei *Apollod. Bibl.* 2, 1, 1; *Eurip.* b. *Eust.* z. *Dion. Per.* 347;

*) Vgl. auch *Aeneas Poliorc.* 27: *πάνεια ἔστι ... ὄνομα Πελοποννήσιον καὶ μάλιστα Ἀρκαδικόν.*

**) *Wilamowitz* im *Hermes* 14, 183 (vgl. *Kydathen* 107, Anm. 18) will freilich lesen: *Πελασγικὸν ἀργὸν ἐμβατεύων* mit Beziehung auf das athenische Pelasgikon, doch giebt auch das überlieferte *Ἄργος* einen sehr guten Sinn; vgl. *Πανία* = *Πελοπόννησος* oder = *Ἀρκαδία* und *Eurip. frg* 696 *N.*²: *ὅς τε πέτρον Ἀρκάδων δυσχείμερον ‖ Πὰν ἐμβατεύεις.*

Kallim. epigr. 40; *Diod.* 5, 81; *Dion. Hal.* 1, 17 u. 89), oder von deren eponymem König Pelasgos, der der Sage nach einst dort geherrscht hatte (*Akusilaos* a. a. O.; *Äsch. Suppl.* 253, 327 und öfter. *Steph. Byz.* s. v. *Πελοπόννησος*; vgl. *Hesiod* b. *Str.* 221).*)

a) Arkadien.

Von den sämtlichen Landschaften der Peloponnes hat keine gröfseren Anspruch darauf, für die Wiege des Pankultes zu gelten, als das Panland (*Πανία*; vgl. *Steph. Byz.* s. *Ἀρκαδία*) im engeren Sinne des Wortes, das durchaus hochgebirgige, im Altertum wie noch heutzutage fast ausschliefslich auf Schaf- und Ziegenzucht (*μηλοτρόφος Bakchyl.* 10, 95 Bl. *εὔμηλος Theokr.* 22, 157; *πολύμηλος Hymn. in Mercur.* 2) und Jagd angewiesene Arkadien, wo sich besonders zahlreiche und alte oft durch Geburtssagen (*Roscher* im *Philol.* N.F.VII, 362 ff. *Luc. de salt.* 48) ausgezeichnete Kultstätten des Gottes nachweisen lassen (s. *Immerwahr, Kulte u. Mythen Arkadiens* 1, S. 192 ff.; *Welzel, De Jove et Pane dis Arcadicis*, Breslauer Diss. 1879); vgl. *Pind. frg.* 63: *ὦ Πάν, Ἀρκαδίας μεδέων*; *Skol.* bei *Athen.* 15, 694 D.: *ὦ Πὰν Ἀρκαδίας μέδων κλεεννᾶς κ. τ. λ.*; *Simonid. frg.* 136 *Bergk*: *Πᾶνα τὸν Ἀρκάδα*; *Eurip. frg.* 696 *Nauck*²: *ὃς τε πέτρον Ἀρκάδων δυσχείμερον ‖ Πὰν ἐμβατεύεις*; *Kastorion* b. *Ath.* 10, 455 A: *σὲ τὸν βολαῖς νιφοκτύποις δυσχείμερον | ναίονθ' ἕδραν, θηρονόμε Πάν, χθόν' Ἀρκάδων, κλήσω*; *Meleag. Anth. P.* 5, 139 (*Suid.* s. v. *πηκτίς*) *Πᾶνα τὸν Ἀρκάδα*; *Dion. Hal.* 1, 32 *Ἀρκάσι γὰρ θεῶν ἀρχαιότατός τε καὶ τιμιώτατος ὁ Πάν*; *Paus.* 8, 26, 2 *Πανὸς ἅτε τοῖς Ἀρκάσιν ἐπιχωρίου*; ib. 8, 37, 11: *θεῶν δὲ ὁμοίως τοῖς δυνατωτάτοις καὶ τούτῳ μέτεστι τῷ Πανὶ ἀνθρώπων τε εὐχὰς ἄγειν ἐς τέλος καὶ ὁποῖα ἔοικεν ἀποδοῦναι πονηροῖς*; ib. 8, 31, 3: *ἔστι δὲ καὶ ἐπίγραμμα ἐπ' αὐτοῖς εἶναι σφᾶς* (d. h. die Horen, Pan und Apollon) *θεῶν τῶν πρώτων*; *Verg. ecl.* 10, 26 und *Georg.* 3, 392: *Pan deus Arcadiae*; *Myrin. Anth. P.* 6, 108: *Πᾶνες, βουχίλου κράντορες Ἀρκαδίης*; *Priapea* 36, 4 ed. *Müller*; ib. 76, 8; *Ov. f.* 2, 271 ff.; *Luc. dial. deor.* 22 etc. Welch hervorragende Rolle Pan im alten Arkadien spielte, geht auch aus der Thatsache hervor, dafs er einerseits nach einer der ältesten Geburtssagen Zwillingsbruder des Arkas**), des eponymen Stammvaters der Arkader, sein sollte (s. u.), anderseits zusammen mit Zeus den Haupttypus der von 363—280 v. Chr. geschlagenen gesamtarkadischen Münzen bildet (*Catal. of the Greek coins in the Brit. Mus. Peloponnesus* p. 173 ff.). — Unter den einzelnen arkadischen Kultstätten des Pan ragt an Bedeutung besonders hervor:

1) Das Lykaiongebirge (vgl. *Vib. Sequest.* p. 156 *Riese*: *Lycaeus Arcadiae, ubi Pan praecipue colitur*). Hier waren mehrere Geburtssagen lokalisiert, denen zufolge Pan der Sohn entweder des (lykaiischen) Zeus und der Kallisto und Zwillingsbruder des Arkas (*Epimenides* und *Aischylos* bei *Schol. Eurip. Rhes.* 36; vgl. *Schol. Theocr.* 1, 3) oder des ebenfalls auf dem Lykaion verehrten Apollon (*Παρράσιος* oder *Πύθιος*: *Paus.* 8, 38, 8, *C. I. Gr.* 1534) und der Penelope (*Pind.* b. *Serv.* z. *Verg. Geo.* 1, 16; *Schol. Bernens.* p. 846 *H.*; *Schol.* z. *Rhes.* 36 und z. *Lucan.* 3, 402; mehr b. *Roscher* im *Philol.* LIII, S. 370 f.) oder des Kronos und der am Lykaion als Mutter des Zeus verehrten Rhea (*Äschyl.* b. *Schol.* z. *Rhes.* 36; *Jo. Lyd. de mens.* 4, 74; mehr bei *Roscher* a. a. O. S. 372 ff.) sein sollte. Nach *Paus.* 8, 38, 5 hatte Pan daselbst ein von einem Haine umgebenes *ἱερόν*, in dessen Nähe ein Hippodrom und ein Stadion sich befanden, wo in alter Zeit das Zeus- und Panfest (*Schwegler, Röm. Gesch.* 1, 356, 1) der Lykaia (= Lupercalia: s. u.) gefeiert wurde. Ferner gab es im Lykaiongebirge nach *Schol. Theocr.* 1, 121 (vgl. *Bursian, Geogr. v. Gr.* 2, 236 f.) ein *μαντεῖον Πανός* (vgl. *Paus.* 8, 34, 11 und *Stat. Theb.* 3, 479 *Branchus et undosae quem rusticus accola Pisae**) *Pana Lycaonia nocturnum exaudit in umbra*), mit dem die von *Apollod.* 1, 4, 1 (vgl. *Argum. Pind. Pyth.* p. 297 *Boeckh*) berichtete Sage zusammenhängen mag, dafs Apollon (d. i. wohl der *Παρράσιος* und *Πύθιος* des Lykaion) die Mantik von Pan, dem Sohne des Zeus und der Hybris (Thymbris?), erlernt habe (*Roscher* a. a. O. 371). Endlich lag dort eine Höhle (*ἄντρον*, *σπήλαιον*), in welcher *Πὰν Λύκαιος* und Selene sich in Liebe vereinigt haben sollten (*Porphyr. de antro ny.* 20; vgl. oben Bd. 2 Sp. 3122 f.).**) Eine aus Andritzena, also aus der unmittelbaren Nachbarschaft des Lykaion, stammende Bronze in Berlin stellt den *Πὰν Λύκαιος* als jugendlichen Gott, nackt mit Ziegenhörnern, stehend dar (*Wernicke, Festschr. f. O. Benndorf.* Wien 1898 S. 153 ff. mit Abbildung). — Bekanntlich identifizierten die Römer ihren Faunus Lupercus mit dem *Πὰν Λύκαιος* und leiteten deshalb die Feier der Lupercalia (= *Λύκαια*) aus dem Pankulte des Lykaion ab, ein Umstand, aus dem schon *Schwegler* a. a. O. mit Recht geschlossen hat, dafs auch Pan an der Zeusfeier der *Λύκαια* beteiligt gewesen sein müsse. (*Varro frg.* 17 *Peter* bei *Aug. c. d.* 18, 17; *Verg. A.* 8,

*) Übrigens könnte unter dem *Πελασγικὸν Ἄργος* des *Kratinos* auch allenfalls Arkadien verstanden werden (*Welcker, Götterl.* 2, 659), das aus gleichem Grunde ebenfalls *Πελασγία* (*Nikolaos Dam.* b. *Steph. Byz.* s. v. *Ἀρκαδία*; *Charax* b. *Steph. Byz.* s. v. *Παρρασία*; *Paus.* 8, 1, 6; 8, 1, 4; *Eust.* z. *Dion. Per.* 414; vgl. *Herod.* 1, 146) oder *Πανία* hiefs (*Steph. Byz.* s. v. *Ἀρκαδία*); doch scheint die Benennung *Ἄργος* noch besser für die ganze Halbinsel zu passen.

**) *Nikodem. Herakl. Anth. P.* 6, 315 nennt ihn dagegen *υἱὸν Ἀρκάδος*. — *Tzetz.* z. *Lykophr.* 482 läfst ihn (ebenso wie Atlas) einen *βασιλεὺς Ἀρκάδων* und Erfinder der Astrologie, der Rechnung nach Jahren, Monaten u. s. w. sein, welche Vorstellung einerseits auf der Benennung *Πανία* für *Ἀρκαδία*, anderseits auf der Vermischung von Pan mit Atlas oder dem ägyptischen Chnum (= Pan) zu beruhen scheint (vgl. *Suid.* s. v. *Φαῦνος* . . . *ὃς ἦν ἀστρονόμος κ. τ. λ.*).

*) Dafs Elis öfters zu Arkadien gerechnet wurde, beweist *Jacobs* z. *Delect. epigr.* 10, 12 (p. 376) und zu *Philostr. im.* p. 310 und 561.

**) Dieser lykäischen Pansgrotte entspricht genau die Grotte des Lupercal am Palatinus, welche im Kult des mit Pan identifizierten Faunus, dessen Verehrung vom Lykaion stammen sollte (s. oben), eine bedeutende Rolle spielte.

343 f.; *Dion. Hal.* 1, 32, 80; *Ov. f.* 2, 267 ff.; *Liv.* 1, 5; *Plut. Caes.* 61; *Q. Rom.* 68; *Justin.* 43, 1, 6; *Interpr. Verg. Geo.* 3, 2, p. 309 *Lion*; *Schol. Dion. Per.* 348; *Serv. Verg. A.* 8, 343; *Schwegler, R. G.* 1, 356 ff.). Sonstige Erwähnungen des *Πὰν Λύκαιος* s. b. *Immerwahr* a. a. O. S. 193 ff., wo *Ov. Met.* 1, 698; *Serv. Verg. Geo.* 3, 2; *Schol. Bern. ad Verg. Geo.* 3, 2, p. 923 *Hagen* hinzuzufügen sind. Wenn hier und da (z. B. bei *Nonnos Dion.* 23, 151 und 32, 277; vgl. *Martial.* 7, 56, 2 und öfter) von einem *Παρράσιος Πάν* (vgl. den Apollon *Παρράσιος* vom Lykaion) die Rede ist, so wird man auch dieses Epitheton wohl am besten auf den Pankult des Lykaion und seiner nächsten Umgebung, die zum Gebiete der Parrhasier (vgl. *Ov. f.* 2, 276 ff.) gehörte (*Bursian, Geogr.* 2, 225; *Steph. Byz.* s. v. *Παρρασία* u. s. w.), beziehen dürfen, wenn man es nicht etwa vorzieht, *Παρράσιος* im Sinne von *Ἀρκαδικός* (*Steph. Byz.* s. v. *Ἀρκαδία*) zu fassen.

2) Lykosura, unweit des Lykaion und ebenfalls zum parrhasischen Gebiete gehörig. In der Nachbarschaft dieser uralten Stadt lag auf einem Hügelrücken das berühmte Heiligtum der Despoina (*Bursian* a. a. O. 2, 238 f.), in dessen Stoa auf einem Wandrelief nach *Paus.* 8, 37, 2 *Νύμφαι καὶ Πᾶνες* (nach *Michaelis, Annali* 1863, S. 302, Anm. 3 *Νύμφαι καὶ Πάν*) dargestellt waren; auf einer noch höheren Terrasse (*Bursian* 239) befand sich nach *Paus.* 8, 37, 11 ein *ἱερὸν Πανός· πεποίηται δὲ καὶ στοὰ ἐς τὸ ἱερον καὶ ἄγαλμα οὐ μέγα· θεοῖς δὲ ὁμοίως τοῖς δυνατωτάτοις καὶ τούτῳ μέτεστι τῷ Πανὶ ἀνθρώπων τε εὐχὰς ἄγειν ἐς τέλος καὶ ὁποῖα ἔοικεν ἀποδοῦναι πονηροῖς. παρὰ τούτῳ τῷ Πανὶ πῦρ οὔποτε ἀποσβεννύμενον καίεται. λέγεται δὲ ὡς τὰ ἔτι παλαιότερα καὶ μαντεύοιτο οὗτος ὁ θεός, προφῆτιν δὲ Ἐρατὼ νύμφην αὐτῷ γένεσθαι ταύτην, ἣ Ἀρκάδι τῷ Καλλιστοῦς συνῴκησε* ...

3) Nomia und Melpeia (westlich von Lykosura und südlich vom Lykaion). *Paus.* 8, 38, 11: *Τῆς Λυκοσούρας δέ ἐστιν ἐν δεξιᾷ Νόμια ὄρη καλούμενα, καὶ Πανός τε ἱερὸν ἐν αὐτοῖς ἐστι Νομίου* (vgl. *Bruchmann, epith. deor.* p. 188, wo auf *Hom. hy.* 19, 5; *Eryc. A. P.* 6, 96, 6; *Muc. Scaev.* ib. 9, 217, 4 u. *Nonnos* verwiesen wird), *καὶ τὸ χωρίον ὀνομάζουσι Μέλπειαν, τὸ ἀπὸ τῆς σύριγγος μέλος ἐνταῦθα Πανὸς εὑρεθῆναι λέγοντες· κληθῆναι δὲ τὰ ὄρη Νόμια προχειρότατον μέν ἐστιν εἰκάζειν ἐπὶ τοῦ Πανὸς ταῖς νομαῖς, αὐτοὶ δὲ οἱ Ἀρκάδες νύμφης εἶναί φασιν ὄνομα.*

4) Phigalia (westlich vom Lykaion). Auch in die Lokalsage der Demeter-Melaina von Phigalia ist Pan verflochten, da *Paus.* 8, 42, 3 berichtet: *τὸν δὲ Πᾶνα ἐπιέναι μὲν τὴν Ἀρκαδίαν καὶ ἄλλοτε αὐτὸν ἐν ἄλλῳ θηρεύειν τῶν ὀρῶν, ἀφικόμενον δὲ καὶ πρὸς τὸ Ἐλάϊον κατοπτεῦσαι τὴν Δήμητρα ... πυθέσθαι δὲ τὸν Δία* (d. i. wohl der auf dem arkadischen Olympos d. i. dem Lykaion wohnende Zeus Lykaios) *ταῦτα παρὰ τοῦ Πανός.*

5) Megalopolis. Hier befand sich nach *Paus.* 8, 30, 2 f. innerhalb eines auf der Agora gelegenen, dem Zeus Lykaios geheiligten und offenbar dem Heiligtum dieses Gottes auf dem Lykaion nachgebildeten Peribolos ein *ἄγαλμα Πανὸς λίθου πεποιημένον, ἐπίκλησις δὲ Οἰνόεις ἐστὶν αὐτῷ, τήν τε ἐπίκλησιν γενέσθαι τῷ Πανὶ ἀπὸ νύμφης Οἰνόης λέγουσι, ταύτην δὲ σὺν ἄλλαις τῶν νυμφῶν καὶ ἰδίᾳ γενέσθαι τροφὸν τοῦ Πανός.* Unter Oinoe ist wahrscheinlich dieselbe Quellnymphe (des Lykaion?) zu verstehen, welche nach *Paus.* 8, 47, 3 (vgl. *Paus.* 8, 38, 2 ff.) zusammen mit Glauke, Neda, Theisoa, Anthrakia, Ide, Hagno, Alkinoe und Phrixa an dem alten Altar der Athena Alea zu Tegea als *τροφός* des Zeuskindes dargestellt war (vgl. auch *Paus.* 8, 31, 4), oder welche dem Zeus oder Aither den Pan geboren haben sollte (*Aristipp.* in den *Arkadika* b. *Schol.* z. *Theocr.* 1, 3: Zeus; *Ariaithos v. Tegea* b. *Schol.* z. *Rhes.* 36: Aither; vgl. *Schol. Bernens.* z. *Verg. Geo.* 1, 17 p. 846 *H.*: *ex Aethere et Oenone*; *Schol. Theocr.* 1, 121: *Αἰθέρος καὶ Οἰνηΐδος*; vgl. **Philol. N. F. 7 (53), S. 375 f. Anm. 54, 58**). Vgl. auch die Quelle Oinoe bei Pheneos am Fuße der Kyllene (*Paus.* 8, 15, 6). — Außerdem gab es zu Megalopolis noch einen Pan Skoleitas, dessen Kultstatue ursprünglich auf dem *λόφος Σκολείτας* (auf dem eine Quelle entsprang) innerhalb der Stadtmauer gestanden hatte, aber später in eines der 6 *ἀρχεῖα* von Megalopolis versetzt worden war (*Paus.* 8, 30, 7; vgl. unten § 13 des kunstmytholog. Teiles). — Endlich befand sich im Tempel der *θεαὶ μεγάλαι* eine *τράπεζα*, mit einem Relief des Damophon v. Messene, worauf dargestellt waren: *δύο Ὧραι καὶ ἔχων Πὰν σύριγγα καὶ Ἀπόλλων κιθαρίζων* (*Paus.* 8, 31, 3; *Brunn, Künstlergesch.* 1, 289; *Overbeck, Gesch. d. Plast.*[4] 2, 486 ff.). Nach einer Inschrift von Megalopolis (vgl. *Commentat. philol. Jenenses* 5, 239 f.) bestand daselbst eine *φυλὴ Πανία* oder *Πανιατῶν*. — Ebendorther (oder aus Sparta?) stammt ein Pan und die 3 Horen darstellendes Relief; siehe ***Michaelis, Annali d. Inst.* 1863 Tav. d'agg.** *L* 2; vgl. p. 292 ff. u. unt. im kunstmyth. Teil Sp. 1421 nr. 3. — Hinsichtlich der zu Megalopolis in der Zeit von 370—234 geschlagenen Münzen mit Pandarstellungen vgl. *Immerwahr* a. a. O. S. 196 f., wo hinzuzufügen sind: *Catal. of the greek coins in the Brit. Mus. Peloponnesus* p. 173 ff. pl. 32, 10 ff. (*Pan horned, naked, seated l., head turned to front, on rock over which is spread his garment, holds in r. hand lagobolon* etc. oder *Head of young Pan with goat's horns*). *Imhoof-Blumer and P. Gardner, Numism. comment. of Paus.* p. 104 pl. V, III u. IV; vgl. den kunstmyth. Teil § 13. — Nördlich von Megalopolis bei Krunoi lag der *τάφος Καλλιστοῦς* (*Paus.* 8, 35, 8; *Bursian, Geogr.* 2, 231), auf welchen sich *Theocrits* Worte (*id.* 1, 125) *Ἑλίκας δὲ λίπ' ἠρίον* beziehen sollen, wo andere freilich mit den codd. *λίπε ῥίον* lesen, indem sie dabei auch entweder an das Grab der Kallisto (so *Fritzsche*) oder an das peloponnesische Vorgebirge *Ῥίον* westlich von Helike in Achaja oder an eine Quelle Helike in Argolis (so der *Schol.* a. a. O.) denken.

6) Malea (b. *Paus.* 8, 27, 4 *Μαλαία*; vgl. *Λεύκτρῳ ὑπὲρ τῆς Μαλεάτιδος* b. *Xenoph. Hell.* 6, 5, 24; *Μαλέα* ib. 1, 2, 18) südlich von

Megalopolis im Gebiet der Aigyten unweit von Leuktron (*Bursian, Geogr.* 2, 243, 1). Auf dieses arkadische Malea scheinen sich die Worte *Theocrits* (7, 103) *Πὰν, Μαλέας* (so *Ahrens* und *Meineke* statt des überlieferten *Ὁμόλας*) *ἐρατὸν πέδον ὅστε λέλογχας* zu beziehen, ferner das Epigramm des *Glaukos* (*Brunck, Anal.* 2, 347, 2 = *Anth. P.* 9, 341), wo es heifst: *Πὰν, Πὰν, πρὸς Μαλέαν, πρὸς ὄρος Ψωφίδιον ἔρχεν*, endlich *Kallim. frg.* 412 *Schneid.*: *Πὰν ὁ Μαλειήτης* (von *Μάλεια* = *Μαλέα*), *τρύπανον αἰπολικόν*. Andere beziehen freilich diese Stellen auf das lakonische Vorgebirge Malea (so *Meineke* zu *Steph. Byz.* p. 42, 15 und zu *Theocr.* p. 258; *Bursian, Geogr.* 2, 139, 2; *Wide, Lakon. Kulte* S. 237), doch spricht gegen diese Beziehung der Umstand, dafs Pan in Lakonien nur an verhältnismäfsig wenigen Orten verehrt wurde (*Wide* a. a. O.), während arkadischer Pankult sich fast in jedem Bezirke dieser Landschaft nachweisen läfst. Es fragt sich, ob der Maleatas (s. d.) oder Apollon-Maleatas nicht dieselben Beziehungen zu einem Orte Malea hatte, wie wir sie für den *Πὰν Μαλε(ι)ήτης* angenommen haben.

7) Peraitheis, Ortschaft im Gebiete der Mainalier (*Paus.* 8, 27, 3), etwa 55 Stadien nordöstlich von Megalopolis mit einem *ἱερὸν Πανός*: *Paus.* 8, 36, 7.

8) Mainalos oder Mainalon. *Paus.* 8, 36, 8: *τὸ δὲ ὄρος τὸ Μαινάλιον ἱερὸν μάλιστα εἶναι Πανὸς νομίζουσιν, ὥστε οἱ περὶ αὐτὸ καὶ ἐπακροᾶσθαι συρίζοντος τοῦ Πανὸς λέγουσι.* Von seinem Kulte daselbst heifst Pan *Μαινάλιος θεός* (*Anth. Plan.* 4, 305), *Maenalius deus* (*Ov. f.* 4, 650) oder *Maenalides* (*Auson. Technop. de Dis* 8). Vgl. ferner die Inschrift *C. I. Gr.* 1, 1540; *Theocr. id.* 1, 124; *Nicias Miles. Anth. Pl.* 4, 189: *Φρουρὸς ἐπὶ σμήνεσσι, Περιστράτου εἵνεκα μίμνω ‖ ἐνθάδε, Μαιναλίαν κλιτὺν ἀποπρολιπών, ‖ κλῶπα μελισσάων δεδοκημένος*; *Verg. ecl.* 8, 22; *Georg.* 1, 17 f.; *Rutil. de red.* 1, 333; *Priapea* 76, 7; *Calpurn. Bucol.* 10, 14 und 66. Eine Geburtssage s. unter Tegeatis.

9) Tegeatis. *Paus.* 8, 53, 11: *ἐκ Τέγεας δὲ ἰόντι ἐς τὴν Λακωνικὴν ἔστι μὲν βωμὸς ἐν ἀριστερᾷ τῆς ὁδοῦ Πανός, ἔστι δὲ καὶ Λυκαίου Διός* (Filiale des lykäischen Kultes?). *λείπεται δὲ καὶ θεμέλια ἱερῶν.* — *Paus.* 8, 54, 4: *διαβάντι δὲ τὸν Γαράτην καὶ προελθόντι σταδίους δέκα Πανός ἐστιν ἱερὸν καὶ πρὸς αὐτῷ δρῦς ἱερὰ καὶ αὕτη τοῦ Πανός.* — Wenn *Lucian dial. deor.* 22, 3 den Pan sagen läfst, *καὶ τὰ ποίμνια δὲ εἰ θεάσαιό μου, ὁπόσα περὶ Τεγέαν καὶ ἀνὰ τὸ Παρθένιον ἔχω, πάνυ ἡσθήσῃ*, so hat er dabei wohl die auch für andere Gottheiten z. B. Helios (*Od.* 11, 108. 12, 127 ff. 343 ff.) und Hera (Bd. 1 Sp. 2076) bezeugte Thatsache im Auge, dafs dem Pan ganze Herden geheiligt zu werden pflegten (s. *Long. P.* 4, 4 u. vgl. *Paus.* 1, 32, 7 [s unten unter Marathon]. *B. Schmidt, Volksleb. d. Neugriechen* 1, 155). — Mehrfach heifst Pan bei lateinischen Dichtern *Tegeaeus* (*Verg. Geo.* 1, 18; *Propert.* 4, 2, 31; vgl. *Sil. It.* 13, 329). Schliefslich ist noch zu erwähnen, dafs es zu Tegea eine ähnliche Geburtssage gab, wie zu Mantineia (s. u.), nämlich dafs *post mortem Ulixis Mercurius cum uxore eius concubuit Penelopa et gravidam facit et in monte Maenalo iuxta oppidum Tegeam parturit Pana ideoque dixit Tegeaeum* (*Schol. Bernens.* z. *Verg. Geo.* 1, 18; *Myth. Vat.* 1, 89). — Über ein zu Piali (= Tegea) gefundenes Relief römischer Zeit, welches Pan mit Pedum und Syrinx zwischen zwei Bäumen und neben ihm einen Ziegenbock darstellt s. *Michaelis. Annali* 1863 p. 302; ib. 1837 p. 118; 1861 p. 31; *Curtius, Pelop.* 1, 273; *Rofs, Reisen im Pelop.* 70.

10) Parthenion. Auf diesem die Grenze zwischen Tegeatis und Argolis bildenden Gebirge, über das die direkteste Route zwischen Athen und Sparta führte, lag nach *Paus.* 8, 54, 6 (vgl. *Bursian, Geogr.* 2, 222, 4; *Rofs, Reisen im Pelop.* 148) ein *ἱερὸν Πανός, ἔνθα Φιλιππίδῃ φανῆναι τὸν Πᾶνα καὶ εἰπεῖν τὰ πρὸς αὐτὸν Ἀθηναῖοί τε καὶ κατὰ ταὐτὰ Τεγεᾶται λέγουσι. Παρέχεται δὲ τὸ Παρθένιον καὶ ἐς λύρας ποίησιν χελώνας ἐπιτηδειοτάτας, ἃς οἱ περὶ τὸ ὄρος ἄνθρωποι καὶ αὐτοὶ λαμβάνειν δεδοίκασι καὶ ξένους οὐ περιορῶσιν αἱροῦντας· ἱερὰς γὰρ σφᾶς εἶναι τοῦ Πανὸς ἥγηνται.* Gemeint ist hier die berühmte attisch-tegeatische Legende von der Gründung des athenischen Panheiligtums am Abhange der Akropolis (*μικρὸν ὑπὲρ τοῦ Πελασγικοῦ Luc. bis acc.* 9), wonach dem kurz vor der Schlacht von Marathon nach Sparta gesandten Herold Pheidippides *περὶ τὸ Παρθένιον οὖρος τὸ ὑπὲρ Τεγέης ὁ Πὰν περιπίπτει* (wohl im Traume während des Mittagsschlafes oder in der Nacht; *Roscher, Ephialtes* 69). *βώσαντα δὲ τοὔνομα τοῦ Φειδιππίδεω τὸν Πᾶνα Ἀθηναίοισι κελεῦσαι ἀπαγγεῖλαι, δι' ὅτι ἑωυτοῦ οὐδεμίαν ἐπιμέλειαν ποιεῦνται, ἐόντος εὐνόου Ἀθηναίοισι καὶ πολλαχῇ γενομένου ἤδη σφι χρησίμου, τὰ δ' ἔτι καὶ ἐσομένου* (*Herod.* 6, 105). Vgl. auch das Epigramm des *Simonides Anth. Plan.* 4, 232; *Luc. bis acc.* 9 f.; *Paus.* 1, 28, 4; *Suid.* s. v. *Ἱππίας*. Die Hilfe, welche Pan in diesem Falle den Athenern leistete, bestand bekanntlich in dem 'panischen Schrecken'*), welchen er bei Marathon den Persern sandte. Man darf wohl annehmen, dafs auch die von *Herod* a. a. O. erwähnten Bräuche im attischen Pankult (*θυσίαι ἐπέτειαι καὶ λαμπάς*) aus Arkadien stammten.

11) Mantineia. Ein eigentlicher Kult des Pan ist für Mantineia nicht bezeugt, doch läfst auf einen solchen die an den in der Nähe gelegenen *τάφος* der Penelope geknüpfte Lokalsage schliefsen, dafs Penelope in der Gegend von Mantineia vom Hermes den Pan geboren habe (s. *Apollod. epit.* ed. *Wagner* p. 237; vgl. auch *Schol. Bern.* z. *Verg. Geo.* 1, 18 und *Myth. Vat.* 1, 89, nach denen Penelope dem Mercurius auf dem Mainalon bei Tegea den Pan geboren haben sollte). Nach einer

*) In welcher Weise der 'panische Schrecken' den Persern verderblich wurde, ersehen wir aus *Pausanias'* Schilderung von Polygnots Schlachtgemälde in der Stoa Poikile, wo es 1, 15, 3 heifst: *τὸ δὲ ἔσω τῆς μάχης φεύγοντές εἰσιν οἱ βάρβαροι καὶ ἐς τὸ ἕλος ὠθοῦντες ἀλλήλους.* Die Gefahr des panischen Schreckens für Herdentiere wie Schafe und Ziegen besteht in der Regel darin, dafs die ganze Herde plötzlich auf irgend einen Punkt (Abgrund, Sumpf u. s. w.) zustürzt und dadurch zu Grunde geht (s. *Roscher, Ephialtes* 70 ff.).

anderen ebenfalls mantineischen Lokalsage (bei *Paus.* 8, 12, 6 und *Apollod.* a. a. O.) soll die von Odysseus (s. d.) wegen ihrer Liebschaften mit den Freiern Antinoos und Amphinomos zu ihrem Vater Ikarios in Sparta zurückgesandte Penelope zu Mantineia gestorben oder von Odysseus getötet worden sein (vgl. *Roscher* im *Philol.* 53, 369 und 371 f.; 56, 61), eine Legende, aus der offenbar später die von *Duris* (b. *Tzetz. z. Lyk.* 772) berichtete etymologische Sage: *τὴν Πηνελόπην συγγενέσθαι πᾶσι τοῖς μνηστῆρσι καὶ γεννῆσαι τὸν τραγοσκελῆ Πᾶνα* entstanden ist.

12) Orchomenos. Vgl. das Epigramm des *Antipater Sid. Anth. P.* 6, 109, v. 9 f., wonach der arkadische Jäger Kraubis von Orchomenos dem *Πὰν σκοπιήτης* seine Jagdwerkzeuge weiht.

13) Unter dem *αἰπὺ σᾶμα τῆνο Λυκαονίδαο, τὸ καὶ μακάρεσσιν ἀγατόν*, in dessen Umgebung nach *Theocr.* 1, 125 Pan weilt, ist wahrscheinlich der schon von *Homer Il. B* 604 erwähnte *τύμβος Αἰπύτιος* oder *Αἰπύτου τάφος* auf dem Sepiagebirge bei Pheneos (*Paus.* 8, 16, 2 f.) zu verstehen, wo *Αἴπυτος*, der Enkel des Arkas und folglich Ururenkel des Lykaon, begraben sein sollte, und von dem die Sage ging, dafs *τὰ εἰσερχόμενα ζῷα ἄγονα γίνεσθαι* (*Schol. Theocr.* 1, 123 f.). Andere beziehen die Worte *Theocrits αἰπύ τε σᾶμα* freilich auf das Grab des Arkas auf dem Mainalos (*Paus.* 8, 9, 3 f.; vgl. *Fritzsche* zu *Theocr.* a. a. O.) oder auf das des Mainalos (*Schol. Theocr.* 1, 124), des Sohnes des Lykaon, doch ist einerseits sonst von einem Grabmal des letzteren nichts überliefert, anderseits scheint mit dem Ausdruck *αἰπύ* entschieden auf den Aipytos angespielt zu werden.

14) Kyllene. Zwar wird ein Kult des Pan auf der Kyllene nur durch ein Epigramm des *Erykios* (*Anth. P.* 6, 96) angedeutet, wonach zwei arkadische Hirten dem *Πὰν Κυλλήνιος* eine junge Kuh opfern (vgl. auch *Soph. Ai.* 694 ff. *Πὰν ἁλίπλαγκτε, Κυλλανίας χιονοκτύπου* ‖ *πετραίας ἀπὸ δειράδος φάνηθ'* und *Ov. f.* 2, 276); doch läfst sich aus einer Geburtssage, welche als Geburtsort des Gottes die Kyllene nennt, mit Sicherheit auf einen nicht unbedeutenden kyllenischen Kult schliefsen. Vgl. *Hymn. Hom. in Pan.* v. 30 ff. *καί ῥ' ὅγ'* (*Hermes*) *ἐς Ἀρκαδίην πολυπίδακα, μητέρα μήλων,* ‖ *ἐξίκετ', ἔνθα τέ οἱ τέμενος Κυλληνίου* [*-ιον F*] *ἐστίν.* ‖ *ἔνθ' ὅγε, καὶ θεὸς ὤν, ψαφαρότριχα μῆλ' ἐνόμευεν* ¦ *ἀνδρὶ παρὰ θνητῷ· λάθε* [*ἕλε Ludw.*] *γὰρ πόθος ὑγρὸς ἐπελθών,* ‖ *νύμφῃ ἐυπλοκάμῳ Δρύοπος* (*-όπῃ Ludw.* u. A.) *φιλότητι μιγῆναι* ¦ *ἐκ* [*ἡ Ludw.*] *δ' ἐτέλεσσε γάμον θαλερόν, τέκε δ' ἐν μεγάροισιν* ‖ *Ἑρμείῃ φίλον υἱόν, ἄφαρ τερατωπὸν ἰδέσθαι,* ‖ *αἰγιπόδην, δικέρωτα, πολύκροτον, ἡδυγέλωτα.* Näheres darüber s. bei *Roscher, Philol.* 53, S. 367 f., wo u. a. darauf hingewiesen wird, dafs der Name des Dryops oder der Dryope auf die in der Nähe der Kyllene ansässigen Dryoper deutet (vgl. *Immerwahr* a. a. O. 136 f., *Dibbelt, Quaestt. Coae mythol.*, Greifswald 1891, S. 46 f.).

15) Stymphalos am südlichen Fufs der Kyllene: *Ov. f.* 2, 273.

16) Nonakris: *Ov. f.* 2, 275.

17) Lampeia: *Paus.* 8, 24, 4: *ἔχει δὲ τὰς πηγὰς ὁ Ἐρύμανθος ἐν ὄρει Λαμπείᾳ· τὸ δὲ ὄρος τοῦτο ἱερὸν εἶναι Πανὸς λέγεται.* Da das Lampeiagebirge die Grenze von Psophidia und Kleitoria bildete, so scheint es auch *Ψωφίδιον ὄρος* geheifsen zu haben, das in dem Epigramm des *Glaukos* (*Brunck, Anal.* 2, 347, 2 = *Anth. Plan.* 9, 341) neben Malea (s. oben) als zeitweiliger Aufenthalt des Pan und Daphnis genannt wird. Freilich könnte darunter ebenso gut auch der Erymanthos nördlich von Psophis oder ein anderer Berg in unmittelbarer Nähe von Psophis verstanden werden.

18) Psophis (s. auch Lampeia). Auf Münzen von Psophis erscheint: *'Pan standing, holds in his hands human head (mask or syrinx?)' Imhoof-Blumer and P. Gardner, Numism. Comment. on Paus.* p. 101; vgl. *Mionnet, Suppl.* 4, 291 und 107 *Geta.* Vgl. auch unten unter Zakynthos.

19) Thelpusa. Da diese Stadt am Ladon liegt, an dem die Sage von Syrinx spielt (*Ov. met.* 1, 702; *Solin.* 7, 11; *Westermann, Mythogr.* S. 347, 29 ff.), so ist nach Ausweis der Münzen diese Sage hier lokalisiert worden. Vgl. *Catal. of the Greek coins in the Brit. Mus. Peloponn.* p. 204 Taf. 37, 23 = *Num. Commentary on Paus.* p. 102 Taf. T 24 (s. unt. Fig. 25): ΘΕΛΠΟΥϹΙѠΝ. *'Pan l., horned, nebris over shoulders grasping with r. hand a tall reed, in his l. lagobolon, which rests on the ground (metamorphosis of syrinx)'.* Vgl. oben unter 3 (Melpeia) u. im kunstmyth. Teile IV, 2, 14.

20) Pholoe (an der Grenze zwischen Thelpusaia und Elis), neben Stymphalus, Nonakris, Kyllene und Parrhasien als Aufenthalt und wohl auch als Kultort genannt von *Ov. f.* 2, 273. Vgl. auch *Stat. silv.* 2, 3, 10, wo eine von Pan verfolgte Nymphe Pholoe heifst.

21) Heraia. *Paus.* 8, 26, 2: *ἔστι καὶ ναὸς ἐν τῇ Ἡραίᾳ Πανὸς ἅτε τοῖς Ἀρκάσιν ἐπιχωρίου.* Münzen des 4. Jahrh. v. Chr. von Heraia zeigen nach *Imhoof-Blumer, Monn. gr.* p. 191 nr. 203: *'figure virile, nue et imberbe, la tête . . cornue, debout à dr., la chlamyde sur l'épaule g., le pied g. posé sur un cippe ou rocher, la main appuyée sur la hanche et la gauche sur la haste'*, nr. 204: *'une figure nue et imberbe, assise à dr. sur un banc de pierres* (?). *L'épaule g. est couverte de la chlamyde, la main dr., qui parait tenir un arc, s'appuie sur le siège, et la dr. sur la haste'* (Pan oder Heraios?); vgl. a. a. O. S. 198. Vgl. *Catal. of the greek coins in the Brit. Mus. Pelop.* p. 182, Pl. 34, 12. *Imhoof-Blumer and P. Gardner, Numism. Comment. on Paus.* p. 103 und unten im kunstmyth. Teile § 11.

22) Aule (oder Aulis? Lage unbestimmt). *Ael. n. a.* 11, 6: *Ἐν Ἀρκαδίᾳ δὲ χώρα ἐστὶν ἱερὸν Πανός· Αὐλὴ τῷ χώρῳ τὸ ὄνομα. Οὐκοῦν ὅσα ἂν ἐνταυθοῖ τῶν ζώων καταφύγῃ ὥσπερ οὖν ἱκέτας ὁ θεὸς δι' αἰδοῦς ἄγων* [*τὰ ζῷα*] *εἶτα μέντοι σῴζει τὴν μεγίστην σωτηρίαν αὐτά. Οἵ γάρ τοι λύκοι οἱ διώκοντες παρελθεῖν εἴσω πεφρίκασιν καὶ ἀναστέλλονται μόνον θεασάμενοι οἳ κατέφυγεν.* Vgl. *Serv. Verg. Geo.* 1, 16: *Lycaeus Pan ovium custos, quod lupos ab ovium gregibus*

repellat. Myth. Vat. 3, 8, 1: *Pan . . . quod lupos ab ovili arceat, Lycaeus appellatur.* Vergleicht man damit *Callim. in Dian.* 88 f.: αἶψα δ' ἐπὶ σκύλακας πάλιν ἤιες, ἵκεο δ' αὖλιν (Αὖλιν oder Αὐλήν?) ‖ Ἀρκαδικὴν ἔπι Πανός u. s. w., so könnte man leicht auf die Vermutung kommen, dafs hier derselbe Ort gemeint sei, den *Ailian* im Auge hat, sodafs entweder bei *Ailian* Αὐλίς (statt Αὐλή) oder bei *Callimachus* Αὐλήν (αὐλήν) zu schreiben wäre.

23) Therai (Lage unbestimmt). In den *Scholien zu Theocr.* 1, 3 heifst es im *cod. Ambros.* 222 ed. *Ziegler*: Ἡλιόδωρος (vgl. *Susemihl, Alex. Litt.* 2, 43, Anm. 58 und 1, 692 f.) δέ φησι μὴ αὐτόχθονα τὸν δὲ Διός, ὃ καὶ Κεφαληνεύς [?] ἐν Θήραις τῆς Ἀρκαδίας φησὶ γεννηθῆναι τὸν Πᾶνα, ὄντα Πηνελόπης καὶ Ἑρμοῦ υἱόν .... (vgl. oben unter Mantineia, in dessen Nähe vielleicht Therai gelegen war) *).

Nach *Theocr.* 7, 106 ff. war es in Arkadien Brauch [bei einem Feste; s. *Schol.* und *Munatius* daselbst], eine Statue des Pan mit Meerzwiebeln (σκίλλαι) auf die Rippen (πλευραί) und Schultern zu schlagen (μαστίζειν), wenn man wenig Fleisch zu essen hatte (ὅτε κρέα τυτθὰ παρείη), d. h. wenn entweder das Opfertier zu klein und mager (λεπτόν) oder wenn die Jagd zu unergiebig gewesen war (s. d. *Schol.* zu v. 106). Wie *Mannhardt* (*Myth. Forsch.* 123 f., vgl. 128, 130, 132, 138, 140, 154) erkannt hat, bezweckte das Schlagen mit der apotropäischen Meerzwiebel 'die Befreiung des gleichsam besessenen (verzauberten) Gottes, der sonst Nahrungsfülle aller Art an Weide und Wild verlieh, von den schädlichen Mächten und Einflüssen der Unfruchtbarkeit'. Vgl. auch *Artemid. on.* 3, 50 σκίλλα ... ποιμέσι ... ἀγαθή, ὅτι φύσει συμβέβηκεν αὐτὴν λύκων εἶναι φθαρτικήν. ἀγαθὴ δ' ἂν εἴη πᾶσι τοῖς ἐν φροντίδι καὶ λύπῃ οὖσι· καθάρσιος γὰρ εἶναι νενόμισται. Vgl. auch *Geopon.* 18, 17, 8; 15, 8, 1; *Varro r. r.* 2, 7 p. 188 *Bip.*; *Verg. Georg.* 3, 451; *Calpurn. Ecl.* 5, 79; *Rohde, Psyche* 363; *Murr, Die Pflanzenwelt i. d. gr. Myth.* 211. S. jedoch auch *Achelis* im *Ausland* 1891, S. 963.

b) Lakonien.

Vgl. *S. Wide, Lakon. Kulte* S. 237 f.

1) Sparta. Statuette aus Sp.: *Bull. de corr. hell.* 4, 478; *Mitth. d. ath. Inst.* 5, 353; vgl. Taf. 12. Vgl. auch das entweder aus Sparta oder aus Megalopolis stammende Votivrelief an Pan und die Nymphen (oder Horen?) in *Mitth. d. ath. Inst.* 2, 379; ob. Sp. 1352, 40 ff.

2) Gytheion. Auf Münzen dieser Stadt aus der Zeit des Geta erscheint '*Apollo* (Κάρνειος; *Paus.* 3, 21, 7) *naked r., r. hand on head, l. rests on trunk of tree; behind him Pan, r. on pedestal, holding pedum and nebris and playing syrinx*'. *Catal. of the gr. coins in the Brit. Mus. Pelop.* 134 (pl. 26, 17). *Imhoof-Blumer and Gardner, Num. Comment. on Paus.* 60 f. Taf. N 23 f.

3) Malea? S. oben unter Arkadien nr. 6.

4) Kythera: Inschr. *Mitteil. d. ath. Inst.* 5, 232 [Ἐλε]υθερναῖος [Ἀφροδίτᾳ oder Ἑρμ]ᾶ͂ καὶ Πανί.

*) Vgl. auch Θήρα, den heiligen Jagdgrund der Artemis; *Pauly-Wissowa* 2 Sp. 1408, 7.

c) Messenien.

Aus dem Nedonthale unweit von Pharai befinden sich 3 alte Felseninschriften: a) [ὁ δεῖνα Π]ανὶ, Χαρί[τεσσι]. — b) Κορφιάτα[ι] Παν[ί]. — c) Κορφιάτᾳ...... ἱ[αρόν?]. *Roehl, Inscr. Gr. antiquiss.* nr. 74; *Roehl* a. a. O. vermutet Verwandtschaft mit κορυφή (= lakon. κορφά).

d) Argolis.

1) *Paus.* 2, 24, 6 πρὸς δὲ τοῦ Ἐρασίνου ταῖς κατὰ τὸ ὄρος ἐκβολαῖς Διονύσῳ καὶ Πανὶ θύουσι, τῷ Διονύσῳ δὲ καὶ ἑορτὴν ἄγουσι καλουμένην Τύρβην. Vgl. *Bursian, Geogr. v. Gr.* 2, 65.

2) Epidauros. Weihinschr. b. *Cavvadias, Fouilles d'Epidaure* nr. 56: Ἱαρεὺς Ἀρίσταρχος ‖ πυρφόρος [Δ]αμοκλῆς ‖ Πανὶ ἀνέθηκεν.

3) Troizen. *Paus.* 2, 32, 6: κατιόντων δ' αὐτόθεν [ἐκ τῆς ἀκροπόλεως] Λυτηρίου Πανός ἐστιν ἱερόν· Τροιζηνίων γὰρ τοῖς τὰς ἀρχὰς ἔχουσιν ἔδειξεν ὀνείρατα, ἃ εἶχεν ἄκεσιν λοιμοῦ πιέσαντος. Vgl. *Wide, de sacris Troezen. Hermionens.* etc. 73 ff., der Zusammenhang mit athenischem Kulte vermutet.

e) Korinth.

Aus Korinth stammt die ob. Bd. 2 Sp. 3121, 2 abgebildete Spiegelkapsel mit der Darstellung des bocksbeinigen Pan, welcher die bräutliche Selene auf seinem Rücken davonträgt (vgl. jedoch d. kunstmythol. Teil IV, 2, 13), ferner die Münze bei *Cohen, Méd. imp.* 2, p. 237, nr. 1541 (*Adrien*): *Faune* [= *Pan*] *debout à g. tenant le pedum, et portant une outre sur son épaule g.* — Auf Pankult in Korinth läfst vielleicht auch der Umstand schliefsen, dafs die Münzen seiner Tochterstadt Anaktorion zeigen: *Pan with goats head and legs r., carrying a branch over his shoulder; Catal. of gr. coins, Corinth* etc. p. 115, Pl. 31, 1 u. 2; vgl. ib. p. 142, Pl. 39, 5.

f) Sikyon.

Paus. 2, 11, 1: βωμοὺς δὲ ὄπισθεν τοῦ Ἡραίου [ὁ Ἄδραστος] τὸν μὲν Πανὶ ᾠκοδόμησεν, Ἡλίῳ δὲ λίθου λευκοῦ. *Paus.* 2, 10, 2: ἐς δὲ τὸ Ἀσκληπιεῖον ἐσιοῦσι καθ' ἑκάτερον τῆς ἐσόδου τῇ μὲν Πανὸς καθήμενον ἄγαλμά ἐστι, τῇ δὲ Ἄρτεμις ἕστηκεν (d. i. Artemis-Selene; vgl. *Dilthey, Arch. Ztg.* 31, S. 74 f. und *Roscher, Selene u. Verw.*, S. 5, Anm. 14). — Vgl. auch die Münzen von Sikyon b. *Imhoof-Gardner, Num. Comment. on Paus.* p. 30 Taf. H 12: '*Pan walking, holds goblet and goat by the horns.*' — Vgl. *Odelberg, Sacra Corinth. Sicyon.* etc. Upsala 1896, S. 110 f., 98, 51.

g) Achaja.

1) Auf einen Kult an dem von den arkadischen Hochgebirgen herabkommenden Flusse Krathis läfst wohl die Thatsache schliefsen, dafs es auch an dem unteritalischen Flusse Krathis in der Gegend von Thurioi und Sybaris, dessen Bewohner zum Teil aus Achaja stammten, einen Pankult gab; vgl. *Philosteph.* b. *Schol. z. Theocr.* 5, 14 (s. unten Sp. 1378) und die Geburtssage von Sybaris b. *Aelian. n. a.* 6, 42.

2) Ἑλίκας ῥίον? S. ob. unter Arkadien nr. 5.

3) Patrai. Münze mit Pan und Selene (nach *Imhoof-Gardner, Num. Comm. on Paus.* 78 Artemis Laphria): *Roscher, Selene und Verw.* S. 4 Taf. 3, Fig. 5, *Nachtr.* dazu S. 41.

h) Elis.

Zu Olympia gab es drei Altäre des Pan: 1) ἐν αὐτῷ τῷ Πρυτανείῳ παριόντων ἐς τὸ οἴκημα, ἔνθα σφισιν ἡ ἑστία ... ἐν δεξιᾷ τῆς ἐσόδου (*Paus.* 5, 19, 9; vgl. *Wernicke, Jahrb. d. arch. Inst.* 9 [1894] S. 100). — 2) In der Rennbahn, wo sich auch Altäre des Poseidon ἵππιος, der Hera ἱππία, der Dioskuren, des Ares ἵππιος und der Athena ἱππία, also der im allgemeinen die Rossezucht beschützenden Götter, ferner der Τύχη ἀγαθή und der Aphrodite, als der den Wettkampf begünstigenden Gottheiten, befanden, gab es auch einen βωμὸς Πανός und einen solchen der arkadischen Nymphen (*Paus.* 5, 15, 6; vgl. *Wernicke* a. a. O. S. 203). Wahrscheinlich handelt es sich in diesem Falle um den Sender oder Abwehrer des panischen Schreckens der Rosse, von dessen Gunst der Sieg in der Rennbahn wesentlich abhing. Vgl. auch den Rundaltar des olympischen Taraxippos, unter dem vielleicht eigentlich Pan als Sender des panischen Schreckens (oder ein bösartiger Totengeist; vgl. *Wünsch, Defixion. tab. praef.* p. XVIf.), aber kaum mit *Pausanias* ein Beiname des Poseidon ἵππιος zu verstehen ist (vgl. *Rohde, Psyche*² 173, 1 und *Suid.* s. v. Πανικῷ δείματι). — 3) Ein dritter Altar des Pan befand sich ἐν γωνίᾳ τοῦ πρὸ τοῦ Θεηκολεῶνος οἰκήματος (*Paus.* 5, 15, 8).

II. Mittelgriechenland.

a) Attika.

1) Athen (vgl. *Milchhöfer* b. *Curtius, Stadtgesch. v. Athen* S. XXXVII).

α) Akropolis. Abgesehen von Arkadien genoſs Pan nirgends gröſsere Verehrung als hier (*Luc. deor. dial.* 22, 2). Daſs der athenische Pankult aus Arkadien und zwar vom Parthenion stammte und infolge der Schlacht von Marathon, in welcher der Gott die Athener durch Sendung des panischen Schreckens wirksam unterstützt haben sollte, von dort nach Athen übertragen wurde, bezeugt *Herod.* 6, 105; vgl. *Paus.* 1, 28, 4; *Clem. Al. protr.* 28ᵈ *Sylb.**) (s. oben Sp. 1354). Hinsichtlich der Lage der dem Pan damals geweihten Grotte (ἄντρα *Eur. Ion* 502; Πανὸς ἄδυτα καὶ βωμοί ib. 937; Πανὸς ταὐλίον *Aristoph. Lys.* 720 f. u. *Schol.*; ib. 911 u. *Schol.*; σπήλαιον *Luc. bis acc.* 9; νεώς *Aristid. ed. Cant.* 3, 286; *Schol. Clem. Al. Protr.* 3, 3, 4; vgl. *O. Jahn, Paus. descr. arcis Athen.* ed. 2, 1880, S. 37) an der nördlichen Felsenwand (Μακραὶ πέτραι *Eur. Ion* 492 ff.) der Akropolis (μικρὸν ὑπὲρ τοῦ Πελασγικοῦ *Luc. bis acc.* 9) s. jetzt *Dörpfeld, Mitt. d. ath. Inst.* 1896, S. 461 f.; *Kavvadias,* Ἐφημ. ἀρχ. 1897, 1—2; *Belger, Berl. Philol. Wochenschr.* 1897, Sp. 1148 f. und vgl. die athen. Münze im *Catal. of the greek coins in the Brit. Mus. Attica* S. 110 (Taf. 19, 6): *Northern view of the rock of the Acropolis .... in the side of the rock is the grotto of Pan, in which a seated figure of Pan'* (vgl. *Num. Comment. on Paus.* 128 Taf. Z 3 ff.). In unmittelbarer Nähe der Pansgrotte lag das Agraulion, der Sitz und das Heiligtum der athenischen Burgnymphe Agraulos, und unter ihr dehnten sich parkartige Anlagen aus, die, von der Klepsydra und ein paar anderen kleinen, von der Burg herabkommenden Quellen bewässert, ein liebliches, an den arkadischen Aufenthalt des Pan und der Nymphen gemahnendes Idyll inmitten der Groſsstadt bildeten (vgl. *Eur. Ion* 492 ff. ὦ Πανὸς θακήματα καὶ | παραυλίζουσα πέτρα | μυχώδεσι Μακραῖς, | ἵνα χοροὺς στείβουσι ποδοῖν | Ἀγραύλου κόραι τρίγονοι | [d. h. die drei Burgquellnymphen Aglauros, Pandrosos, Herse] στάδια χλοερὰ πρὸ Παλλάδος | ναῶν, συρίγγων | ὑπ' αἰόλας ἰαχᾶς | ὕμνων, ὅταν αὐλίοις | συρίζῃς, ὦ Πὰν, | τοῖσι σοῖς ἐν ἄντροις u. s. w.; *Curtius* im *Hermes* 21, 201; *Stadtgeschichte v. Athen* 37; *Wachsmuth, St. Athen* 1, 222; 301; *Wilamowitz, Kydathen* 107). Mehrere in der Nähe dieser Pansgrotte gefundene Votivreliefs mit Pan, Hermes, Fluſsgott, Nymphen u. s. w. (*Michaelis, Ann. d. Inst.* 1863, S. 311 ff. *A—C*; *Athen. Mitt.* 3 S. 182 ff.; *C. I. A.* 2, 1528; 1515; 1671; ob. Sp. 529 f. vgl. *Müller-Wieseler, D. a. K.* 2, 544; 555; *v. Sybel, Katal. d. Skulpt. v. Athen* 1238, 3753; *Hubo, Originalwerke d. Georgia-Aug.-Univ.*, Gött. 1887 nr. 255, unten Sp. 1421 f.) bilden eine treffliche Illustration zu den eben angeführten Versen aus dem *Ion* des *Euripides.* — Was den Kult des Pan in Athen betrifft, so erwähnt *Herod.* 6, 105: θυσίαι ἐπέτεαι (vgl. *Luc. bis acc.* 10: δὶς ἢ τρὶς τοῦ ἔτους ἀνιόντες ... θύουσι) καὶ λαμπάς (vgl. *A. Mommsen, Feste d. Stadt Athen* 339, 3), *Lucian bis acc.* 10 u. *dial. deor.* 4, 1 einen τράγος ἔνορχις. Letzterer hebt auch den ψιλὸς κρότος hervor, mit dem die Opfernden beim Opferschmause den Gott zu ehren pflegten (vgl. *Aristoph. Lys.* 1 ff. und *Schol.*, wo der τύμπανα gedacht wird, *Ribbeck, Agroikos* S. 13, 2). In einem angeblichen Fragmente des *Thespis* dagegen (bei *Clem. Alex.* p. 570ᶜ *Sylb.* = *Nauck frg. trag.*¹ p. 647, 4) werden in einer orakelhaften Sprache als Opferspenden angegeben: Milch, Käse, Honig und Wein. In Athen ist wahrscheinlich das schöne Skolion auf Pan (bei *Athen.* 694ᵈ) und der homerische Hymnus auf Pan entstanden (*Wilamowitz, Aus Kydathen* 224 f.).

*) Auch sonst wird des Eingreifens des Pan in den Kampf bei Marathon häufig gedacht. Vgl. *Simonides Anthol. Plan.* 232 (*Bergk* nr. 136): Τὸν τραγόπουν ἐμὲ Πᾶνα, τὸν Ἀρκάδα, τὸν κατὰ Μήδων, ‖ τὸν μετ' Ἀθηναίων στήσατο Μιλτιάδης, d. h. eine in der Pansgrotte (*Luc. dial. deor.* 4, 1) aufgestellte Statue, ib. 259: Πέτρης ἐκ Παρίης με πόλιν κατὰ Παλλάδος ἄκρην ‖ στῆσαν Ἀθηναῖοι Πᾶνα τροπαιοφόρον; *Theocr. syr.* 9; *Theaet. Schol. Anth. Plan.* 233, 4 ff.; *Suid.* s. v. Ἱππίας; *Luc. deor. dial.* 22, 3; *bis acc.* 9 f.; *Philops.* 3; *Aristid. or.* 46 p. 285 und *or.* 13 p. 202 *Dind.* = *Phot. Bibl. ed. Bekker* p. 402ᵇ, 4; *Liban.* 1 p. 235 *R.*; *Nonn. D.* 27, 299 f. Vgl. auch *Suid.* s. v. ἀλίπλαγκτος (= *Schol. Soph. Ai.* 694 f.). οὕτως καλεῖται ὁ Πὰν ... ὅτι ἐβοήθησε τοῖς Ἀθηναίοις ἐν τῇ ναυμαχίᾳ, wo entweder Marathon und Salamis verwechselt sind oder der panische Schrecken bei Gelegenheit eines athenischen Seesiegs (bei Salamis oder anderswo) gemeint ist (s. unten unter γ).

β) Nach *Platons Phaidros* (229 f.; 263 D; 279 B) gab es am Ilissos, zwei bis drei Stadien vom Artemistempel von Agrai, ein reizendes idyllisches Plätzchen, wo unter hohen Platanen eine kühle Quelle sprudelte und wo die Nymphen mit Acheloos (230 B; 263 D) und Pan (263 D; 279 B) zusammen verehrt wurden. Denselben Kult bezeugen zwei an dieser Stelle gefundene Weihreliefs mit Inschriften (*C. I. A.* 2, 1327 u. 1600), von denen das erstere einen Flufsgott, Pan, drei Nymphen und Hermes darstellt (vgl. oben Sp. 530, unt. Sp. 1422 f.).

γ) *Etym. M.* 54, 28 (unter ἄκτιος) bemerkt: *ὁ ἐπὶ ταῖς ἀκταῖς ὑπὸ τῶν ἁλιέων ἱδρυμένος· ἀγρευτὴς γὰρ ὁ θεὸς ἐν Ἀθήναις τιμώμενος.* Danach scheinen die athenischen Fischer den Pan als ihren Patron verehrt zu haben, wie denn auch nach *Paus.* 1, 36, 2 auf der kleinen dem Peiraieus gegenüberliegenden Fischerinsel Psyttaleia *Πανὸς ὡς ἕκαστον ἔτυχε ξόανα πεποιημένα* aufgestellt waren, die nach *Aischylos Pers.* 447 (*νῆσός τις ἐστὶν πρόσθε Σαλαμῖνος τόπων,* ‖ *βαιά, δύσορμος ναυσίν, ἣν ὁ φιλόχορος* ‖ *Πὰν ἐμβατεύει ποντίας ἀκτῆς ἔπι. Schol.: ὡς ἱερᾶς οὔσης Πανός*) dem *Πὰν ἄκτιος* oder *ἀγρευτής*, d. i. dem Fischergott, heilig gewesen zu sein scheinen. Ähnlich nennt *Soph. Ai.* 694 f. den Pan *ἁλίπλαγκτος*, was der Scholiast entweder auf Pan als Patron der Fischer (*ὅτι οἱ ἁλιεῖς τιμῶσι τὸν Π. ὡς νόμιον θεόν*; s. Sp. 1363, 1) oder auf die Seeschlacht von Salamis und den Sieg auf Psyttaleia beziehen will (*ὅτι ἐβοήθησε τοῖς Ἀθηναίοις ἐν τῇ ναυμαχίᾳ*).

δ) Hierher gehören endlich auch eine Anzahl rotfiguriger attischer Vasen des späteren schönen Stils, welche Pan bald bärtig, bald jugendlich, mit Bocksbeinen, Spitzohren und Hörnern, in der Regel als Begleiter des Dionysos darstellen (vgl. Berlin 2646, 2648, 2889; Petersburg 1983ª, 2007, 2161 u. s. w.). Beachtenswert ist, dafs Pan bisher weder auf den schwarzfigurigen noch auf den den älteren rotfigurigen attischen Vasen vorzukommen scheint, was sich aber leicht aus der Geschichte des attischen Pankults (s. oben Sp. 1354 u. 1359) erklären läfst.*)

2) Peiraieus. Aus dem Peiraieus stammen mehrere Bildwerke, z. B. *Sybel, Katal. d. Skulpt. zu Athen* nr. 268 (= *Müller-Wieseler* 2, 43, 532: Pfeilerfigur), 356 (Relief), ein schöner Pankopf (*Schöne, Griech. Reliefs* nr. 105 Text) u. s. w.

3) Eleusis. Vgl. das Relief (Pan in Grotte, Achelooskopf, 3 Nymphen) bei *Sybel, Katal. d. athen. Skulpt.* 3139.

*) Auch sonst giebt es zahlreiche aus Athen oder Attika stammende auf Pan bezügliche Bildwerke: vgl. z. B. *Sybel, Katal. d. Skulpt. z. Athen* 2847, 2848, 3576; *Arch. Ztg.* 20, 296* (vom Olympieion). Oben Bd. 2, Sp. 2733, 4 [Relief mit Pan, Men und Nymphen]. *Mitteil. d. athen. Inst.* 21 (1896), S. 275 mit Abbildung (Raucheraltar aus dem Iobakchenhause in Athen, vorn mit 2 Panen geschmückt, darunter die Inschrift *Εἰσιὰς Διοδώρου* | *ἐκ Λαμπτρέων* | *Μητρὶ θεῶν* | *κατ' ἐπιταγήν. Πάντα* [*Πᾶνα?*] *θεὸν σεμνύνομεν*). *Sybel* nr. 3748 (runder Altar, gefund. b. Lysikratesdenkmal, beiderseits 1 Pan). Vgl. damit das Votivrelief in München *Glyptoth.* 301ª (= *Mitt. d. athen. Inst.* a. a. O. Taf. 8), sowie die *δύο Πᾶνες* des *Aischylos frg.* 98 *Nauck*² und des *Nonnos* (*Dion.* 14, 87 ff.; *Hirzel, Ber. d. Sächs. Ges. d. Wiss.* 1896, S. 291, 4; 333, 2).

4) Hymettos. *Olympiodor vita Plat.* p. 1 *Didot.* (= *Westerm., Biogr.* p. 382; vgl. *Ael. v. h.* 10, 21): *Καὶ γεννηθέντα τὸν Πλάτωνα λαβόντες οἱ γονεῖς βρέφος ὄντα τεθείκασιν ἐν τῷ Ὑμηττῷ βουλόμενοι ὑπὲρ αὐτοῦ τοῖς ἐκεῖ θεοῖς Πανὶ καὶ Νύμφαις καὶ Ἀπόλλωνι Νομίῳ θῦσαι κ. τ. λ.* Wahrscheinlich bezieht sich diese Legende auf die in der Nähe des heutigen Vari gelegene Grotte, welche laut den an den Wänden angebrachten Inschriften (voreuklidisch!) den Nymphen, dem Pan, dem Apollon Hersos und den Chariten geheiligt war (vgl. *C. I. Att.* 1, 429; *Bursian, Geogr.* 1, 358 f.; ob. Sp. 511; 531).

5) Anaphlystos. Eine Grotte in der Westseite des nördlich von A. gelegenen Keratiagebirges scheint das *Πανεῖον* zu sein, von dem *Strabo* 398 sagt: *περὶ δὲ Ἀνάφλυστόν ἐστι .. τὸ Πανεῖον.* Vgl. *Bursian* 1, 357 und *Lobeck, Agl.* 630. Da die Bewohner von Anaphlystos sich von einem Sohne des Troizen ableiteten, so wäre hier direkter peloponnesischer Einflufs denkbar.

6) Marathon. *Paus.* 1, 32, 7: *ὀλίγον δὲ ἀπωτέρω τοῦ πεδίου* (von Marathon) *Πανός ἐστιν ὄρος καὶ σπήλαιον θέας ἄξιον· ἔσοδος μὲν ἐς αὐτὸ στενή, παρελθοῦσι δέ εἰσιν οἶκοι καὶ λουτρὰ καὶ* [*τὸ*] *καλούμενον Πανὸς αἰπόλιον* (vgl. oben unter Tegeatis), *πέτραι τὰ πολλὰ αἰξὶν εἰκασμέναι.* Vgl. über diese Stalaktitengrotte *Bursian* a. a. O. 1, 340 f.

7) Parnes. *Menandros frg.* 129 *M.* b. *Harpokr.* s. v. *Φυλή*: *Τὸ νύμφαιον δ' ὅθεν προέρχομαι Φυλασίων* (vgl. dazu *Ribbeck, Agroikos* S. 13 und *Ael. epist. rust.* 15). Über die Lage dieser Nymphengrotte bei Phyle vgl. *Bursian* a. a. O. 1, 333, 2 u. ob. Bd. 3 Sp. 510 f. 531. Dafs dieselbe nicht blofs den Nymphen, sondern auch Pan geweiht war, lehrt das Relief mit Inschr. b. *Sybel, Skulpt.* 360 = *Annali* 1863 Tav. L 3 (vgl. S. 324 ff.). *C. I. Att.* 2, 1562 und die Inschr. ib. 3, 1, 210. Wahrscheinlich wurde der *πανικὸς θόρυβος*, der nach *Diod.* 14, 32 (vgl. *Xen. Hell.* 2, 4) im Jahre 403 die Belagerer von Phyle befiel, dem Wirken des dortigen Pan zugeschrieben.

8) Psyttaleia s. ob. unter γ.

b) Boiotien.

1) Theben. Ungefähr um dieselbe Zeit oder nur wenige Decennien früher als nach Athen scheint der arkadische Pankult auch in Theben*) eingeführt worden zu sein: das ersehen wir auf das deutlichste aus mehreren Anspielungen *Pindars*. Vgl. *Pind. Pyth.* 3, 77 (137) f.: *ἀλλ' ἐπεύξασθαι μὲν ἐγὼν ἐθέλω* | *Ματρί, τὰν κοῦραι***) *παρ' ἐμὸν πρόθυρον σὺν Πανὶ μέλπονται θαμὰ* | *σεμνὰν θεὸν ἐννύχιαι. id. Parthen. frg.* 63 *Boeckh* (= 71 ff. *Bergk*): *ὦ Πὰν Ἀρκαδίας μεδέων, καὶ σεμνῶν ἀδύτων φύλαξ,* | .... *Ματρὸς μεγάλας ὀπαδέ, σεμνᾶν Χαρίτων μέλημα τερπνόν*; ib. *frg.* 66 *ὦ μάκαρ, ὅντε μεγάλας θεοῦ κύνα παντοδαπὸν* | *καλέοισιν Ὀλύμπιοι*; *frg.* 64, 65 (*φησὶ δὲ καὶ Πίνδαρος*

*) Das boiotische Epos (*Hesiod*) kennt den Pan ebenso wenig wie das ionische.

**) Wohl die *παρθένοι*, die Sängerinnen der *Pindarischen* Parthenien, und nicht Nymphen (vgl. die *Scholien*).

τῶν ἁλιέων αὐτὸν [*τ. Πᾶνα*] *φροντίζειν*), 67 (b. *Aristid.* 1 p. 29: (*τὸν Πᾶνα χορευτὴν τελεώτατον θεῶν ὄντα .... Πίνδαρος .. ὑμνεῖ*). *Serv. V. Geo.* 1, 16: *Pana Pindarus ex Apolline et Penelope in Lycaeo monte editum scribit* (vgl. *Boeckh* zu *frg.* 63 und *Rapp* oben Bd. 2, Sp. 1662). Aus den *Scholien* zu *Pyth.* 3, 137 ff., die sich auf *Aristodemos*, Schüler *Aristarchs*, berufen, erfahren wir, daſs unmittelbar neben dem Hause *Pindars* sich ein Heiligtum der Göttermutter (Rhea) und des Pan (als *πάρεδρος τῇ Ῥέᾳ*: *Schol.* zu *Pyth.* 3, 138 f.) befand, das der Dichter selbst infolge einer ihm zu teil gewordenen Vision der Göttermutter gestiftet hatte (vgl. auch *Paus.* 9, 25, 3 *διαβᾶσιν οὖν τὴν Δίρκην οἰκίας τε ἐρείπια Πινδάρου καὶ μητρὸς Δινδυμήνης ἱερόν, Πινδάρου ἀνάθημα* und die *vita Pindari* b. *Boeckh* 2, 1 p. 4). Ebenso wie Rhea soll auch Pan dem Dichter im Traume oder in einer Vision in der Gegend zwischen Kithairon und Helikon erschienen sein und ihm seinen eigenen Paian vorgetragen haben, wodurch *Pindar* zu einem Hymnus auf den Gott begeistert wurde (*Vita Pind.* b. *Boeckh* 2, 1 p. 9; *Plut. Numa* 4; *id. non posse suav. v.* 22; *Antip. Sid.* b. *Brunck, Anal.* 2, 19, 48; *Aristid.* 1 p. 69 *Dind.* ib. 2, 231; *Liban. or.* 63, 3 p. 352 *R.*; *Philostr. im.* 2, 12; *Eust. ad Od.* p. 1917, 39). — Daſs Pan zusammen mit der Göttermutter (vgl. *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1, 857, 2; ob. Bd. 2 Sp. 2527, 1619 f., 1654; 3, 530 f. *Robert* im *Jahrb. d. a. Inst.* 1890 (5), S. 236) auch in den thebanischen Kabirenkult eingedrungen ist, scheint hervorzugehen aus mehreren im dortigen Kabirion gefundenen Panstatuetten aus Thon und einem kleinen Votivrelief mit Pan *ἀποσκοπεύων* (vgl. *Robert* a. a. O. S. 236). Vgl. auch den schwarzfigur. Kabirionnapf in Berlin (*Inv.* 3286), beschrieben im *Jahrb. d. arch. Inst.* 1895 (10); *Arch. Anz.* S. 36: Hermes bringt dem bockbeinigen bärtigen Pan einen Kranz und Zweige. Hinter Pan eine ältere Frau (Göttermutter?). Hinter Hermes Figuren mit Kränzen und Tänien. Pansfeier? Auf die thebanische Kultverbindung von Rhea und Pan weisen wohl auch hin die Worte des *Properz* (4, 16 [17], 33 f. | *Mollia Dircaeae pulsabunt tympana Thebae,* | *Capripedes calamo P a n e s hiante canent,* | *Vertice turrigero iuxta dea magna C y b e b e* | *Tundet ad Idaeos cymbala rauca choros* (vgl. v. 40, wo *Pindar* erwähnt ist). Nach *Stat. Theb.* 7, 262 f. und 11, 32 ff. ist der Thebaner Eurymedon ein Sohn des Pan (Faunus); vgl. ib. 9, 319 *Gaudebat Fauno nymphaque Ismenide natus ... Crenaeus.*

2) T a n a g r a. Von Pankult zu Tanagra ist in der Litteratur nur bei *Nonn. Dion.* 44, 5 (*Πανὶ Ταναγραίῳ θιάσους ἐστήσατο ποιμήν*) die Rede, doch wird dieses litterarische Zeugnis auf das Erfreulichste ergänzt und bestätigt durch mehrere zu Tanagra gefundene Monumente, vor allem durch das schöne aus der Zeit des Pheidias stammende Bruchstück eines Votivreliefs (*Arch. Ztg.* 38, S. 187 f., Taf. 18, wo weitere Litteraturangaben zu finden sind), welches Pan neben der thronenden K y b e l e (= Ge? ob. Sp. 530 f.) und auſserdem einen bärtigen asklepiosähnlichen Mann in der Mitte zwischen zwei Gruppen weiblicher Gestalten, deren eine aus zwei, die andere aus drei Figuren (den *κοῦραι* bei *Pind. Pyth.* 3, 78?) besteht, darstellt. Vgl. auſserdem die Terrakotta *Arch. Ztg.* 41, 185 (ziegenfüſsiger Pan mit gekreuzten Beinen auf einem Felsen sitzend) und *Sybel, Skulpturenkatal.* 2849 (Pankopf).

3) O r o p o s: *Paus.* 1, 34, 3 *παρέχεται δὲ ὁ βωμός* (des Amphiaraos in Oropos) *μέρη .... πέμπτη δὲ* [*μοῖρα*] *πεποίηται νύμφαις καὶ Πανὶ καὶ ποταμοῖς Ἀχελῴῳ καὶ Κηφισῷ.*

4) H e l i k o n. Hier spielte die Sage von dem in Satyr- oder Silensgestalt gedachten Krotos (s. d.), dem Sohne des Pan und der Musenamme Eupheme (*Hygin f.* 224), welche *Sositheos* (um 280 v. Chr.) in einem Drama (Satyrspiel) behandelt hatte (vgl. Art. *Krotos*, *Nauck frg. trag. gr.*[2] S. 821 ff.; *Robert, Eratosth. catast.* S. 19, 32 f., 150 f.; *Susemihl, Alex. Litteraturgesch.* 1, 270 f.). Siehe auch unter Kithairon.

5) K i t h a i r o n. Einen recht alten Pan- und Nymphenkult bezeugt das nach *Plut. Aristid.* 11 dem Aristeides vor der Schlacht bei Plataiai zu teil gewordene Orakel, daſs die Athener über die Perser siegen würden *εὐχομένους τῷ Διὶ καὶ τῇ Ἥρᾳ τῇ Κιθαιρωνίᾳ καὶ Πανὶ καὶ νύμφαις Σφραγίτισι κ. τ. λ.* Vgl. dazu *Paus.* 9, 3, 9: *νυμφῶν ἄντρον Κιθαιρωνίδων, Σφραγίδιον μὲν ὀνομαζόμενον, μαντεύεσθαι δὲ τὰς νύμφας τὸ ἀρχαῖον αὐτόθι ἔχει λόγος.* Daſs in diesem Falle Pan und die Nymphen (ebenso wie Zeus und die kithaironische Hera) eine Gruppe bilden, folgt auch aus *Eurip. Bakch.* 951, wo die *Νυμφῶν ἱδρύματα καὶ Πανὸς ἕδραι, ἔνθ' ἔχει συρίγματα* auf dem Kithairon erwähnt werden; vgl. auch *Vita Pind.* b. *Boeckh* 2, 1 p. 9: *ὁ γοῦν Πὰν ὁ θεὸς ὤφθη μεταξὺ τοῦ Κιθαιρῶνος καὶ τοῦ Ἑλικῶνος ᾄδων παιᾶνα Πινδάρου· διὸ καὶ ᾆσμα ἐποίησεν εἰς τὸν θεὸν κ. τ. λ.*; *Philostr. imag.* 25 p. 392.

6) L e b a d e a. Vgl. die Grotteninschrift *C. I. G.* 1601 f. = *Inscr. Gr. septentr.* 3092 u. 4 (. . . *Νύμφαις, Πανί κ. τ. λ.*).

Als das Hauptcharakteristikum des boiotischen Pankultes haben wir die Verbindung von Pan mit der G ö t t e r m u t t e r zu betrachten (s. *Michaelis, Ann.* 1863, S. 330 f.), der wir sonst nur selten, nämlich auſser in Arkadien (s. ob. Sp. 1350) nur noch auf Paros (Relief b. *Le Bas-Reinach, Voyage archéol.* T. 122; *Michaelis, Annal.* 1863, S. 314 G), Andros (Relief b. *Le Bas* a. a. O. T. 120; *Michaelis* a. a. O. S. 314 *F.*; *Conze, Arch. Ztg.* 38, 5 U) und vereinzelt in Athen (*Schrader, Mitt. d. ath. Inst.* 1896, S. 275, 279) begegnen.*) Höchst wahrscheinlich stammt auch diese Verbindung ebenso wie der ganze boiotische Pankult aus Arkadien, und zwar vom L y k a i o n, wo die Kulte des Pan und der Göttermutter lokalisiert waren und Pan als Sohn der Rhea aufgefaſst wurde (s ob. Sp. 1350 u. vgl. *Immerwahr, Kulte u. Myth. Arkadiens* 1, S. 213 ff., der aber wohl unrichtig den arkadischen Mythus von der Zeusgeburt für jung hält).

*) Vgl. auch das Berliner Relief *Arch. Ztg.* 38 Taf. 4, 4 und *Plut. Amat.* 16, 31 *τὰ Μητρῷα καὶ Πανικὰ κοινωνεῖ τοῖς Βακχικοῖς ὀργιασμοῖς.* *Lobeck, Agl.* 630.

c) Phokis (Delphi).

Auf halber Höhe des Parnaſs (*Bursian, Geogr. v. Griechenland* 1, 179f.) liegt die berühmte von den Reisenden wie von den Teilnehmern an den pythischen Spielen stark besuchte Korykische Grotte (*τὸ Κωρύκιον*), nach *Paus.* 10, 32, 7 ein *ἱερὶν Κωρυκίων Νυμφῶν καὶ Πανός*; vgl. *Aesch. Eum.* 22 *σέβω δὲ νύμφας, ἔνθα Κωρυκὶς πέτρα ‖ κοίλη, φίλορνις, δαιμόνων ἀναστροφή* u. die Inschr. *C. I. G.* 1728 = *Collitz, S. d. gr. Dial.-Inschr.* nr. 1536[a] *Εὔστρατος Ἀλκιδάμου Ἀμβρύσιος συμπεριπόλῳ Πανὶ Νύμφαις* (ob. Sp. 510) u. *Collitz* nr. 1536[b]: *Νυμφῶν κ[αὶ] Πανὸς καὶ Θυαδᾶν*[?] *ἁ* [*δεκ*]*άτα ἐλήφθη*. Auch die späteren delphischen Münzen*) zeigen den korykischen Pan '*naked, in human form, seated on rock, in r. hand pedum, which rests on another rock*; s. *Imhoof-Gardner, Num. Comment. on Paus.* Taf. Y 12 u. 13; *Catal. of greek coins in the Brit. Mus. Central Gr.* Pl. 4, 14; *Baumeister, Denkm.* S. 961 (anders *Wernicke* unt. Sp. 1432, 1ff.). Wahrscheinlich wurde dieser Pan auch als Urheber des panischen Schreckens gefaſst, welcher nach *Paus.* 10, 23, 7 die Gallier bei der Belagerung von Delphi befiel. Sogar noch heute leben gewisse Vorstellungen von Pan unter den Hirten des Parnassos fort (*Schmidt, D. Volksleben di Neugriechen u. d. hellen. Altert.* 1, 154ff.). Bei dem regen Verkehr, welcher zwischen Delph. und der nahen Peloponnes seit sehr alter Zeit bestand, ist es sehr wahrscheinlich, daſs der Pankult des Parnaſs schon in sehr früher Zeit aus Arkadien daselbst eingeführt und bei der auſserordentlichen Bedeutung Delphis in allen religiösen Dingen leicht von Delphi aus nach den verschiedensten Orten übertragen wurde.

III. Nordhellas.

a) Thessalien.

1) Homole? S. ob. unter Arkadien nr. 6 (Malea).

2) Othrys (Malis). Hier spielte nach *Nikander* bei *Anton. Lib.* 22 die Sage vom musikalischen Hirten und Nymphenliebling Kerambos oder Terambos (s. d.), dem Pan den Rat erteilt haben sollte, *καταλιπόντι τὴν Ὄθρυν ἐν τῷ πεδίῳ τὰ πρόβατα ποιμαίνειν· ἐξαίσιον γάρ τε καὶ ἄπιστον χρῆμα χειμῶνος ἐπεῖναι μέλλειν τ. τ. λ.*

b) Epirus.

Ampel. lib. mem. 8 p. 7, 10 *W.: Ab Apollonia .... milia passus quinque in monte Nymphaeo .. ignis est et de terra exit flamma* (vgl. *Neumann-Partsch, Phys. Geogr. v. Gr.* 270). *In silva Panis symphonia in oppidum auditur* (vgl. dazu die von *Imhoof-Blumer, Monn. gr.* 35 erwähnten Münzen von Apollonia, welche entweder drei um einen 'Vulkan' tanzende Nymphen oder einen Vulkan und Pedum darstellen). — Vgl. auch den *Anonym. de reb. Epiri frg.* p. 265 u. 269 ed. *Bonn.*, wo von zwei *πρὸς τὸ Βαθύπελον εἰς τὸ ὄρος* (von Olympias) errichteten *ἀγάλματα* des Kronos und des Pan die Rede ist.

IV. Makedonien.

Hier muſs nach Ausweis der Münzen ein sehr bedeutender Pankult geblüht haben. Wir finden einen jugendlichen Panskopf mit kurzen Hörnern zuerst auf den Kupfermünzen des noch zu Edessa (Aigai) residierenden Amyntas II. um 390 (*Head, H. N.* 194; *Catal. of greek coins in the Brit. Mus. Maced.* 168; vgl. *Beschreibg. d. ant. Münzen in Berlin* 1, 194, 14 Amyntas III.), ferner auf denen des Antigonos Gonatas, und zwar bald als Büste unbärtig mit Pedum auf der Schulter (*Head* 203; *Müller-Wieseler* 1, 52, 232) oder gehörnt, jugendlich mit Menschenbeinen und einem Schwänzchen im Rücken, ein Tropaion errichtend, was von *Usener* (*Rh. Mus.* 1873 [29], S. 25ff.) auf den im Jahre 277 bei Lysimachia erkämpften Sieg über die Kelten bezogen wird (*Pfeiffer, Ant. Münzbilder*, Winterthur 1895, Taf. 2 nr. 67; *Kaibel, epigr. gr.* 781; *Imhoof-Blumer, Monn. gr.* 127f.). Vgl. ferner die in der Zeit von 168—146 v. Chr. geschlagene Münze der Botteaten im *Cat. Brit. Mus.* 13 (jugendliche Panbüste) und in Berlin (*Beschr.* 2 S. 68). Die hauptsächlichsten Kultstätten Pans in Makedonien scheinen gewesen zu sein:

1) Aigai oder Edessa, nach *Steph. Byz.* s. v. *Αἰγαί* auch *Μηλοβότειρα* genannt, die alte Residenz der makedonischen Fürsten, der Sage nach gegründet von Karanos, dem Bruder oder Sohn des Königs Pheidon von Argos (*Meyer, Gesch. d. Alt.* 2, 546), welcher an der Spitze eines peloponnesischen Heeres Makedonien eroberte und der Ahnherr der makedonischen Könige wurde. Die Stadt, welche ursprünglich Edessa hieſs, soll von Karanos in Aigai umgetauft worden sein, weil dieser, wie *Justin.* 7, 1, 7f. erzählt, *urbem Edessam non sentientibus oppidanis propter imbrium et nebulae magnitudinem gregem caprarum imbrem fugientium secutus occuparit; revocatusque in memoriam oraculi, quo iussus erat ducibus capris imperium quaerere, regni sedem statuit; religioseque postea observavit, quocunque agmen moveret, ante signa easdem capras habere, coeptorum duces habiturus, quas regni habuerat auctores* etc. (vgl. auch die ähnliche Legende b. *Herod.* 8, 137). Im vollen Einklang mit dieser Legende steht nicht bloſs der Name *Αἰγαί* oder *Μηλοβότειρα*, sondern auch der stattliche Bock oder die beiden Böcke, welche den Revers der alten Münzen von Edessa und der Bottiaier schmücken (*Head* 177, 209, 212; *Catal. Brit. Mus. Mac.* 37f., vgl. 13). Bei solchen uralten mythologischen Beziehungen zwischen dem makedonischen Königsgeschlechte und der Peloponnes (Argos und Korinth; vgl. *Gruppe, Gr. Mythol.* 219 und *Wilisch, Beitr. z. Gesch. d. alt. Korinth* 2 S. 8 Zittau 1901, *Strabon* 326) ist es mehr als wahrscheinlich, daſs der makedonische Pankult zusammen mit der Heraklidensage aus der Peloponnes nach dem von jeher starke

*) Die älteren Münzen von Delphi (*Cat. of gr. c. Brit. Mus. Central Greece* p. 24ff.) zeigen Widder- und Ziegenköpfe als Embleme, ein deutlicher Beweis für die am Parnaſs blühende Schaf- und Ziegenzucht.

Ziegenzucht (*Αἰγαί*) treibenden Makedonien, und zwar zuerst nach Aigai, der alten Residenz der makedonischen Fürsten, gelangte. Nach Aigai gehört wahrscheinlich die oben erwähnte Münze von Amyntas II., der noch daselbst residierte.

2) Pella, nach *Steph. Byz.* früher *Βούνομος, -νόμεια* genannt (vgl. *Αἰγαί* und *Μηλοβότειρα* = Edessa), wurde von Philipp I. an Stelle von Edessa zur Residenz Makedoniens erhoben. Die zahlreichen nach 168 v. Chr. geschlagenen Münzen dieser Stadt zeigen bald ein jugendliches Panshaupt (*Catal. Brit. Mus. Mac.* 90), bald den nackten völlig menschlich gebildeten Pan mit Syrinx als *ἀποσκοπῶν* auf einem Felsen sitzend (*Catal.* a. a. O. 93 ff.; *Cohen, Méd. imp.*[2] 2 p. 89 nr. 672 (Trajan), p. 235 nr. 1521 (Hadrian), 3 p. 110 nr. 1067 (M. Aurel.), 4 p. 279, 240; p. 466 nr. 623 u. s. w.).

3) Thessalonike. *Imhoof-Blumer, Monn. gr.* p. 94: '*Pan imberbe et cornu* (mit Menschenbeinen!), *dressé sur la pointe des pieds à g., et faisant de la main dr. le geste de l' ἀποσκοπεῖν; de la gauche il tient la nébris et le pedum*'. *Catal. Brit. Mus. Maced.* 109.

4) Mende (Kolonie der Eretrier). S. die Münzen b. *Mionnet, Rec. des pl.* 48, 4 T. 2, 7; *Gebhard* a. a. O. 11, 68.

V. Thrakien (vgl. *Theocr.* 7, 111 ff.).

1) Abdera (ion. Kolonie von Klazomenai und Teos). *Imhoof-Blumer* a. a. O. p. 39 nr. 8: Kopf des bärtigen Pan, ähnlich dem der Münzen von Pantikapaion aber mit deutlichen Hörnchen. Vgl. *Beschreibg. d. ant. Münzen in Berlin* 1, S. 115 (unbärtig).

2) Ainos (aiolische Kolonie von Kyme und Mitylene, nach *Maafs, Orpheus* 143 ff. eine Kolonie der Arkader). Vgl. die ältere Münze mit Quadr. incus., in dessen Mitte ein schreitender Ziegenbock sich befindet, neben dem (als Beizeichen) ein ziegenfüfsiger Pan (*ἀποσκοπῶν*) mit Pedum im r. Arm steht. *Beschr.* u. s. w. a. a. O. 1, S. 120 nr. 11 (abgeb. unt. Fig. 3).

3) Perinthos (= Herakleia), Kolonie der Samier. Münze des Severus Alex.: stehender Pan *ἀποσκοπῶν*, Pedum im l. Arm: *Beschreibg. d. ant. Münzen in Berlin* 1 S. 217 nr. 51 u. 55. Münze mit Selene und Pan auf einer Biga: *Imhoof-Blumer* bei *Roscher, Nachtr. z. Selene u. Verw.* S. 45 (s. unten im kunstmytholog. Teil IV, 2, 13). In der Nähe lag ein befestigter Platz (*κάστρον*) Namens *Πάνιον* (*Suid.* s. v. und viele Byzantiner; vgl. *Paulys Realenc.* s. v. *Panium* und aufserdem *Cedren.* 2, 90, 8; *Geo. Acropol. ann.* p. 26 *D.; Laon. Chalcoc.* 180; *Ephraem.* p. 315 v. 7814 ff.; *G. Sync.* 594, 16; *Mich. Attal.* 89, 22 ff., 249, 4; *Forbiger, Hdb. d. a. Geogr.* 3, 1081, 56). Nach *Steph. Byz.* s. v. *Πέρινθος* sollte Perinth von einem Epidaurier gegründet worden sein, so dafs auch hier der Pankult auf peloponnesische Einflüsse zurückgeführt werden kann.

4) Hadrianopolis. S. die Münze des Caracalla in Berlin, *Beschreibg. d. ant. Münzen* u. s. w. 1 S. 169 nr. 16. Der Typus ist derselbe wie der auf der Münze von Nikaia (s. *Imhoof-Blumer, Bithyn. Münzen* S. 29).

5) Thasos: Relief b. *Conze, Reisen auf d. Inseln d. thrak. Meeres* S. 11 Taf. 7, 2. Archaische Münze s. unten im kunstmyth. Teil.

VI. Skythien.

1) Pantikapaion (Kolonie der Milesier). Über die Münzen der Stadt mit schönem, höchst charakteristischem, aber meist ungehörntem Panskopf (der wohl auf den Namen der Stadt und ihres Flusses anspielt) s. unten Fig. 10 u. Sp. 1429 u. vgl. *Catal. Brit. Mus. Thrace* u. s. w. 4 ff.; *Num. Chron.* 3, 9 S. 250 (Pl. 12, 2); *Müller-Wieseler, D. a. K.* 2 nr. 524; *Beschreibg. d. ant. Münzen in Berlin* 1 S. 9 ff. Vgl. auch die aus der Gegend von Mariapol am Asowschen Meere gefundene Panstatuette, *Jahrb. d. arch. Inst.* 10, *Arch. Anz.* 1895 S. 236.

2) Phanagoria. Münze mit Panskopf aus dem 3. Jahrh. v. Chr. *Catal. Brit. Mus. Pontus* u. s. w. p. 3 Taf. 1, 5; *Koehne, Descr. du Mus. Kotschoubey* 1 p. 402 nr. 16, 17; *Eckhel* 2, 329.

3) Olbia: *Koehne* a. a. O. p. 91.

VII. Asiatische Kolonieen.

1) Pontus: Kerasus: Münzen mit '*Paniskos standing with torch and pedum.*' *Head, H. N.* 425.

2) Bithynien. Vgl. die Münzen von Nikaia (Kolonie der Bottiäer), die Pan meist mit *πῖλος* oder als Begleiter des in die Gründungslegende von Nikaia verflochtenen Dionysos darstellen: *Imhoof-Blumer, Bithyn. Münzen* S. 28 ff.

3) Münzen der milesischen Kolonie Tion (*Imhoof, Griech. Münzen* p. 607 nr. 148) zeigen: Dionysos trunken, von Pan gestützt. Vor diesem ein Satyr (vgl. *Catal. Brit. Mus. Pontus* u. s. w. p. 206).

4) Kyzikos (Kolonie der Milesier). Vgl. die Inschr. *Πὰν ἄγριος* b. *Bursian, Jahresber.* 66 S. 113 und die Münze b. *Imhoof-Blumer, Gr. Münzen* S. 614 nr. 169.

5) Alexandria Troas. Eine Münze des Commodus im *Brit. Mus.* (*Catal.* u. s. w., *Troas* u. s. w. S. 18) zeigt: '*drunken Herakles r., leaning l. arm on shoulder of Pan, who stands l. facing him: a bearded Satyr, who is behind Herakles, supports him with both arms*' u. s. w. Vgl. *Imhoof-Blumer, Griech. Münz.* S. 624 f. u. oben Bd. 1 p. 2249.

6) Myrina? Vgl. die nach *Wernicke* unt. Sp. 1449, 62 moderne Terrakotta aus Myrina(?) in Berlin, abgeb. bei *Fröhner. Catal. de la collect. Lecuyer* 1883 pl. 18 und *Collect. Lecuyer* pl. 10[2] (Pan und Nymphe). Vgl. *Arch. Ztg.* 42, 65 f.

7) Tmolos. Hier spielte die Sage vom musikalischen Wettkampf zwischen Apollon und Pan*) (*Ov. Met.* 11, 146 ff.; *Hygin. f.* 191; *Lactant. Plac. narr.* 11, 4; *Mythogr. Vat.* 1, 90), die genau genommen wohl nur eine jüngere Variante des Wettkampfes zwischen Apollon und Marsyas ist. Wie es scheint identifizierte oder verwechselte (?) man den 'Silen' oder

*) S. auch *C. I. G.* 2374, 19 f. (Marm. Par.) *καὶ Ὕαγνις ὁ Φρὺξ* (Vater d. Marsyas) *αὐλοὺς πρῶτος ηὗρεν ἐν Κελαιναῖς πόλει Φρυγίας καὶ ἄλλους νόμους Μητρός, Διονύσου, Πανός* .....

'Satyr' Marsyas mit Pan, weil beide die gleichen Beziehungen zum Flöten- oder Syrinxspiel, zur grofsen Mutter Kybele und zum Hirtentume besitzen (s. ob. Bd. 2 Sp. 2439 f.). Eine ähnliche Verwechselung oder Identifizierung des Marsyas und Pan zeigt die Olympos- und Daphnissage; s. oben Bd. 2 Sp. 2459 (Verwechselung der Gruppen Marsyas-Olympos und Pan-Daphnis b. *Plin.* 36, 29 u. unt. im kunstmyth. Teil IV, 2, 2). Vgl. übrigens auch *Ov. Met.* 6, 392 f., wo der Beziehungen des Marsyas zu den Faunen (Panen) und Satyrn gedacht wird.

8) Phokaia. Schöne alte Elektronmünzen des 5. u. 4. Jahrh. v. Chr. zeigen: '*head of youthful Pan l., with short horns and pointed ear; wearing ivy-wreath: beneath, seal*'. *Catal. Brit. Mus. Ionia* S. 208 f. Taf. 4 nr. 25—27. Vgl. über die peloponnesischen und speziell arkadischen Einflüsse in Ionien überhaupt *Gruppe, Gr. Myth.* 279 f. S. auch unter Antipolis unt. Sp. 1379.

9) Ephesos. Von Ephesos stammt ein kleiner vierseitiger Altar mit Reliefdarstellung (spätrömisch), jetzt im Brit. Museum, darstellend den Pan *στρατιώτης*, bewaffnet, mit Helm, Panzer und Schild (*Arch. Ztg.* 31, 112). Nach *Achill. Tat.* 8, 6 gab es zu Ephesos beim Artemision ein *ἄλσος* und darin eine Pansgrotte, wo eine dem Gotte heilige Syrinx aufgehängt war, aus deren Tönen auf Keuschheit oder Unkeuschheit der Hierodulen der Artemis geschlossen wurde (vgl. *Guhl, Ephesiaca* p. 121 u. 109, der auch darauf aufmerksam macht, dafs an der Gründung von Ephesos auch Arkader beteiligt waren). Ich verdanke den Hinweis darauf *Konr. Wernicke.* Vgl. auch die ephes. Inschrift bei *Newton-Hicks, Anc. gr. inscr. in the Brit. Mus.* 3, 600 (*Πανῶν Τύραννος*), wobei vielleicht an *Plut. Anton.* 24 zu erinnern ist.

10) Magnesia ad Maeandr. Münzen des Caracalla oder Elagabalus zeigen: '*Pan l., with goat's legs standing before lighted altar, on his head kalathos, in each hand a branch.*' *Catal. Brit. Mus. Ionia* p. 167.

11) Milet(?). Für Milet selbst ist kein Pankult bezeugt, wohl aber für mehrere seiner Kolonieen; vgl. unter Pantikapaion, Phanagoria, Amorgos, Kyzikos.

12) Knidos. Zu Knidos befand sich das Heroon des Antigonos Gonatas, neben dem eine Thymele, ein Stadion, eine Palästra, Bäder, sowie eine Statue des Hermes und des flötenspielenden Pan (*ταρσῷ Πὰν ὁ μελιζόμενος*), letztere zum Andenken an den von Antigonos über die Kelten um 277 davongetragenen Sieg errichtet waren (vgl. *Kaibel, epigr.* 781; *Usener, Rh. Mus.* 29 S. 25 ff. ob. Sp. 1366).

13) Apollonia Salbake: auf Münzen des Commodus erscheint der gehörnte bocksbeinige Pan schreitend, mit der r. Hand die Hörner eines neben ihm schreitenden Ziegenbocks fassend, im l. Arm den Hirtenstab; *Imhoof-Blumer, Griech. Münzen* p. 669 nr. 429.

14) Idyma (Karien). Vgl. die alten Münzen (aus der Zeit von 437—400 v. Chr.) mit unbärt. Panskopf bei *Imhoof-Bl., Monn. gr.* 311 und *Catal. Brit. Mus. Caria* u. s. w. p. 127 Taf. 21, 8.

15) Tabai in Karien: Münzen im *Catal. Brit. Mus. Caria* u. s. w. p. 167, 174.

16) Lykien. *Catal. Brit. Mus. Lycia* u. s. w. p. 36 Taf. 9, 6, : '*head of young P., l. horned*' (Münze des Päriklä aus der Zeit von 380 bis 362 v. Chr.).

17) Perga in Pamphylien: Münzen des Severus Philippus bei *Imhoof-Bl., Monn. gr.* p. 333 (nr 57 u. 59) zeigen: *Pan cornu, à pieds de bouc, assis sur un rocher, à g., portant de la main dr. la syrinx à la bouche, et tenant de la gauche le pédum.*

18) Sillyon in Pamphylien: Münzen mit Pan *ἀποσκοπεύων*: *Catal. Brit. Mus. Lycia* u. s. w. *Introd.* p. LXXXVI.

19) Pappa (Pisidien): vgl. die Münzen mit dem *Πὰν ἀποσκοπῶν*, erwähnt von *Imhoof, Monn. gr.* p. 468.

20) *Κωρύκιον ἄντρον* in Kilikien, berühmt durch die schon *Pindar* (vgl. *Pyth.* 1, 31 ff.; 8, 21; *Aisch. Prom.* 355; *Strabon* 626), vielleicht sogar schon *Homer* (*B* 783) bekannte griechisch-ägyptische Sage von der Erlegung des hundertköpfigen Typhos durch Zeus und Pan, die später von den Alexandrinern für den astronomischen Mythus vom Aigokeros verwertet wurde (vgl. *Roscher, D. Elemente d. astron. Mythus v. Aigok.* in *Jahrb. f. cl. Phil.* 1895 S. 339 ff.; *Gruppe, Gr. Myth.* S. 328 Anm. 1 ff.). Vgl. *Apollod.* 1, 6, 3; *Pomp. Mela* 1, 13 (Typhoneum); *Nonn. D.* 1, 140 (*Φλόγεον σπέος*); *Q. Smyrn.* 11, 93 ff.; *Opp. Hal.* 3, 15 (*Πανὶ Κωρυκίῳ*) und *Schol. Ampel.* 2 p. 3, 24 *Wölfflin* u. s. w. Nach *Apollod.* a. a. O. und *Nonn. Dion.* 1, 510 ff. soll Typhon dem Zeus die Sehnen ausgeschnitten, in ein Bärenfell gewickelt und in der korykischen Grotte versteckt haben, aus der sie von Hermes (= Kadmos bei *Nonnos*) und Aigipan listig entwendet worden seien. Dafs die korykische Grotte Kilikiens (wie die gleichnamige Höhle des Parnafs) als ein Wohnsitz des Pan galt, erfahren wir nicht blofs aus *Opp. Hal.* 3, 15 und *Schol.* sondern auch aus einer kürzlich innerhalb der Grotte aufgefundenen metrischen Inschrift (*Hicks, Journ. Hell. Stud.* 12, 240 nr. 24; *Larfeld, Bursians Jahresber.* 87 (1897) S. 457; *Partsch, Berl. Philol. Wochenschr.* 1897 Sp. 1074: *Ἄγκεσι καὶ δρυμοῖς ἠδ' ἄλσεσι πρὶν μυχὸν εὐρὺν ‖ δύμεναι ἐν γαίης βένθεσιν εἰν Ἀρίμοις, ‖ ἠχήεις ὅθ' Ἀῷος ἀφεγγέσι ῥεύμασι φεύγει, Πᾶνα καὶ Ἑρμείην Εὔπαφις εἱλασάμην.* Über die argivischen und rhodischen Einflüsse in Kilikien handelt *Gruppe* a. a. O. S. 329 f. Vgl. auch *Steph. Byz.* s. v. *Πανία· ἐπίνειον Κιλικίας περὶ τὸ Ἀλήιον πεδίον. τὸ ἐθνικὸν Πανιεύς* und die kilikische Münze bei *Imhoof-Blumer, Monn. gr.* p. 470 nr. 68 (= pl. J nr. 26): '*Tête barbue et cornue de Pan à g. dans un champ concave*'. Auch Münzen von Städten in Kilikien (*Imhoof* a. a. O. p. 363 nr. 42 und *Griech. Münzen* p. 707 = Taf. 11 nr. 13) zeigen entweder einen Panskopf (Nagidos) oder Pan das Panthergespann des Dionysos führend (Epiphaneia). Über die mit dem Pankult wahrscheinlich zusammenhängende sehr bedeutende Ziegenzucht im Kilikien vgl. *Magerstedt, Bilder a. d. röm. Landwirthschaft* 2, 199 u. die *Parömiographen* unter *Κιλίκιοι τράγοι.*

21) Caesarea Paneias in Palästina. Daselbst befand sich eine berühmte Grotte (σπήλαιον, ἄντρον; *Joseph. Ant.* 15, 10, 3; *Bell. Iud.* 1, 21, 3; 3, 10, 7 Ἰορδάνου πηγὴ τὸ Πάνειον, *Steph. Byz.* s. v. Πανία und Πανεάς; *Solin.* 35, 1), in welcher die Hauptquelle des Jordan entspringt, von dem darin verehrten Pan Πάνειον (*Polyb.* 16, 18; 28, 1; *Jos.* a. a. O. *Georg. Cedr.* 1 p. 323, 13) genannt (vgl. *Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Chr.*² 2 S. 18 und 116 ff. mit reichen Litteraturangaben). 'Sie wird unter diesem Namen zuerst von *Polybius* (a. a. O.) zur Zeit Antiochus d. Gr. erwähnt, der dort im Jahre 198 v. Chr. [mit Hilfe eines panischen Schreckens?] den entscheidenden Sieg über den ägyptischen Feldherrn Skopas erfocht, infolge dessen ganz Palästina in seine Hände fiel. Schon diese frühzeitige Erwähnung läfst auf eine Hellenisierung des Ortes im 3. Jahrh. v. Chr. schliefsen'. Die Münzen der Stadt zeigen Pan jugendlich und unbärtig, die des M. Aurelius und Elagabal stellen den Gott an einen Baumstamm gelehnt, die Flöte (tibia) blasend dar; es sind Wiederholungen oft vorkommender Statuen (vgl. *Clarac* 4 Taf. 704 ff.). Auf einer Münze in Berlin hängt die Rohrflöte unten am Baumstamm. Auf einer anderen steht die Statue in einer Felsgrotte; also scheint hier die im Paneion aufgestellte Bildsäule kopiert (*J. Friedländer, Arch. Ztg.* 27 S. 97; vgl. Taf. 23 nr. 2 u. 3; *Mionnet* 5, 311—315; *Suppl.* 8, 217 bis 220; *De Saulcy* p. 313 ff. Taf. 18). S. jedoch unt. Sp. 1476. Aus den hier gefundenen Inschriften (*C. I.* nr. 4538; 4537; *Add.* p. 1179 = *Le Bas-Waddington* 3 nr. 1892—94; *Kaibel, epigr. gr.* 827) erfahren wir, dafs Pan daselbst einen Priester (ἱερεύς) hatte und bald als Διόπαν, d. i. als Sohn des Zeus = Διὸς υἱός, bald als Ἑρ[μαῖος] oder Ἑρ[μόγονος] Pan, d. i. als Sohn des Hermes (vgl. *Hermopan* b. *Hygin astr.* 2, 28), sowie als Geliebter der Echo und Genosse der Nymphen verehrt wurde (*Kaibel* a. a. O.). Vielleicht ist der Pankult von Panias ebenso wie der der korykischen Grotte Kilikiens aus der Verehrung eines semitischen bocksgestaltigen Gottes (vgl. *Berosus, frg.* 1, 4; *Mannhardt, A. W. F. K.* 1, 144; *Jamblich, dramat.* 3) hervorgegangen, mit dem später der griech. Pan identifiziert wurde (*v. Baudissin, Stud. z. semit. Religionsgesch.* 2, 155).

22) Gadara in Palästina Peraea: *Suid.* s. v. Ἀψίνης: Γαδαρεύς, σοφιστής, σπαρεὶς, ὡς λόγος, ἐκ Πανός. Zum Verständnis dieses 'λόγος' verweise ich auf *Jambl., dramat.* 3 καὶ τράγου τι φάσμα ἐρᾷ Σινωνίδος (*Hercher, Erot. gr.* 1, 217 u. 221 f.), sowie auf *Philostr. v. Ap. Ty.* 6, 27; vgl. *Roscher, Ephialtes* 31 A. 73). Oder beruhte dieser λόγος vielleicht auf einem Witze, hervorgegangen aus der Ähnlichkeit des Apsines mit einem Pan? Vgl. *Georg. Cedr.* 1, 615, 13 ff.

VIII. Inseln des Aegaeischen Meeres.

1) Lesbos. Dafs Pan auf Lesbos hoch verehrt wurde, ersehen wir nicht blofs aus dem Romane des *Longos*, sondern auch aus den alten aus der Zeit von 440—350 v. Chr. stammenden Münzen im *Catal. Brit. Mus.*

Troas u. s. w. p. 161 (Pl. 32, 22 u. 23); p. 164 (Pl. 33, 22 ff.): '*youthful male head r., horned; hairs hort*'. Bei den nahen Beziehungen zu Boiotien läfst sich wohl annehmen, dafs der lesbische Pankult von dort stammte.

2) Kos. *Schol. Theocr.* 7, 130: Πύξα ὄνομα πόλεως, ἀφ' οὗ καὶ Πύξιος Ἀπόλλων καὶ Πάν. Nach *Bull. Corr. Hell.* 5 (1881) 199; 6 (1882) 34 (*Preller-Robert, Gr. M.* 1, 745, 8) wurde auf Kos ein Fest Πάνεια gefeiert. Die mythischen Beziehungen zwischen Kos und der Peloponnes, besonders Arkadien, behandelt *Dibbelt, Quaest. Coae mythol.*, Greifswald 1891 S. 8 ff. 17. — Aus Astypalaia stammt die Inschrift *I. Gr. Insul.* 3 nr. 199, worin eine καλιά der Nymphen und des νόμιος θεός, sowie ein τέμενος des α[ἰγιβά]τας θεός erwähnt wird.

3) Rhodos (Kolonie der Argiver): κοινὸν Πανιαστᾶν *Inscr. Gr. insul.* 1 nr. 155, 75; *C. I. G.* nr. 2525ᵇ; 2528. Παν[ε]ῖον *Inscr. Gr. insul.* 1 nr. 24. Πανὸς ἄκρον *Ptolem. Geogr.* 5, 2, 34.

4) Andros: Relief, darstellend drei Nymphen in einer Grotte und Hermes, oberhalb der Grotte ein kleiner ziegenfüfsiger Pan: *Le Bas-Reinach, Voyage archéol.* p. 109 Taf. 120; *Michaelis, Annali* 1863 Taf. F, S. 328 u. 314.

5) Paros: Relief, darstellend Nymphen und Kybele u. s. w. in einer Grotte, oberhalb derselben ein ziegenfüfsiger Pan; vgl. *Le Bas-Reinach* a. a. O. Taf. 122, S. 110 (mit vielen Litteraturangaben); *Conze, Arch. Ztg.* 38, 5; *Michaelis, Annali* 1863 S. 314 Taf. G.

6) Syros: *Catal. Brit. Mus. Crete* u. s. w. p. 123 f. (3.—1. Jahrh. v. Chr.): *Obv. bearded head r., horned, bound with taenia. — Rev. Goat l.* u. s. w. Vgl. *Eckhel, D. N.* 2 p. 337; *Mionnet* 2 p. 328.

7) Melos: Statuar. Gruppe (Pfeilerfigur): Geflügelter Eros, verfolgt von Pan; vgl. *Sybel, Katal. d. Skulpt. z. Athen* nr. 987; *Annali* 1866 Tav. P.; *Arch. Ztg.* 19, 231*.

8) Amorgos (Kolonie von Samos und Milet): Münze: Pan mit gekreuzten Beinen stehend, mit beiden Händen die Syrinx vor den Mund haltend (*Imhoof-Blumer, Z. Münzkunde Grofsgriechenl., Sicil.* u. s. w., Wien 1887 p. 284); ebenso auf einer Münze von Aigiale (ib. p. 285; *Catal. Brit. Mus. Crete* u. s. w. S. 38; vgl. Pl. 20, 1 u. 2).

9) Kreta; vgl. das Epigramm bei *Brunck, Anal.* 3, 204 nr. 263, wonach ein Kreter Namens Ἔμπυρος(?) eine eherne Statue des ziegenfüfsigen Pan in eine der Diktynna geweihte Grotte (σπῆλυγξ) stiftet. Nach *Steph. Byz.* s. v. Πάνακρα gab es ein Gebirge dieses Namens auf Kreta, wofür *Kallimachos* als Zeuge angeführt wird. *Ps. Eratosth. Catast.* 27; Ἐπιμενίδης ὁ τὰ Κρητικὰ ἱστορῶν φησιν, ὅτι [ὁ Αἰγίπαν] ἐν τῇ Ἴδῃ συνῆν αὐτῷ [τῷ Διὶ] ὅτε ἐπὶ τοὺς Τιτᾶνας ἐστράτευσεν.

IX. Kyrene, Libyen und Ägypten.

Bereits im 7. Jahrh. v. Chr. fafsten die Griechen festen Fufs in Ägypten und Kyrenaike und gründeten hier Kyrene, das namentlich von Thera, vielleicht auch von Mantineia aus (*Gruppe, Gr. Myth.* 255¹²) besiedelt wurde

(*Meyer*, *Gesch. d. Alt.* 2, 468 f.), und später Naukratis, eine Pflanzstadt der Milesier, Aigineten, Rhodier, Knidier, Halikarnassier u. s. w. (*Meyer* a. a. O. 672 f.). Die Folge dieser griechischen Niederlassungen in Nordostafrika war eine merkwürdige Vermischung ägyptischer und libyscher Mythen und Gottheiten mit griechischen, die eine äufsere oder innere Ähnlichkeit mit jenen besafsen, z. B. der Isis mit Io, des Apis mit Epaphos, des Set mit Typhoeus, des Ammon mit Zeus u. s. w. (*Meyer* S. 462). **So wurden einerseits die beiden** (nach *Brugsch*, *Rel. u. Mythol d. Ägypt.* S. 308 ursprünglich identischen) bocks- oder widdergestaltigen Götter der Ägypter, Mendes (s. d.) und Chnum (s. Knuphis), anderseits Chem oder Min (s. d.), der Gott von Chemmis (= Panopolis) und Koptos, in denen die Griechen ihren Pan wiederzuerkennen glaubten, dem peloponnesischen Hirtengotte, der also wohl schon im 7. u. 6. Jahrhundert den Griechen der asiatischen Küste bekannt gewesen sein mufs, gleichgesetzt*) und mancherlei ägyptische Vorstellungen und Mythen von Mendes und Chnum auf Pan und umgekehrt von diesem auf jene übertragen. In der Litteratur begegnen wir den ersten sichern Spuren solcher Vermischung griechischer und ägyptischer Mythen bei *Pindar*, der auch den Bock von Mendes (*frg.* 215 *Boeckh*) schon kennt (vgl. *Pind.* b. *Porphyr. de abst.* 3, 16; mehr b. *Roscher* in *Jahrb. f. cl. Phil.* 1895 S. 339 ff., und bei *Aischylos* (*Prom.* 846 ff. Iomythus); vollständig ausgebildet ist jener Synkretismus bei *Herodot*, der z. B. den Widdergott von Mendes (2. 46 und 145) geradezu Pan nennt (mehr b. *Roscher, Jahrb. f. cl. Phil.* 1892 S. 470 ff. und *Wiedemann, Herod. 2. Buch* 515 ff.). Vielleicht ist aber der Synkretismus des griechischen und des ägyptischen Pan schon in den älteren *orphischen* Gedichten des 7. und 6. Jahrhunderts (*Meyer* a. a. O. 734 ff.) vollzogen worden, wenigstens finden wir in der sogen. *rhapsodischen Theogonie* (*frg.* 36 und 48 *Abel*, deren Benutzung durch *Platon* nach *Gruppe* und *Rohde, Psyche*² 2, 416 zweifelhaft ist) und in den späteren *orphischen Hymnen* (11 und 34) eine Reihe von fremdartigen pantheistischen und kosmologischen Vorstellungen auf den arkadischen Hirtengott übertragen, die sich am besten aus der ägyptischen Religion des Mendes und Chnum erklären lassen (*Roscher*, *Festschr. f. Overbeck* S. 61 ff. und in *Jahrb. f. cl. Phil.* 1892 S. 474 f.; vgl. *Meyer* a. a. O. S. 736 f., 744). Höchst wahrscheinlich entstand auch zuerst in orphischen Kreisen die in Ägypten schon längst für Mendes und Chnum nachweisbare Vorstellung von Pan als einem Allgotte (*Πὰν = τὸ πᾶν*), die dann später namentlich von den Stoikern weiter ausgebildet wurde (vgl. *Festschrift f. Overbeck* 57 ff.). Im übrigen ist wohl zu beachten, dafs die Griechen keinen Unterschied zwischen den verschiedenen mit Pan identifizierten Göttern der Ägypter anzuerkennen scheinen, für sie handelt es sich genau genommen nur um einen einzigen ägyptischen Pan, der bald als Mendes, bald als Chnum, bald als Min (Chem) auftritt. Die einzelnen Kultstätten des Pan in Ägypten sind in der Richtung von Norden nach Süden geordnet folgende:

1) Alexandreia. In dieser hellenistischen Stadt wurde wohl der reingriechische Pan verehrt auf dem sogen. *Πάνειον*, einem künstlichen Hügel inmitten der Stadt, von dem *Strabon* 795 folgendes berichtet: *ἔστι δὲ καὶ Πάνειον, ὕψος τι χειροποίητον στροβιλοειδὲς ἐμφερὲς ὄχθῳ πετρώδει διὰ κοχλίου τὴν ἀνάβασιν ἔχον· ἀπὸ δὲ τῆς κορυφῆς ἔστιν ἀπιδεῖν ὅλην τὴν πόλιν ὑποκειμένην αὐτῷ πανταχόθεν.* Vgl. auch die Münzen von Alexandria im *Catal. Brit. Mus. Alexandria* S. 83 nr. 699 ff. u. 702 (Taf. 5): '*Pan, with goat's legs, walking l., holds club over shoulder and pedum, nebris over l. arm*', wo schwerlich, wie *Poole* meint, der Pan von Mendes, sondern der hellenische von Alexandria gemeint ist.

2) Mendes. Auf den gleichnamigen widder- oder bocksgestaltigen Gott dieser Stadt beziehen sich *Pind. frg.* 215 *B.*; *Herod.* 2, 46; 145 f.; *Diod.* 1, 84; *Strab.* 802; 813; *Steph. Byz.* s. v. *Μένδης*, mehr bei *Roscher*, *Jahrb. f. cl. Phil.* 1892 S. 470 ff. Vgl. auch *Wiedemann* a. a. O. 216 ff.; *Brugsch* a. a. O. 308 ff. und den Art. Mendes. Da dieser Gott öfters der 'Grofse' (= *μέγας*) genannt wird, so haben wir unter dem *Πὰν ὁ μέγας*, der in der merkwürdigen von *Plut. de def. or.* 17 (= *Euseb. pr. ev.* 5, 17) berichteten Legende vom ägyptischen Steuermann Thamus und vom 'Tode des grofsen Pan' vorkommt, höchst wahrscheinlich den Bock (= Pan) von Mendes zu verstehen, dessen Tod nach *Herod.* 2, 46 von seinen Verehrern laut beklagt wurde (mehr b. *Roscher* a. a. O. S. 465 ff.). Vgl. auch die Münzen des Mendesischen Nomos bei *Fröhner*, *Le Nome sur les Monnaies d'Égypte, Extr. de l'Annuaire de le Soc. de Numism.* 1890 S. 19 und oben Bd. 2 unter Mendes Fig. 3; *Ebers*, *Ägypt. in Bild u. Wort* 1² S. 72.

3) Antinoe. Aus einer nahegelegenen Höhle stammt die Inschrift *C. I. G.* 4705ᵇ (*τὸν εὔο[δο]ν θεόν*).

4) Chemmis = *Πανόπολις* oder *Πανὸς πόλις* (so *Ptol.*; *Diod.* 1, 18; *Steph. Byz.*; *C. I. G.* 4897ᶜ; vgl. *Catal. Brit. Mus. Alexandr.* p. 365 f.) oder *Πανῶν πόλις* (so *Agatharchides* 22; *Strab.* 813; vgl. *Πανόπολις ἢ Πανῶν πόλις* b. *Ptol.* 4, 5, 72), so genannt entweder von dem Gotte Pan [= Chem oder Min (s. d.)] oder von mehreren Göttern dieses Namens. Auch die (späteren) Gründungslegenden reden entweder von einem oder von mehreren Panen (Chem und Chnum oder Mendes?) Vgl. *Nigid.* bei *Schol. German. Arat.* p. 407 *Eyss.*: *Fana astrorum memoria decoraverunt* [d. i. die Götter, nachdem es ihnen mit Hilfe des Pan

*) Ebenso wie in Ägypten gab es auch in Assyrien (*Berosus frg.* 1, 4), Kappadokien (*Perdrizet*, *Bull. Corr. Hell.* 20 (1896) S. 92; *Perrot*, *Hist. de l'art* u. s. w. 4 pl. 8 Fig. C und p. 638) und Indien panartige Dämonen (*Luc. Bacch.* 6; *Philostr. Ap. Ty.* 3, 13; *Deimachos* u. *Megasthenes* bei *Strab.* 70; *Alex. Polyh.* bei *Clem. Alex.* ed. *Sylb.* 194 und 451ᶜ). Vielleicht hat man unter dem indischen Pan den Gandharven zu verstehen (vgl. *Oldenberg*, *Rel. des Veda* 244 ff; *E. H. Meyer*, *Gandharven-Kentauren* 137 ff.).

gelungen war, den Typhon (= Set) zu töten] *et ei nomen Aegipana imposuerunt, quod, cum ceteri se in bestias convertissent, Pan se in capram transfigurasset, oppidumque magnum in Aegypto aedificaverunt idque Panopolin nominaverunt* (mehr bei *Roscher, Jahrb. f. cl. Phil.* 1895 S. 339 ff.). *Plut. de Is. et Os.* 14: Πρώτων δὲ τῶν τὸν περὶ Χέμμιν οἰκούντων τόπον Πανῶν καὶ Σατύρων τὸ πάθος (d. i. den Tod d. Osiris) αἰσθομένων καὶ λόγον ἐμβαλόντων περὶ τοῦ γεγονότος τὰς μὲν αἰφνιδίους τῶν ὄχλων ταραχὰς καὶ πτοήσεις ἔτι νῦν διὰ τοῦτο πανικὰς προσαγορεύεσθαι. Nach *Diod.* 1, 18 und *Euseb. pr. ev.* 2, 1, 6 soll der Pan von Chemmis zusammen mit Anubis und Makedon (s. d.) an dem Feldzuge des Osiris (= Dionysos) teilgenommen haben. *Steph. Byz.* s. v. Πανὸς πόλις schildert das ἄγαλμα des Pan von Chemmis als μέγα, ὀρθιακὸν ἔχον τὸ αἰδοῖον εἰς ἑπτὰ δακτύλους· ἐπαίρει τε μάστιγας τῇ δεξιᾷ Σελήνης (so *Drexler, Philol.* 52 S. 730 f. und oben Bd. 2 Sp. 2977), ἧς εἴδωλόν φασιν εἶναι τὸν Πᾶνα, womit die erhaltenen Denkmäler übereinstimmen (vgl. *Wiedemann* a. a. O. 367). Gewöhnlich nimmt man an, dafs Min (Chem) nur wegen seiner ithyphallischen Natur dem griechischen Pan gleichgesetzt worden sei (so *Wiedemann* a. a. O.). Diese Erklärung genügt jedoch nicht, weil man, wenn dieser Grund allein mafsgebend gewesen wäre, eigentlich erwarten sollte, dafs der Gott bei rein menschlicher Gestalt nicht Pan sondern eher dem Priapos oder einem Satyr gleichgesetzt worden wäre; wir müssen daher wohl annehmen, dafs der Pan von Chemmis noch durch irgend ein vom Bocke oder Widder entlehntes Merkmal, d. h. entweder durch Bockshörner oder das Attribut eines Bockes (Widders), ausgezeichnet war oder auch (wie Mendes und Chnum) in vollständiger oder teilweiser Bocks- oder Widdergestalt gedacht wurde. Bestätigt wird diese Vermutung nicht blofs durch die oben angeführte Sage von der Verwandlung des Gottes von Panopolis in eine Ziege, sondern auch durch die Hörner, welche Min bisweilen auf Münzen des Koptites Nomos (*Catal. Brit. Mus. Alex.* 362; *Fröhner* a. a. O. S. 13) auf dem Haupte trägt, und durch die Thatsache, dafs ihm ein ziegenartiges Tier (δορκάς) oder der Widder geheiligt war (vgl. oben Bd. 2 Sp. 2978 und *Wiedemann* a. a. O. S. 367), so dafs die Vermutung nahe liegt, die Antilope oder der Widder seien als Inkarnationen des Min gedacht worden. Nach einer dem Πὰν θεὸς μέγιστος geweihten zu Chemmis gefundenen Votivinschrift *C. I. G.* 4714 wurde er daselbst mit der Göttin Triphis zusammen verehrt (vgl. *Wiedemann* a. a. O. 366; *Brugsch* 314).

5) Koptos. Die aus der Zeit der ersten römischen Kaiser stammenden, bei Koptos gefundenen Inschriften *C. I. G.* 4716^{d} ff. gelten dem κύριος Πάν oder θεὸς Πάν oder τῷ Πανὶ καὶ ταῖς συν[νάοι]ς θεοῖς oder dem Πὰν θεὸς μέγιστος (vgl. den Πὰν μέγιστος der *orphischen* Εὐχὴ πρὸς Μουσ. 15). Vgl. auch ib. $4716^{d\,44}$ und $4716^{d\,55}$ (in den Steinbrüchen des Thales Frakhir gefunden). Der zu Koptos verehrte Pan war nach *Brugsch* a. a. O. 423 Min.

6) Eileithyia: Inschrift *C. I. G.* 4835^{b} = *Kaibel, epigr. gr.* 976 (in einem kleinen Tempel daselbst gefunden).

7) Apollinopolis Magna (= Edfu). Aus mehreren hier gefundenen Inschriften (*C. I. G.* $4838^{a\,u.\,b}$ [= *Kaibel* 825 f.], 4836^{c} ff., 4837, 4838^{a2} ff.; vgl. *W. Schwarz* in *Jahrb. f. cl. Phil.* 1896 S. 152 ff.) geht hervor, dafs daselbst Pan als εὔοδος καὶ ἐπήκοος, εὔοδος σωτήρ, ἐπαγρος (s. *Schwarz* a. a. O.) in einem Πανεῖον κά[τ'] [Ἀπ]όλλωνος πόλιν verehrt wurde (s. auch *Hiller v. Gärtringen* im *Jahrb. d. arch. Inst.* 14 (1899). *Arch. Anz.* 5, 191).

8) Elephantine im äufsersten Süden Ägyptens war der Hauptkultort des nach *Brugsch* 308 ff. mit Mendes identischen und ebenso wie dieser als Widder (Bock, s. ob. Bd. 2 Sp. 1252) und als Gott mit Widderkopf verehrten Chnum (s. Knuphis). Zwar wird er in der spätern Zeit wegen seines Widderkopfes auch mit Ammon identifiziert, doch scheint er von den Griechen noch häufiger ihrem Pan gleichgesetzt worden zu sein, wie sich daraus ergiebt, dafs auf diesen von den Orphikern und Stoikern Reihen von pantheistischen und kosmogonischen Zügen übertragen wurden, die von Chnum entlehnt zu sein scheinen (vgl. *Festschr. f. Overbeck* S. 66 ff. u. *Jahrb. f. cl. Phil.* 1892 S. 474 f.), daher der orphische Pan auch dem Zeus gleichgesetzt und als Weltenschöpfer angesehen wurde (s. a. a. O. 61 ff.).

9) Vielleicht ist Chnum ursprünglich identisch mit dem aithiopischen Pan, der nach *Strab.* 822 neben Isis und Herakles in Meroë einen Kult hatte. Vgl. auch *Ptolem.* 4, 8, 18 Πανὸς νῆσος; 1, 17, 8 und 4, 7, 11 Πανῶν κώμη. *Steph. Byz.* s. v. Πανὸς κώμη (= Πανών). *Theocr.* 7, 114 (Βλεμύων).

10) *Anthol. lat.* ed. *Riese* nr. 682 v. 2 wird Pan Cinyphie angeredet. Das deutet auf Pankult am nordafrikanischen Flusse Cinyps in einer durch ihre Ziegenzucht (*Verg. Geo.* 3, 312) berühmten Gegend, wo um 515 v. Chr. Dorieus an der Spitze einer Schar von peloponnesischen Auswanderern eine Kolonie zu gründen versucht hatte (vgl. *Meyer, Gesch. d. Alt.* 2 S. 807).

Westliche Inseln und Kolonieen.

1) Zakynthos, der Überlieferung nach eine Kolonie der Arkader (Psophidier; *Bursian, Geogr.* 2, 381, 2) und Achaier (*Thuk.* 2, 66). Hier war vielleicht der Mythus von der Wartung und Pflege des Dionysoskindes durch Pan heimisch. Vgl. die Münze M. Aurels etc. im *Catal. Brit. Mus. Pelop.* p. 103 (= Taf. 21, 2 u. 6): 'Pan [ziegenfüfsig] r., *nebris over shoulders; holds in r. bunch of grapes; on l. arm young Dionysus. Müller-Wieseler, D. a. K.* 2 nr. 410 (vgl. 411 u. unt. im kunstmyth. Teil IV, 1 A 1). Noch heute gilt auf Zakynthos der Dämon Πάνος oder Πάνιος als 'Vorsteher der Ziegen' und als 'Bewohner der Höhlen und Schluchten der Berge' u. s. w. (*Schmidt, Volksl. d. Neugr.* 1, 155, 4 f.).

Leukas: *Postolacca*, Κατάλ. τ. ἀρχ. νομισμ. τ. νήσων nr. 707 f.; *Gebhard* a. a. O. 11 Anm. 81.

2) Ithaka. Nach einer späten von *Duris* bei *Tzetz.* z. *Lyk.* 772; *Lykophr.* 769 ff.; *Servius* z. *Verg. Geo.* 1, 16 u. z. *Aen.* 2, 44 überlieferten etymologischen Sage sollte Pan ein Sohn der Penelope und der sämtlichen Freier, und nicht in Arkadien, sondern auf Ithaka geboren sein. Genaueres darüber b. *Roscher* im *Philologus* 53 S. 371 ff., wo *Wagner, Mythogr. gr.* 1 p. 237 nachzutragen ist.

3) Sicilien. Hier, wo von jeher die Viehzucht und der Hirtengesang blühte und zahlreiche peloponnesische Kolonisten (aus Achaia, Korinth, Messene u. s. w.; s. *Thukyd.* 6, 2 ff.) wohnten, mufs sich schon frühzeitig Pankult (vgl. *Theocr. id.* 1, 123 u. ö.) entwickelt haben. So finden wir Pan in die auf Sicilien (ebenso wie in Arkadien; *Glaukos* b. *Brunck, Anal.* 2, 347, 2) heimische Daphnissage (s. Daphnis), die schon *Stesichoros* (*frg.* 63 *Bergk*) kannte (vgl. auch *Sositheos* bei *Nauck frg. trag.*[1] p. 639), und in die Legende von Akis, dem Sohne des Faunus (= Pan) und der Nymphe Symaethis (*Ov. Met.* 13, 750), verflochten. Durch Münzen ist Pankult für folgende sicilische Städte bezeugt:

a) Thera (nur durch Münzen bekannt). Vgl. *Imhoof-Bl., Monn. gr.* p. 34 f.: '*Pan nu, barbu et cornu, debout de face, les jambes de bouc croisées, et jouant de la syrinx ... Il parait s'appuyer du dos contre une grande caisse carrée et ornementée* [Wassertrog?], *posée sur des pieds, ou être assis sur une saillie ou dans une ouverture de cette caisse. Celle-ci est surmontée de trois bustes de nymphes de face* u. s. w. *Dans le champ à g.* ΘΗΡ — *et à dr.* ΑΙΩΝ (vgl. pl. B 24 u. 25). Vgl. dazu auch die ungenügende Beschreibung im *Catal. Brit. Mus. Sicil.* 240, wo die Münze fälschlich Thermae Himeraeae zugeteilt ist, u. unten Sp. 1424.

b) Messana (Kolonie der peloponnesischen Messenier; *Meyer, Gesch. d. Alt.* 2, 823 f.). Schöne Münzen (s. Fig. 4 f., nach *Head, h. n.* 135 aus der Zeit von 420—396 v. Chr.) zeigen nach *Imhoof-Bl., Monn. gr.* p. 21, s. Taf. B 5): '*Pan nu* [rein menschlich], *imberbe et cornu, assis à g. sur un rocher recouvert d'une nébride. De la main g. il tient un lagobolon et de la dr. il caresse un lièvre qui se dresse devant lui sur les pieds de derrière*'. Vgl. auch *Catal. Brit. Mus. Sic.* 104, 50 ff.; *Müller-Wieseler, D. a. K.* 2, 528. Der Hase, welcher auch auf rheginischen Münzen vorkommt, wo er ebenfalls als Symbol des Pankults gilt (vgl. *Head* 93 u. 135), ist nach *Aristot.* b. *Poll.* 5, 75 in Sicilien, das ursprünglich ebenso wie Ithaka und Karpathos keine Hasen hatte, erst von Anaxilas [dem Pan zu Liebe?] eingeführt und deshalb auf dessen Münzen als Typus gesetzt worden.

c) Münzen von Egesta (nach *Thuk.* 6, 2 eine Kolonie der Achaier und Elymer; *Dibbelt, Quaest. Coae mythol.*, Greifsw. 1891 S. 9 Anm. weist mythische Beziehungen der Elymer zu Arkadien nach) aus der Zeit von 415 bis 409 v. Chr. zeigen nach *Head, h. n.* 145 *youthful hunter naked, accompanied by two dogs* (vgl. Pandosia], *his conical cap* [wie ihn auch Pan bisweilen trägt; vgl. *Müller-Wieseler* 2, 534] *falls back upon his shoulders; he holds two javelins* [vgl. die Münzen von Pandosia und Heraia und die apul. Vase in Berlin nr. 3373] *and stands with one foot resting on a rock* [vgl. Heraia!] *Before him is a terminal figure* [vgl. Pandosia!]. *Head* a. a. O. hält diesen Jäger für den Flufsgott Krimisos, während ich mit *Salinas* lieber an Pan denken möchte (vgl. *Arch. Ztg.* 23 S. 24* Anm. 52 und S. 50), zumal da ein Münzexemplar der Sammlung Luynes den Jäger gehörnt darstellt. Vgl. auch *Catal. Brit. Mus. Sicil.* S. 133 f.

Italien.

1) Rhegion: s. Messana.

2) Pandosia (wohl ebenso wie Kroton eine Kolonie der Achaier). Vgl. die Münzen aus dem 5. Jahrh. im *Catal. Brit. Mus. Italy* p. 370 f.: '*Pan, naked, seated l. on rock, on which lies his garment, holding in r. two lances, which lean against his shoulder..., beside him, hound* [auf einem anderen Exemplar 2 Hunde] .... *in front, bearded term*' u. s. w. *Head, h. n.* 90.

3) Sybaris (Kolonie der Achaier). *Schol. Theocr.* 5, 14 ὥς φησι Φιλοστέφανος [*frg.* 25 ed. *Müller*], ἔστι Πανὸς ἱερὸν πλησίον Κράθιδος ποταμοῦ. Nach einer sybaritischen Lokalsage bei *Ael. n. a.* 6, 42 war der ziegenfüfsige Pan der Sohn des Ziegenhirten Krathis und einer Ziege. Dieser Geburtsmythus stammt wahrscheinlich aus der alten Heimat der Sybariten in der Peloponnes, wo es ebenso wie bei Sybaris einen Flufs Krathis gab.

4) Metapont. *Catal. Brit. Mus. Italy* S. 264 nr. 205: '*Head of Pan, r., horned and wreathed*'. Vgl. *Carelli, Num. Ital. vet.* Tab. 159 nr. 190 u. die schöne Münze in Berlin abgeb. unten Sp. 1438 Fig. 16.

5) Salapia in Apulien (Kolonie der Rhodier?). *Catal.* a. a. O. nr. 12: *Head of young Pan, r.; behind neck, pedum.* Vgl. *Carelli* 92, 8; *Head, N. H.* 41.

Auf einen ziemlich bedeutenden Pankult in Unteritalien lassen ferner die zahlreichen unteritalischen rotfig. Vasen schliefsen, auf denen Pan fast immer in rein menschlicher Gestalt (ziegenfüfsig nur in Berlin 4137; Neapel 1759, 3218; Santangelo 687; Petersburg 847), mit Hörnchen, meist als Vertreter der Landschaft (Berg, Wald u. s. w.) oder als Genosse des Dionysos erscheint (vgl. z. B. Berlin nr. 3164, 3239, 3240, 3257, 3258, 3264, 3373; Neapel 690, 934, 1769, 1979, 2196, 2202, 2362, 2541, 3244, 3253, 3254, 3256, 3424; Santangelo 31, 312, 323, 363; Petersburg 424, 873, 880, 1309; *Arch. Ztg.* 41 Taf. 6). Endlich ist hier noch darauf hinzuweisen, dafs in Italien schon in ziemlich früher Zeit der altitalische Gott Faunus mit dem ihm wahrscheinlich von Haus aus wesensverwandten griechischen Pan zusammenschmolz (s. Faunus und vgl. *Schwegler, Röm. Gesch.* 1, 1 S. 356 f. Anm. 1 u. 9). Hie und da wird auch Silvanus dem Pan gleichgesetzt (z. B. in Dalmatien) und wie dieser mit Ziegenfüfsen und Bockshörnern gebildet; vgl. *Ael. n. an.* 6, 42; *Probus z. Verg. Geo.* 1, 20; *Accius* b. *Cic. de nat. deor.* 2, 35,

89. *Gerhard, Etr. Spieg.* V, T. 127. *v. Schneider, Arch.-epigr. Mitt. a. Österr.* 9, 35 ff.; ob. Bd. 2 Sp. 3045 (Art. Mithras); *Preller-Jordan, Röm. Myth.* 1, 397; *Récsey Victor, Pannonia Ó-Kori Mythologiai Emlékeinek Vázlata*, Budapest 1896 Taf. 49 nr. 3, 50 nr. 5. Vgl. unt. Sp. 1404 f. u. 1425.

Gallia.

Auf einer Insel nahe bei Antipolis (wie Massalia einer Kolonie der Phokäer) ist eine Inschrift *C. I. G.* 6777 (= *Inscr. Gr. Sic.* u. s. w. 2427) gefunden worden, welche lautet: *ὑπὲρ τῆς σωτηρ[ίας] Μ. Ἰουλίου Λίγυος ἐπιτρόπ[ου] Καίσαρος Ἀγαθοκλῆς δοῦλος εὐχὴν ἀπέδωκε Πανί.*

B. Geburtssagen.

(Vgl. *Roscher, Die Sagen von d. Geburt d. Pan: Philol.* 53 S. 362 ff.) Da die wichtigsten Geburtssagen bereits im vorigen Abschnitte (unter Lykaion, Kyllene, Mantineia und Sybaris) angeführt sind, so genügt es hier darauf hinzuweisen, dafs die meisten und ältesten von ihnen unzweifelhaft arkadischen Lokalkulten entsprungen sind, indem man an verschiedenen Punkten diejenigen Gottheiten oder Heroen (Heroinen) mit Pan in genealogische Verbindung brachte, die unmittelbar neben ihm verehrt wurden, z. B. auf dem Lykaion Zeus, Kallisto, Arkas; oder Apollon (*Παρράσιος, Πύθιος*) und die (Nymphe?) Penelope, oder Kronos, Rheia, Zeus; auf der Kyllene Hermes und die *νύμφη* (Geliebte?) *Δρύοπος*; zu Mantineia Penelope u. s. w. In der überwiegenden Mehrzahl von Sagen erscheint eine Nymphe als Mutter Pans, nämlich Kallisto, Oinoë (Oineis), Penelope (*Nonnos*), Soso (*Nonnos*), Orsinoë. Es hängt diese Thatsache sicherlich mit der hervorragenden Bedeutung des Nymphenkults für Arkadien im allgemeinen (*Immerwahr, D. Kulte u. Myth. Ark.* 1, 236 ff.) und für das arkadische Hirtenleben im besonderen zusammen, dessen göttliche Personifikation eben Pan ist, wie denn z. B. auch Arkas, der Stammvater und Eponymos der Arkader, zugleich als Pans Zwillingsbruder und als Gemahl einer Nymphe gedacht wurde. Die einzelnen Genealogieen, die ich a. a. O. ausführlicher behandelt habe, sind kurz folgende:

1) Sohn des (lykaiischen) Zeus und der Kallisto, lykaiische Lokalsage: *Epimenides* bei d. *Schol.* zu *Rhes.* 36 und zu *Theocr.* 1, 3; *Aeschyl.* (*Kallisto*?) b. *Schol. z. Rhes.* a. a. O. Vgl. das sogen. Amaltheiarelief im Lateran. Museum oben Bd. 1 Sp. 263 u. unt. Sp. 1451, das wahrscheinlich die Kindheitspflege der beiden *δίδυμοι* Arkas und Pan durch eine Nymphe (Oinoë? Maia?) darstellt.

2) S. des Zeus und der Nymphe Oineis: *Aristippos Ἀρκαδικά* b. *Schol. Theocr.* 1, 3.

3) S. des Zeus und der Hybris (Thymbris): *Apollod. Bibl.* 1, 4, 1; ib. *epit. Vatic.* p. 6 *Wagner*; *Tzetzes* z. *Lyk.* v. 772; *Argum.* z. *Pind. Pyth.* p. 297 *Boeckh* (*Θύμβρεως*).

4) S. des Aither (= Zeus *Αἰθέριος*) und der Nymphe Oinoë (Oineis): *Ariaithos v. Tegea* b. *Schol.* z. *Rhes.* 36 (*Οἰνόης*); *Schol. Theocr.* 1, 121 (*Οἰνηίδος ἢ Νηρηίδος*?); *Mnaseas* b. *Schol. Rhes.* 36; *Serv. Verg. Geo.* 1, 16 (Junone = Oenoe oder Oenone); *Schol. Bern.* z. *Verg. Geo.* 1, 17 p. 846 *Hagen* (ex Aethere et Oenone).

5) S. des (kyllenischen) Hermes und der *νύμφη Δρύοπος*: *Hymn. Hom. in Pan.* 30 ff.: Kyllenische Lokalsage.

6) S. des Hermes und der Penelope (Lokalsage von Mantineia; s. ob. 1354 f. u. vgl. *Mythogr. gr.* 1 p. 237 ed. *Wagner*): *Herodot* 2, 145 f.; *Theocr. Syr.* 1 u. *Schol.*; *Cic. de nat. deor.* 3, 22, 56; *Nonn. D.* 14, 87 ff. u. s. w. Mehr b. *Roscher* a. a. O. S. 368 Anm. 32. Nach *Schol. Ambros.* 222 ed. *Ziegler* war diese Geburtssage zu Therai in Arkadien lokalisiert (s. ob. Sp. 1357).

7) S. des Hermes und der Nymphe Orsinoe (?) od. Orsinome (? s. d.): *Schol.* z. *Rhes.* 36.

8) S. des Apollon und der Penelope (lykaiische Sage): *Pind.* b. *Serv.* z. *Verg. Geo.* 1, 16; *Schol. Bern.* p. 846 *H.*; *Schol. in Lucan.* 3, 402; *Euphorion* b. *Schol.* z. *Rhes.* 36.

9) S. der Penelope und des Antinoos oder Amphinomos: *Mythogr. gr.* 1 p. 237 *Wagner*. Vgl. *Roscher, Philol.* 54, 61.

10) S. der Penelope und sämtlicher Freier: *Duris* b. *Tzetz.* z. *Lyk.* 772; *Lykophr.* 769 ff.; *Mythogr. gr.* 1 p. 237 *W.*; mehr bei *Roscher* a. a. O. S. 371 Anm. 43.

11) S. der Penelope und des Odysseus: *Euphorion* bei *Schol.* z. *Lucan.* 3, 402; *Schol.* z. *Theocr.* 1, 123.

12) Sohn des Hermes und der Bergnymphe Soso: *Nonn. D.* 14, 87 ff.

13) S. des Kronos und der Rheia (lykaiische Lokalsage): *Aeschyl.* b. *Schol. Rhes.* 36; *Rhes.* 36 (?); *Io. Lyd. de mens.* 4, 74; mehr b. *Roscher* a. a. O. S. 373 f.

14) S. des Uranos und der Ge: *Schol. Theocr.* 1, 123.

15) S. des Ziegenhirten Krathis und einer Ziege (sybaritisch-achäische Lokalsage): *Ael. n. an.* 6, 42; vgl. *Plut. Gryll.* 7; *Prob.* z. *Verg. Geo.* 1, 20 (wo Silvanus = Pan ist).

16) S. des Arkas: *Nicodemus v. Herakleia* in *Anthol. Pal.* 6, 315.

17) Elternlos: *Apollod. frg.* 44b b. *Serv.* z. *Verg. Geo.* 1, 16; vgl. *Schol.* z. *Lucan.* 3, 402.

18) Aigipan (= Silvanus) S. der Valeria Tusclanaria und ihres eigenen Vaters: apokryphe Sage des '*Aristeides v. Milet*' b. *Plut. parall.* 22.

C. Geschichte des Pankultes.

Wie die oben Sp. 1349 angeführten Zeugnisse der alten Schriftsteller, die ältesten Kultstätten des Pan (s. ob. Sp. 1350 ff.) und vor allem die zahlreichen Sagen von seiner Geburt (Sp. 1379 f.) beweisen, ist die eigentliche Urheimat des Pankultes das durchaus hochgebirgige, mit dem Meere ursprünglich in fast gar keiner Verbindung stehende und ausschliefslich auf Vieh-, insbesondere Kleinviehzucht von jeher bis heute angewiesene Arkadien (*Ἀρκαδία μηλοτρόφος Bakchyl.* 10, 95 *Bl.* *εὔμηλος Theocr.* 22, 157) gewesen. In der alten epischen Dichtung, also bei *Homer* und *Hesiod*, wo doch oft des Hirtenlebens gedacht wird, findet

sich keine einzige Erwähnung des Pan: für uns ein deutlicher Beweis, dafs zu der Zeit der Entstehung dieser Gedichte in deren Heimat, d. h. in Ionien und Böotien, der Kult des altarkadischen Gottes noch nicht zur Geltung gekommen war. Man kann diese auffallende Thatsache mit der Beobachtung in Zusammenhang bringen, dafs überhaupt spezifisch arkadische Mythen und Kulte bei der Abgeschlossenheit der arkadischen Gebirgsthäler so gut wie gar nicht in das ältere Epos eingedrungen sind; so vermifst man einerseits bei *Homer* die Namen und die Mythen der Kallisto, des Arkas, des Lykaon und Zeus Lykaios, der Demeter-Erinys, der Atalante, anderseits stehen die arkadischen Lokalmythen von Odysseus, Penelope und Aineias in schroffem Widerspruch zu den Erzählungen des homerischen Epos, wodurch bewiesen zu werden scheint, dafs die homerische Dichterschule jene altarkadischen Überlieferungen nicht gekannt hat, obwohl diese doch zweifellos sehr alt sind, weil sie sich sonst in der späteren Zeit, als die homerischen Gedichte bereits allgemein bekannt und anerkannt waren, schwerlich hätten im Gegensatz zu diesen entwickeln oder behaupten können (vgl. *E. Meyer, Gesch. d. Alt.* 2 § 67 f.). Am frühesten mufs sich natürlich der Pankult von Arkadien aus nach den benachbarten peloponnesischen Landschaften, namentlich nach Achaia, Lakonien, Elis und Argolis, sowie nach den von der Peloponnes aus gegründeten oder direkt und indirekt beeinflufsten Kolonieen (z. B. nach Makedonien, Kos, Rhodos, Sizilien, Thera, Sybaris) verbreitet haben, so dafs es ganz begreiflich erscheint, wenn Pan vielfach geradezu als peloponnesischer Gott angesehen wurde, wie z. B. aus der Benennung der gesamten Peloponnes als *Πανία*, d. h. Pansland, sowie aus der Bezeichnung des 'panischen Schreckens' (*πάνειον*) als eines *ὄνομα Πελοποννήσιον καὶ μάλιστα Ἀρκαδικόν* (*Aen. Poliorc.* 27), erhellt. Aber noch im 6. Jahrh. mufs Pan in Attika so gut wie ganz unbekannt gewesen sein, was sich namentlich aus der von *Herodot* (6, 105) erzählten Geschichte aus der Zeit der Schlacht von Marathon ergiebt, wonach der arkadische Gott (s. oben unter Parthenion), der sich über seine bisherige Vernachlässigung in Athen beschwert und bei Marathon durch Sendung panischen Schreckens den Athenern wirksame Hilfe geleistet hatte, erst von da an in Athen, und zwar in der bekannten Pansgrotte am Nordabhang der Akropolis, ein Heiligtum besafs. Erst seit dieser Zeit spielt der Gott in Athen eine gewisse Rolle, wie sich einerseits aus den ziemlich zahlreichen Erwähnungen seines Mythus und Kultus in der attischen Tragödie und Komödie, anderseits aus mannigfachen Darstellungen in der attischen Kunst ergiebt, während er auf den schwarzfigurigen attischen Vasen bisher noch nicht nachgewiesen worden ist (vgl. auch *Wernicke, Bockschöre* etc. *Hermes* 1897). Ungefähr um dieselbe Zeit scheint der Pankult auch in Böotien eingedrungen zu sein: das beweisen die Gesänge *Pindars*, der ihn in Verbindung mit dem Kult der Kybele nennt (vgl. ob. Sp. 1362 f. unter Theben und Tanagra). Zu einer viel gröfseren Bedeutung gelangte der Kult des Pan aber eigentlich erst im alexandrinischen Zeitalter, d. h. in derselben Zeit, wo sich, infolge der Vorliebe der Grofsstädter für das idyllische Hirten- und Bauernleben, das Idyll oder die Bukolik entwickelte (vgl. *Pöhlmann, N. Jahrb. f. d. kl. Alt.* 1, 202; *Furtwängler, Dornauszieher* u. s. w. S. 66). Das idyllische, immer noch in Arkadien blühende Hirtenleben erschien damals dem nervösen, sich nach der vermeintlichen Ruhe und dem Frieden des Naturlebens sehnenden Alexandriner und Syrakusaner in einem durchaus idealen Lichte, und so kam es, dafs mit dem arkadischen Hirtenleben auch der arkadische Hirtengott von den Dichtern hochgepriesen wurde. Ungefähr um dieselbe Zeit wurde die Grundidee des Pan wesentlich umgestaltet und erweitert, indem ihn die stoische Philosophie, wahrscheinlich nach dem Vorgange der Orphiker, teils auf Grund einer verkehrten Etymologie (*Πάν = τὸ πᾶν*), teils infolge seiner Identifizierung mit dem schon längst pantheistisch gefafsten ägyptischen Pan, dem Gotte Mendes oder Chnum, zum pantheistischen Allgott erhob, obwohl eine solche Begriffserweiterung seinem ursprünglichen Wesen völlig fern lag (vgl. m. Aufsatz in der *Festschr. f. Joh. Overbeck*, Leipzig 1893 S. 56 ff.; *Usener, Göttern.* S. 347). — Über die noch heute in gewissen Traditionen der Neugriechen fortlebenden Vorstellungen vom Hirtendämon Pan vgl. *Schmidt. Volksleb. d. Neugr.* 1 S. 154 ff. u. *Politis, Μελέτη ἐπὶ τ. βίου τ. νεωτ. Ἑλλ.* 1, 469 ff.

D. Pan als Gott der Hirten und Herden.

(Vgl. *Roscher, Selene u. Verw.* S. 148 ff. und im *Archiv f. Religionswiss.* 1 S. 57 ff.)

1) Pan als nomadisierender Schaf- und Ziegenhirt, als Fischer und Jäger. Ebenso wie die wandernden Hirtenstämme des Morgenlandes, ebenso wie die Sennen unserer Alpenländer und die Hirten der spanischen Merinoschafe waren auch die einzelnen Schaf- und Ziegenhirten der Peloponnes im Interesse der Pflege und Ernährung ihrer Herden auf eine nomadische Lebensweise, d. h. auf einen häufigen Wechsel ihres Wohnsitzes, angewiesen. Selbst im civilisierten Spanien war es noch bis vor kurzem Sitte, mit den Herden der Merinoschafe je nach der Jahreszeit umherzuwandern, sie im Winter in den mildesten und niedrigst gelegenen Gegenden unterzubringen und im Sommer auf die besten Gebirgsweiden zu verteilen. Der Sovan genannte Schlag reiste alljährlich aus Andalusien und Estremadura bis Soria und sogar bis in die Pyrenäen und legte Entfernungen von 100 deutschen Meilen zurück (*Poeppig*). Ähnlich war es auch im alten Italien, wie z. B. *Varro* (*r. r.* 2, 2) bezeugt, indem er sagt: '*longe . . . et late in diversis locis pasci solent, ut multa milia absint saepe hibernae pastiones ab aestivis . . . nam mihi greges in Apulia hibernabant, qui in Reatinis montibus aestivabant.*' Noch heute zerfällt das Jahr für die peloponnesischen Ziegen- und Schafhirten wie im ältesten Alter-

tum in 2 Semester, deren Anfänge durch den Tag des Hagios Georgios (23. April) und Hagios Demetrios (26. Oktober), oder, um hesiodisch zu reden, durch den Frühaufgang und den Frühuntergang der Plejaden bestimmt werden; mit dem Hagios Georgios ziehen die Hirten nach einer Musterung ihrer Herden von Thal zu Berg und müssen bis zum Hagios Demetrios wieder in den Winterquartieren zurück sein (*A. Mommsen, Griech. Jahreszeiten* 1 S. 47 f.; vgl. *Soph. Oed. R.* 1137; *Hes. op.* 566. 610 ff.). Der Grund des Ortswechsels liegt nicht blofs in dem Bedürfnis der Herden nach Nahrung, sondern ebenso auch in der Unfähigkeit der Schafe, grofse Hitze und Kälte zu ertragen, daher im Winter warme Niederungen, im Sommer kühle Gebirgsgegenden aufgesucht werden müssen (*Colum.* 7, 5 p. 299 ed. *Bip.*; 7, 6 p. 305; *Varro r. r.* 2, 1 p. 161). So läfst z. B. *Dio Chrysostomos* (*or.* 7 p. 225 *R.*) in seinem reizenden euböischen Idyll einen Hirten sagen: 'Den Winter pflegten wir in den Ebenen zu hausen, im Sommer aber in die Berge hinaufzuziehen.' Nach *Philippson* (*D. Peloponnes* u. s. w. Berlin 1892 S. 111 u. 581) 'ernähren noch heute die südlichen Teile des Mänalos und der arkadischen Centralkette im Sommer erstaunliche Massen von Kleinvieh, welche in der Halbinsel Argolis, also nicht weit vom Meere, überwintern. Hier liegen die Dörfer Rhoinó und Valtetzi, deren Einwohner ausschliefslich Viehzucht treiben und daher als regelrechte Nomaden beständig umherziehen, im Sommer in den Bergen der Heimat, im Winter in der wärmeren Argolis'. Derselbe *Philippson* bemerkt S. 558: 'Die grofsen Herden des Kleinviehs wechseln ihre Weideplätze nach der Jahreszeit: im Winter sind sie in den Niederungen, im Sommer, wenn in der immergrünen Region die Vegetation schwindet, ziehen sie sich in das Gebirge hinauf bis zu den höchsten Gipfeln.*) Dabei sind die Weideplätze der Ziegen meist andere als die der Schafe, da erstere die jungen Sprossen der Holzgewächse vorziehen, während letztere sich von den Stauden und Gräsern ernähren. Die Ziegen werden daher meist in die Matten der Niederungen und in das Buschwerk der Gebirge getrieben, während die Schafherden mehr die Phrygana und offenen Matten abweiden. Aus diesem Grunde trifft man in der alpinen Region fast ausschliefslich Schafherden.' Von grofser Bedeutung für uns ist, dafs noch heutzutage ebenso wie im Altertum in Arkadien und überhaupt in der ganzen Peloponnes, dem Panlande (*Πανία*), die Kleinviehzucht die Haupteinnahmequelle der Bevölkerung bildet. Nach *Philippson* S. 558 ff. zählte man 1877 in der Peloponnes etwas über

*) So erklärt sich ganz einfach die Thatsache, dafs Pan zum Berggott geworden ist. Vgl. *Myrinos* bei *Brunck, Anal.* 2, 107, 1: *ὑψηλῶν ὀρέων ἔφοροι . . Πᾶνες*; *Erykios ib.* 2, 295, 1: *Πανὶ φιλωρείτᾳ*; *Rhian. ib.* 1, 481, 8: *Πὰν ὀρειάρχας*; *Erykios ib.* 2, 296, 5: *Πανὸς ὀρειώτα*; *Calpurn.* 10, 17: *montivagus Pan* u. s. w. Aber nicht blofs als Schaf- und Ziegenhirt sondern auch als Jäger mufste Pan zum Berggott werden, da die jagdbaren Tiere vorzugsweise in den Bergen hausen.

1 Million Schafe und ungefähr 850 000 Ziegen, dagegen nur etwa 1600 Ochsen und gegen 12 000 Kühe. Die Rindviehzucht ist also heute in der Peloponnes fast gleich Null, da das Rind ausschliefslich zum Ackern, nicht aber als Schlacht-, Milch- und Zugtier benutzt wird. Im Altertum wird es schwerlich anders gewesen sein, und daraus erklären sich leicht die bei weitem überwiegenden Beziehungen des Pan zur Schaf- und Ziegenzucht: Pan ist viel weniger ein Schutzherr der *βουκόλοι* (s. Bukolion) als ein solcher der *ποιμένες* und *αἰπόλοι* gewesen.*) Sehen wir nunmehr zu, wie sich diese faktischen Thatsachen und Verhältnisse im Mythus und Kultus des Pan wiederspiegeln, so tritt er bereits in dem schönen *homerischen Hymnus* auf Pan (nr. 19) als richtiger nomadischer, bald im Tiefland, bald im Hochgebirg weidender Kleinviehhirte auf. Daselbst heifst es v. 6 ff.:

ὃς πάντα λόφον νιφόεντα λέλογχε
καὶ κορυφὰς ὀρέων καὶ πετρήεντα κέλευθα.
*φοιτᾷ δ' ἔνθα καὶ ἔνθα διὰ ῥωπήια πυκνὰ***),
ἄλλοτε μὲν ῥείθροισιν ἐφελκόμενος μαλακοῖσιν
ἄλλοτε δ' αὖ πέτρῃσιν ἐν ἠλιβάτοισι διοιχνεῖ,
ἀκροτάτην κορυφὴν μηλόσκοπον (-ος?) *εἰσαναβαίνων*
πολλάκι δ' ἀργινόεντα διέδραμεν οὔρεα μακρά κ. τ. λ.

Daher läfst *Theokrit* in der *1. Idylle* (v. 123 ff.) den Pan als richtigen Nomaden bald (im Sommer) auf dem kühlen Lykäon und Mänalon bald (im Winter) auf der warmen Insel Sizilien weilen und ihn in der 7. *Idylle* (v. 111 ff.) die heifse Jahreszeit gern in den kühlen Gebirgen, die kalte dagegen im warmen Äthiopien zubringen (vgl. *Verg. Ecl.* 10, 65 ff.). Es braucht hier kaum noch bemerkt zu werden, dafs die bekannten, aber, soviel ich weifs, noch nicht von diesem Gesichtspunkte aus erklärten Worte des *Horaz* (*carm.* 1, 17, 1 ff.): '*Velox amoenum saepe Lucretilem* | *mutat Lycaeo Faunus et igneam* | *defendit aestatem capellis* | *usque meis pluviosque ventos*' sich einfach aus dem Nomadisieren erklären, wozu der Gott ebenso wie der Hirt gezwungen ist, um seine Tiere vor der brennenden Sonnenglut der heifsen Niederungen, wie vor den kalten, feuchten Niederschlägen und Stürmen des Hochgebirgs zu schützen. Bisweilen ziehen die Hirten auch an die Meeresküste, um ihre Herden in der Salzflut zu baden, was ihnen erwünschte Gelegenheit bietet, ihr Hirtengewerbe zeitweilig mit dem der Fischer zu vertauschen, indem sie z. B. die *σαργοί* genannten Fische mit ihren badenden Ziegen ködern und fangen, was *Oppian* (*Hal.* 4, 308 ff.;

*) Die Beziehungen Pans zur Rosse- und Rindviehzucht sind sehr spärlich (vgl. z. B. *Ov. f.* 2, 277 *Pan erat armenti, Pan illic* [i. e. in Arcadia] *numen equarum* und die Sage vom Rinderhirten Daphnis u. Bukolion); das Überwiegen seiner Beziehungen zu den *αἶγες* und *αἰπόλοι* erklärt sich wohl aus der Thatsache, dafs die Ziege ein (sozusagen) weit dämonischeres Tier ist als das Schaf und auch von den peloponnes. Schafhirten als Leittier für ihre Schafe (*κατοιάς*) benutzt wurde (*Paus.* 9, 13, 4).

**) Unter den *ῥωπήια πυκνά* sind zweifellos die Regionen der 'Makien' und 'Phrygana' zu verstehen; vgl. *Philippson* a. a. O. S. 532 u. 535.

vgl. *Cyneg.* 2, 433) in ergötzlicher Weise schildert. Besonders scheinen die Bewohner der so zahlreichen kleinen 'Ziegen'- oder 'Schafinseln' des griechischen Meeres (man denke z. B. an die homerische Ziegeninsel und an Inselnamen wie *Αἰγιαλία*, *Αἴγιλα*, *Αἰγίλεια*, *Αἰγίλιψ*, *Αἰγίμορος*, Capraria, *Αἴγινα*, *Αἴγουσσα*, *Πολύαιγος*, *Ῥήνεια*, *Μήλουσα*, *Μῆλος* u. s. w.) auf dieses Doppelgewerbe als Hirten und Fischer angewiesen gewesen zu sein, wie sie es auch heutzutage noch sind. Es ist klar, dafs auf dieser Vereinigung zweier an sich so verschiedener Gewerbe in einer Person, das auch *Aristoteles* (*Polit.* 1, 3, 5) anerkennt, Pans Funktion als *ἄκτιος* (*Pind. frg.* 65 *B.*; *Theocr.* 5, 14) und Gott der Fischerei (*Opp. Hal.* 3, 15 ff.; mehr bei *Welcker*, *Götterl.* 2, 662 und *Lobeck* zu *Soph. Aj.* 694) beruht. Hierzu kommt noch, dafs manche Hirten ihren Aufenthalt an fischreichen Flüssen und Binnenseen sowie an der Meeresküste (*Mommsen, Griech. Jahreszeiten* 1, S. 66; *Theocr.* 4, 24; 3, 26; *Verg. Ecl.* 3, 96) als willkommenen Anlafs betrachtet haben, durch Fischfang etwas Abwechselung in ihre sonst einförmige Lebensweise und Kost zu bringen, vor allem dann, wenn ihre Herden durch gewisse bei Schafen und Ziegen häufige Epidemien zusammengeschmolzen oder ganz vernichtet worden waren (*Roscher, Selene u. Verw.* Anm. 645). Bei so naher Berührung des Hirten- und Fischerstandes kann es daher nicht Wunder nehmen, dafs die Vorstellungen des Hirtenlebens auch auf das Meer übertragen und z. B. die Meereswellen als Ziegen oder Schafe oder Rosse oder Rinder des Meeres aufgefafst wurden (*Roscher* a. a. O. Anm. 646), welche Anschauung bekanntlich seit *Skopas* in zahlreichen Bildwerken lebendigen Ausdruck gefunden hat. Ich erinnere an die schönen Gestalten von Seeböcken, Seewiddern, Seerossen und Seestieren, denen häufig Tritonen von durchaus paneskem Typus, z. B. mit Hörnern, Spitzohren u. s. w., zur Seite gesetzt werden, wie sie nicht selten, namentlich auf antiken Reliefen erscheinen (*Roscher* a. a. O. Anm. 647).

Ganz ähnlich wie Pans Beziehung zum Fischfang ist auch sein Verhältnis zur Jagd oder seine Bedeutung als Schutzgott der Jäger zu erklären; denn die meisten Hirten sind zugleich auch Jäger und, wo sich ihnen irgend eine günstige Gelegenheit bietet, mit der Jagd beschäftigt (vgl. *Eurip. Kykl.* 130; 247 ff.; *Theocr.* 5, 106; *Verg. Ecl.* 2, 29; 3, 12; 75; 7, 29; 10, 56; *Geo.* 3, 404 ff.; *Colum.* 7, 12; *Liv.* 1, 4, 8). Zu diesem Nebenberufe veranlafst sie nicht blofs ihr ständiger Aufenthalt in den Bergen, wo die jagdbaren Tiere hausen, sondern auch die häufige Notwendigkeit, mit Waffen versehen zu sein, die sie schon wegen der vielen den Herden nachstellenden Raubtiere (Wölfe, Bären, Löwen) oder wegen der Räuber führen müssen. Ich berufe mich hierfür zunächst auf die klassischen Worte bei *Varro de r. r.* 2, 10: '*itaque in saltibus licet videre iuventutem et eam fere armatam ... Formae hominum legendae, ut sint firmae ac veloces* [vgl. den Faunus (= Pan) velox b. *Hor. c.* 1, 17, 1; *Ov. f.* 2, 285], *mobiles, expeditis membris: qui non solum pecus sequi possint sed etiam a bestiis ac praedonibus defendere*', sodann auf die zahlreichen homerischen Gleichnisse, in denen geschildert wird, wie die Hirten Wölfe (*Π* 352), Löwen (*M* 299 ff., *E* 136 ff., 554 ff., *Π* 752 ff., *P* 109 ff., *Σ* 161, 579 ff., *K* 485, *Ω* 41), Räuber, Diebe u. s. w. (*Γ* 11, *ξ* 528 ff., *Theocr. id.* 1, 71 ff., 115, *Long. p.* p. 280, 9 *Teubn.*; *Colum.* 7, 3 u. s. w.) abwehren müssen. Die Hauptwaffen solcher Hirten sind Lanzen, sowie Bogen und Pfeile und Netze. Daher führt nach der *Odyssee* (*ν* 225) die in Gestalt eines jugendlichen Hirten (*ἀνδρὶ δέμας ἐικυῖα νέῳ, ἐπιβώτορι μήλων*) erscheinende Athene eine Lanze (*ἄκων*), und der göttliche Sauhirt rüstet sich, als er die Nacht bei den Schweinen zubringen will, nicht blofs mit einem Speere, sondern auch mit einem Schwerte aus (*ξ* 528 ff.; vgl. *Arch. Ztg.* 41 Taf. 10; vgl. Sp. 159 f.; *1. Samuel.* 17, 34 ff.; *Verg. Ecl.* 3, 12 u. s. w.). Wo keine reifsenden Tiere zu fürchten waren und es nur darauf ankam, Hasen (nach *Philippson* noch heutzutage die häufigsten und beliebtesten Jagdtiere der Peloponnes) zu fangen und zu erlegen, da genügte eine einfache Wurfkeule (*λαγωβόλον*, pedum), die sich auch als Hirtenstab verwenden liefs. Solche Hasenjagden waren bekanntlich ein äufsert beliebter Gegenstand der ältesten griechischen Kunst (*Loeschcke, Arch. Ztg.* 39 S. 33 f.). Ferner kommt hier in Betracht das stete Zusammenleben der Hirten mit ihren Hunden, die sich leicht auch als Jagdhunde benützen lassen, wie denn überhaupt der Übergang vom Hirten- zum Jägerleben und vom Hirtenhunde zum Jagdhunde ein leichter und häufiger war (vgl. z. B. *Dio Chrys.* 7 p. 226 f. *R.*; *Theocr. id.* 5, 106 f.; *Verg. ecl.* 10, 55 f.; *Geo.* 3, 406 ff.). Als Jäger begegnet uns übrigens Pan bereits im *homerischen Hymnus* v. 12 f.:

> *πολλάκι δ' ἀργινόεντα διέδραμεν οὔρεα μακρά,*
> *πολλάκι δ' ἐν κνημοῖσι διήλασε θῆρας ἐναίρων*
> *ὀξέα δερκόμενος ...*

auch trägt er nach v. 23 f. das Fell eines Luchses (*Call. h. in Dian.* 89) auf den Schultern, den er offenbar auf der Jagd selbst erlegt hat.*) Eine ganze Anzahl von Bildwerken, namentlich schöne arkadische und messanische Münzen (Fig. 5), stellen den Gott als jugendlichen, bis auf die Hörnchen über der Stirn rein menschlich gebildeten Jäger-Hirten dar, bald sitzend bald stehend, und einen oder mehrere Speere oder ein Lagobolon (Pedum) haltend; auf den Münzen von Messana richtet sich ein erjagter und gezähmter Hase auf den Hinterfüfsen an ihm empor, während er auf denen von Pandosia, auf einem Felsen sitzend, in der

*) Vgl. auch *Hy. Hom. in Pan.* 15 *οἷος ἄγρης ἐξανιών*; *Theocr.* 1, 16 *Πὰν | ἀπ' ἄγρας | τανίκα κεκμακὼς ἀμπαύεται* (vgl. *Calpurn.* 10, 3 ff.); *Arr. cyneg.* 35, 3: *τοὺς ἐπὶ θήρᾳ ἐσπουδακότας οὐ χρὴ ἀμελεῖν ... Πανὸς οὐδὲ Νυμφῶν ... οὐδὲ ὅσοι ἄλλοι ὄρειοι θεοί*; *Philostr. im.* p. 416: *κατὰ μεσημβρίαν ... λέγεται καθεύδειν ὁ Πὰν ἐκλελοιπὼς τὴν θήραν*; *Paus.* 8, 42, 3: *τὸν δὲ Πᾶνα ἐπιέναι γῆν τὴν Ἀρκαδίαν καὶ ἄλλοτε αὐτὸν ἐν ἄλλῳ θηρεύειν τῶν ὀρῶν*; *Schol. z. Theocr.* 7, 106: *οἱ Ἀρκάδες εἰς θήραν ἐξιόντες, εἰ μὲν εὐθηρίας ἔτυχον, ἐτίμων τὸν Πᾶνα.*

Rechten zwei Lanzen hält und neben sich seinen Hund hat. Auf diese Weise wird Pan auch zum idealen Züchter aller möglichen Arten von Jagdhunden, als welcher er z. B. bei *Kallimachos* im *Hymnus auf die Artemis* auftritt, wo erzählt wird, wie die jugendliche Jagdgöttin Artemis sich zum Pan nach Arkadien begiebt, um sich von ihm eine Anzahl von Jagdhunden schenken zu lassen (vgl. *Nonn.* 16, 186 f.). Eine Reihe von Epigrammen der Anthologie bezieht sich auf Pan als Gott der Jagd und knüpft an die uralte Jägersitte an, dem Jagdgott das Jagdgerät oder einen Teil der Jagdbeute, z. B. das Fell des erlegten Tieres, zu weihen. Die auf die Jagd bezüglichen Kultnamen des Pan sind *ἀγρεύς* oder *ἀγρευτής* (*Archias, A. P.* 6, 180; *Hesych., Et. M.* 54, 29), *θηρευτής* (*Zosim., A. P.* 6, 183), *εὔθηρος* (*Zosim., A. P.* 6, 185), wohl auch *σκοπιήτης* (*Archias, A. P.* 6, 16; *Antip. Sid.* ib. 6, 109) und *ὑλησκόπος* (*Philipp., A. P.* 6, 107), weil der Jäger, wenn er ein Wild erjagen will, von einer weite Umsicht gewährenden *σκοπιά* aus (*Eryc. Byz. A. P.* 9, 824) scharf auslugen mufs, um ein solches zu erspähen und dann zu beschleichen. Zur Jagd (*θήρα*) im antiken Sinne gehört bekanntlich auch die vielfach von den Hirten betriebene Vogelstellerei (*Theocr.* 5, 96 f., 133; *Verg. ecl.* 3, 68; *Ov. Met.* 13, 833; *Calpurn.* 3, 76; 9, 67; *Long. Past.* p. 285, 13; 286, 15 ff. ed. Teubn.), die Bienenjägerei (*Il. M* 170; *Magerstedt, Bilder aus der röm. Landwirtschaft* 6, 102 ff.) und der Fischfang (*Aristot., Polit.* 1, 3, 4; *Hesiodi et Hom. cert.* p. 326, 5 ff. *Göttl.*, wo die Fischer von Ios *ἄνδρες ἀπ' Ἀρκαδίης θηρῆτορες* genannt werden): daher Pan schon als Jagdgott auch zum göttlichen Beschützer und Förderer dieser Berufe werden mufste (Pan als Vogelsteller: *Brunck, Anal.* 1, 224, 17 und 1, 225, 19 (*Leon. Tar.*); 1, 418, 1 (*Alex. Aet.*); 2, 296, 5 (*Erykios*); 3, 184, 123 (*Adesp.*); *Propert.* 4, 2, 30; 5, 2, 34; *Anthol. Lat.* ed. *Riese* 628, 8, wo statt *biceps aviceps* oder *auceps* zu lesen ist; *Roux-Barré, Hercul. et Pomp.* 8 pl. 42; *Wieseler, Nachr. v. d. kgl. Ges. d. Wiss. zu Gött.* 1892 S. 529 f.). Natürlich tritt Pan auch bisweilen, ebenso wie die übrigen Jagdgötter, als Ernährer und Beschützer des jagdbaren Wildes auf; vgl. z. B. das herrliche Gleichnis bei *Aeschylos, Agam.* 55 ff.; *Ael. n. a.* 11, 6 und das Epitheton *θηρονόμος* bei *Kastorion* (b. *Ath.* 455A; Pan als Beschützer der Bienen und Bienenstöcke [*μελισσοσόος* u. s. w.]: *Brunck, Anal.* 1, 249, 6 = *Anth. Pl.* 4, 189 [*Nikias*]; 2, 81, 6 = *Anth. Pal.* 9, 226). Eine dem Pan durchaus ähnliche Personifikation des ältesten Hirten- und Jägerlebens ist übrigens der in Thessalien, Euböa (*Opp. C.* 4, 265 ff.), Keos und Arkadien heimische Aristaios, der ebenso wie Pan als göttliches Ideal eines Hirten, Jägers und Imkers auftritt und aufserdem auch als Erfinder (*Opp. C.* 4, 268 ff.) der Olivenkultur und der Wollindustrie verehrt wurde. Eine deutliche Beziehung zu letzterer besitzt auch Pan nach dem *Schol.* und *Eustath.* z. *Il.* Ψ 762 (vgl. *Serv.* z. *Verg. Geo.* 1, 16 f.; *Schol. Bern. ad Georg.* 3, 391 p. 946/7 *Hagen*), wo er als *εὑρετὴς ὑφασμάτων* gefafst wird, offenbar deshalb, weil das Erzeugen und Verarbeiten der Wolle in ältester Zeit Sache der Hirten oder ihrer Frauen war (*Magerstedt* a. a. O. 2, 91; 181 f.).

2) Pan als Krieger und Urheber des panischen Schreckens. Überall läfst sich ferner beobachten, dafs die Hirten und Jäger, deren göttliches Ideal und Prototyp Pan ist, eine hervorragende Neigung und Fähigkeit zum Soldatenberufe besitzen, was namentlich *Xenophon* in klassischer Weise von den Jägern entwickelt, indem er (*Cyneg.* 1, 18) bemerkt: *ἐκ τούτων . . . γίγνονται τὰ εἰς τὸν πόλεμον ἀγαθοί*; ib. 12, 1: *τὰ δὲ πρὸς τὸν πόλεμον μάλιστα παιδεύει [τὰ κυνηγέσια]. πρῶτον μὲν τὰ ὅπλα ὅταν ἔχοντες πορεύωνται ὁδοὺς χαλεπάς, οὐκ ἀπεροῦσιν· ἀνέξονται γὰρ τοὺς πόνους διὰ τὸ εἰθίσθαι μετὰ τούτων αἱρεῖν τὰ θηρία, ἔπειτα εὐνάζεσθαί τε σκληρῶς δυνατοὶ ἔσονται καὶ φύλακες εἶναι ἀγαθοὶ τοῦ ἐπιταττομένου* u. s. w.; ib. 8: *ἐκ τῶν τοιούτων οὖν στρατιῶταί τε ἀγαθοὶ καὶ στρατηγοὶ γίγνονται.* (Vgl. auch *Cyrup.* 8, 1, 34 ff.; *Plat. leg.* 823 f.; *Dio Chrys. or.* 7 p. 238 *R.*). Soeben haben wir gesehen, dafs die Begriffe Jäger und Hirte im klassischen Altertum so ziemlich zusammenfallen, daher das, was *Xenophon* vom Jäger sagt, ebenso gut auf den Hirten sich beziehen kann. Ausdrücklich aber bemerkt *Aristoteles* (*Polit.* 6, 2, 7) von den Hirten: *καὶ τὰ πρὸς τὰς πολεμικὰς πράξεις μάλισθ' οὗτοι γεγυμνασμένοι τὰς ἕξεις καὶ χρήσιμοι τὰ σώματα καὶ δυνάμενοι θυραυλεῖν* (vgl. *Plut. Crass.* 9). In der That haben von jeher alle Hirten- und Jägerstämme im Rufe der Tapferkeit und kriegerischen Tüchtigkeit gestanden — man denke an die Buren in Südafrika —, in Hellas gilt das besonders von den eifrigsten Pansverehrern, den Arkadern, die sich gerade so wie die ebenfalls dem Hirtenleben und der Jagd huldigenden Schweizer als stets kriegslustige und kriegstüchtige Söldner einen grofsen Namen gemacht haben (vgl. *W. Vischer, Erinnerungen und Eindrücke aus Griechenland* 340 f.; *Herod.* 8, 26; *Ephor.* b. *Strab.* 221: *τοὺς δὲ Πελασγοὺς . . τὸ ἀνέκαθεν Ἀρκάδας ὄντας ἑλέσθαι στρατιωτικὸν βίον, εἰς δὲ τὴν αὐτὴν ἀγωγὴν προτρέποντας πολλοὺς ἅπασι τοῦ ὀνόματος μεταδοῦναι καὶ πολλὴν ἐπιφάνειαν κτήσασθαι*; *Apostol.* 3, 73 u. s. w.). In diesen Zusammenhang gehört u. a. die Thatsache, dafs verhältnismäfsig so viele militärische Ausdrücke dem Hirtenleben entlehnt sind, z. B. *ποιμένες λαῶν* = Heerführer, *κέρας*, cornu, miles gregarius, cohors (= eigentl. Hürde), *σταθμός* (= Nachtquartier, eigentl. = stabulum), *στρατός* eigentl. = Herde (*Windisch, Indogerm. Forsch.* 3 [1893] S. 80 f. u. s. w.). Ferner denke man an die vielen schönen Gleichnisse der *Ilias*, welche gewisse kriegerische Aktionen mit den entsprechenden Thätigkeiten des Hirten oder Jägers vergleichen (z. B. *B* 459 ff.; 474 ff.; 480 ff.; *Γ* 10 ff.; *P* 725 ff.; *M* 41 ff. u. s. w.; *Plat., Politic.* 267 E; 268 A B; *Aesch., Pers.* 75, 241; *Diels* im *Hermes* 1896 S. 355). Bei dieser nahen Verwandtschaft der drei Begriffe Hirt, Jäger und Krieger ist es also leicht begreiflich, dafs der Gott

der Hirten und Jäger auch zu einem Gotte des Krieges, d. h. der herdenartig unter ihren Führern, den *ποιμένες λαῶν*, von Ort zu Ort ziehenden Kriegsscharen werden mufste, namentlich seitdem die arkadischen Jäger-Hirten massenhaft in fremde Kriegsdienste zu treten angefangen hatten. So erscheint Pan mehrfach auf Münzen, insbesondere auf solchen von Heraia in Arkadien, ganz wie ein kriegerischer Hirte oder Jäger mit einem Speer ausgerüstet (s. oben Sp. 1386), ja ein kleiner vierseitiger Altar aus Ephesos zeigt ihn sogar mit Helm, Panzer und Schild ausgestattet (*Arch. Ztg.* 31, 112); ferner finden wir einen *Πὰν στρατιώτης* auf Lesbos (*Longos P.* 4, 39; vgl. 2, 25), womit sich der Pan nemorum bellique potens b. *Val. Flaccus* (3, 48) vergleichen läfst; nach einem Epigramm des *Leonidas v. Tarent* (*Brunck, Anal.* 1, 228, 31) bringt der Jäger Therimachos dem Pan Weihgeschenke dar, *ἵνα χεῖρα κατιθύνοι τοξότιν ἐν πολέμῳ*; endlich war Pan nach *Polyaen* (*Strat.* 1, 2; vgl. *Luc. Bacch.* 1 ff.; *Anon. de incredib.* 11 p. 323 *Westermann*; *Diod.* 1, 18; *Euseb. pr. ev.* 2, 1, 6 und die Bildwerke b. *Müller-Wieseler* 2, 444 f.; *Helbig, Führer* 797; *Arch. Ztg.* 3, 84 f.) der *στρατηγὸς Διονύσου* und als solcher Erfinder der *τάξις*, der *φάλαγξ*, der Scheidung des Heeres in ein *δεξιὸν* und *λαιὸν κέρας*, des Schlachtrufs, der wie ein lauter, plötzlich ertönender und das Echo in den Bergen weckender Hirten- oder Jägerruf erschallt (vgl. *Od.* κ 82 und die *Scholien* z. d. St., *Eur. Or.* 284), sowie Erreger des für ganze Heere oftmals verderblich gewordenen panischen Schreckens (*πάνειον*, *πανικόν*), der ganz allgemein auf Pan zurückgeführt wird und zweifellos ursprünglich weiter nichts als eine im Hirtenleben häufige Erfahrung bedeutet.

Es ist nämlich eine anerkannte Thatsache, dafs selbst vollkommen zahme Herdentiere, namentlich Schafe und Ziegen (*Brehm, Tierleben*[2] S. 329 u. 339), sehr oft ganz plötzlich aus irgend einem höchst unbedeutenden Anlafs, z. B. einem ungewohnten Geräusch, in der Regel aber ohne irgend einen merkbaren Grund, vor allem in der Nacht, in heftigste Unruhe und Schrecken geraten und dann völlig besinnungslos, wie besessen oder wahnsinnig nach einem Punkte, selbst wenn derselbe höchst gefährlich für sie ist, z. B. ins Feuer oder auf einen Abgrund oder auf ein tiefes Wasser, zustürzen und so insgesamt oder teilweise schmählich zu Grunde gehen (*Cornut. nat. d.* 27; *Val. Fl.* 3, 56 f.; *Schol. Eur. Rhes.* 36; *Theocr.* 5, 14 und *Schol.*; *Theophyl. epist.* 77; *Ev. Marci* 5, 13; mehr bei *Roscher, Selene und Verw.* Anm. 655). Das ist der sogen. panische Schrecken, dessen wesentlichste Merkmale, wie schon die Alten hervorheben, das plötzliche unberechenbare Eintreten und die aller Vernunft spottende Kopflosigkeit bilden, die eine Menge von Individuen auf einmal ergreift, daher er öfters auch als *μανία* oder *οἶστρος* bezeichnet wird. Selbstverständlich schrieben die griechischen Hirten, um den in der That dämonischen Charakter dieser, wie gesagt, im Hirtenleben häufigen Erscheinung einigermafsen begreiflich zu machen und zu erklären, wie alle gleichartigen Thatsachen, dem verderblichen dämonischen Wirken eines Gottes, und zwar des Pan als Herden- und Hirtengottes, zu und hüteten sich gar sehr, den Zorn (*κότος*, *μῆνις*) des Pan zu erregen (*Theocr.* 1, 16; *Phot.* und *Hesych.* s. v. *Πανὸς σκοπός* (schr. *κότος*); *Orph. hy.* 11, 12 u. 23; *Hesych. πανίῳ δαίμονι*; *Long. P.* 2, 26; 3, 23; *Hippocr. epist.* 19; *Ps.-Eratosth. catast.* 27 u. s. w.), damit er ihre Herden mit dem verderblichen Wahnsinn verschone. Auch auf Grund dieser Thatsache ist Pan zu einem kriegerischen Gott geworden, weil er nicht selten auch ganzen Menschenmassen, namentlich Kriegsheeren, den panischen Schrecken sendet, der ja oft in der antiken Kriegsgeschichte, z. B. bei Marathon und Delphi (*Herod.* 6, 105; *Theocr. Syr.* 9 u. *Schol.*; *Paus.* 10, 23, 7 ff.; *Kaibel, epigr.* 781, 10. *Long. Past.* 2, 26. *Suid.* s. v. *Πανικῷ δείματι*), eine entscheidende Rolle gespielt hat. Dafs in der That die Idee des panischen Schreckens lediglich den Erfahrungen und Beobachtungen des Hirtenlebens entsprungen ist, folgt übrigens auch aus der ausdrücklichen Bemerkung des Kriegschriftstellers *Aeneas* (*Poliorc.* 27), dafs der Ausdruck *πάνεια* ein *ὄνομα Πελοποννήσιον καὶ μάλιστα Ἀρκαδικόν* sei, denn die Peloponnes und Arkadien galten ja von jeher als der eigentliche Sitz und die Heimat des Pankultes, wie schon aus der Benennung *Πανία* = Pansland deutlich hervorgeht (*Steph. Byz.* s. v. *Ἀρκάς*, *Hesych.* s. v. *Πανία*). Im Hinblick auf den durch ihn verursachten Schrecken ist schliefslich der Kopf oder die Maske des Pan zu einem wirksamen *ἀποτρόπαιον* oder *φυλακτήριον* geworden (vgl. *Stephani, C. R.* 1866 S. 70 ff. und 76; *Conze, Jahrb. d. Arch. Inst.* 5 S. 137), und zwar erscheint er dann entweder als der zornige, furchtbare Gott, der durch seinen Groll (*κότος*, *μῆνις*) den panischen Schrecken erregt (vgl. *Liv.* 10, 28, wo *lymphaticus pavor* im Sinne von *πανικόν* steht), oder wie der italische Terror auf dem Grabstein des D. Publicius Fr. bei *Wood, Discov. at Ephesus* p. 114 als Typus von Furcht und Entsetzen mit zu Berge stehenden Haaren (vgl. die schönen Münzen von Pantikapaion und *Baumeister, Denkmäler* Fig. 1342 Mitte), wobei der mehrfach (z. B. von *Plut. de Is. et Os.* 14; *Nonn. D.* 32, 276 ff. und *Sidon. ca.* 7, 83: *Pan pavidus*) ausgesprochene Gedanke zu Grunde liegen mag, dafs Pan selbst zuerst vom panischen Schrecken befallen worden sei. —

3) Pans Beziehungen zu Quell- und Baumnymphen, sowie zu Echo. Eine Lebensfrage für den Hirten und seine Herden ist es, ob in der Nähe der Weidetriften gesundes Trinkwasser vorhanden ist, wie es namentlich die Quellen zu bieten pflegen. Im Winter wird das Vieh in der Regel nur einmal, im Sommer dagegen regelmäfsig zweimal getränkt, d. h. um die vierte Tagesstunde kurz vor Beginn der Mittagshitze, und ebenso nach derselben (*Verg. G.* 3, 327 ff.; *Colum. de r. r.* 7, 3 p. 295 ed. *Bipont.*). Da solche Quellen in der von den arkadischen Hirten im Sommer aufgesuchten Gebirgsregion, den heutzutage

ξηροβούνια = Trockenberge genannten ziemlich wasserlosen Schaf- und Ziegentriften (*Philippson, Peloponn.* S. 523 f., 535 f.), verhältnismäfsig selten sind, so bilden sie, namentlich während der heifsen Tagesstunden und am Abend*), einen heifsersehnten Ruhepunkt für die sonst rastlos wandernden Hirten und Herden, und zwar um so mehr, als in der Regel an solchen Quellen und nur hier jene gewaltigen schattenspendenden Bäume, vor allem Platanen und Pappeln, wachsen, die, den Oasen in der Wüste vergleichbar, dem Vieh und den Menschen gegen Mittag ein hochwillkommenes schattiges Schutzdach gegen die brennenden Sonnenstrahlen gewähren (*Philippson* S. 536 f.). Die antike Poesie ist reich an anmutigen Schilderungen solcher bäumebeschatteter Quellen, die den einsamen Hirten, Jäger und Wanderer zur Erquickung durch Trank und Kühle einladen — ich erinnere an die reizende Schilderung des Wohnsitzes der Kalypso in der *Odyssee* (5, 63 ff.), an das 5. Idyll des *Moschos*, an mehrere Epigramme der *Anthologie*, das 18. anakreontische Liedchen und an das horazische *O fons Bandusiae* u. s. w., — niemals aber ist die Sehnsucht des verschmachtenden Hirten nach dem Labsal der Quelle und der Dank für die Gewährung derselben einfacher und deutlicher ausgesprochen worden als in folgendem Epigramm der *Anyte* von Tegea (*Brunck* 1 S. 197, 3).

Φριξοκόμᾳ τόδε Πανὶ καὶ αὐλιάσιν θέτο Νύμφαις
δῶρον ὑπὸ σκοπιᾶς Θεύδοτος οἰονόμος,
οὕνεχ' ὑπ' ἀζαλέου θέρεος μέγα κεκμηῶτα
παῦσαν, ὀρέξασαι χερσὶ μελιχρὸν ὕδωρ.

An solchen reizenden kühlen Plätzen pflegt auch Pan, genau so wie ein wirklicher Hirte oder Jäger, wenn er einsam von der Jagd oder Weide am Mittag oder Abend heimgekehrt ist, mit den Quellnymphen zu musizieren und zu tanzen, wie es uns u. a. der schöne homerische Hymnus mit den Worten schildert:

v. 14: . . . *τότε δ' ἕσπερος ἔκλαγεν, οἶος*
ἄγρης ἐξανιών, δονάκων ὕπο μοῦσαν ἀθύρων
ἥδυμον· ...
v. 19: *σὺν δέ σφιν τότε Νύμφαι ὀρεστιάδες λιγύμολποι*
φοιτῶσαι πυκνὰ ποσσὶν ἐπὶ κρήνῃ μελανύδρῳ
μέλπονται· κορυφὴν δὲ περιστένει οὔρεος ἠχώ ...

Zu dieser Schilderung des mit den Nymphen musizierenden und tanzenden**) Gottes, die auch in mehreren hübschen Epigrammen der

*) 'Die abendliche Versammlung der Hirten an der Quelle und das Träumen der Herden bietet noch heute in Griechenland ein höchst anmutiges Bild, das ich z. B. in Delphi an der Kastalia jeden Abend beobachten konnte.' [Wernicke.]

**) Pan als Tänzer: *φιλόχορος* *Aesch. Pers.* 448; *χορευτής* *Pind. frg.* 67 *Boeckh*; *ὀρχηστής* *Skolion* bei *Bergk P. L.*[2] p. 1018, 5; *εὔσκαρθμος* *Agath. Anth. P.* 6, 32; *σκιρτητής* *Orph. hy.* 11, 4. Vgl. auch *Plat. leg.* 815 c; *Culex* 114 ff.

Anthologie (z. B. des *Alkaios v. Messene, Anth. Plan.* 4, 226; ib. 1, 12; 1, 13; *Brunck, Anal.* 1, 171, 14 [*Plato*]; *Plato leg.* 815[c]; *Culex* 114 ff.) ausgesprochen ist, liefert uns die schönste Illustration eine lange Reihe von Weihreliefs, die sich an solchen Quellen gefunden haben und den Pan und die Nymphen tanzend und musizierend darstellen. Es ist klar, dafs die Vorstellung musizierender und tanzender Nymphen aus den rhythmischen mit regelmäfsigen Tönen verbundenen Bewegungen, d. i. dem Tanze des quellenden und fliefsenden Wassers (vgl. *Grimms Wörterb.* unt. 'tanzen'), vielleicht auch aus dem 'Tanze' des aus dem Meere, aus Quellen, Flüssen und Seen bisweilen emporsteigenden Nebels*), in den sich die

*) Zum 'Tanze' des Nebels vgl. *Grimms Wörterb.* unt. 'Nebeltanz' (*Heine, Buch der Lieder* 1851 S. 141) und 'Elbentanz'; *Laistner, Nebelsagen* S. 144 f., 300 f.; *E. H. Meyer, German. Myth.* S. 122 ff., 130; *Hor. ca.* 1, 4, 5 f. Es sei mir verstattet, hier ganz kurz meine eigene schon im *Archiv f. Religionswiss.* 1 (1898) S. 71 angedeutete Ansicht über die Grundbedeutung von *νύμφη* auszuführen. Da *νύμφη* = Braut, Neuvermählte, heiratsfähiges Mädchen sich schwerlich von *νύμφη* = Nymphe trennen läfst und Beides höchst wahrscheinlich mit *νέφος* Wolke, skt. nábh-as Nebel, lat. neb-ula Nebel, nimb-us u. s. w. sowie mit lat. nubere = sich verhüllen, verschleiern zusammenhängt (*Fick, Wörterb.* 1[3], 648. *Curtius, Grdz.*[5] 294. *Vaniček, Etym. W.* 429), so haben wir als Grundbedeutung von *νύμφη* mit grofser Wahrscheinlichkeit den Begriff des (bräutlich) verhüllten Mädchens anzunehmen. Die Übertragung dieser Anschauung auf die in den Quellen (*Ναιάδες, Κρηναῖαι, Πηγαῖαι*), namentlich den in Griechenland so häufigen Thermen, Flüssen (*Ποταμηΐδες*), Seen (*Λιμνάδες*), Sümpfen (*ἕλειοι, ἑλειονόμοι*), Wiesen (*λειμωνιάδες*), Hainen (*ἀλσηΐδες*, vgl. *Laistner, Nebelsagen* S. 136. 139. 296), Berg- und Nebelhöhlen (*Laistner* S. 15 ff. 294) u. s. w. waltenden weiblich gedachten Numina [vgl. *Od.* κ 350: *γίγνονται δ' ἄρα ταί γ' ἔκ τε κρηνέων ἀπό τ' ἀλσέων ‖ ἔκ θ' ἱερῶν ποταμῶν*] erklärt sich einfach aus der meteorologischen Thatsache, dafs „Nebel sich vorzugsweise über Meeren, Seen, Flüssen und feuchten Gegenden, namentlich im Herbste erzeugen, wo der Boden noch verhältnismäfsig warm ist [*Porph. a. n.* 11]. Ihre Bildung beginnt mitunter schon in den späteren Abendstunden und verrät sich sehr reichlich gegen den Morgen hin, wenn die Luft infolge der nächtlichen Abkühlung eine geringere Temperatur als der Boden besitzt. Im Winter sieht man bei ruhiger Luft auch Nebel über Quellen entstehen [s. *Paus.* 8, 38, 4: die Nymphe der Quelle Hagno steigt infolge eines Regenzaubers in Nebelgestalt zum Himmel und kehrt als Regen zurück; vgl. dazu die schönen Parallelen bei *Laistner* a. a. O. S. 196 u. 203], deren Temperatur, namentlich wenn sie aus einer beträchtlichen Tiefe aufsteigen, höher als die der Luft ist" u. s. w. (*Cornelius, Meteorologie* S. 275). Hierher gehören auch die Meernymphen (*νύμφαι ἅλιαι, πελάγιαι*, nymphae marinae: *Soph. Phil.* 1470. *Catull.* 64, 16 f. *Ov. Met.* 13, 736. 14, 557. 566. *Orph. hy.* 51, 4; vgl. *Eurip. Ion* 1081) wie die Okeaniden und Nereiden, von deren einer, Thetis, *Homer* ausdrücklich sagt (*A* 359): *καρπαλίμως δ' ἀνέδυ πολιῆς ἁλὸς ἠύτ' ὀμίχλη* (vgl. dazu die schönen deutschen Parallelen bei *Laistner, Nebelsagen* S. 78. 258 u. ob. Bd. 3 Sp. 179, 55 ff.). Es ist demnach in hohem Grade wahrscheinlich, dafs man im Hinblick auf die Thatsache, dafs die Erscheinung des Nebels durch die Feuchtigkeit des Ortes bedingt ist (*Ps.-Aristot. de mundo* 4. *Plin. n. h.* 31, 45. *Sen. Q. n.* 5, 3, 2), die Geister der Quellen, Wiesen, Seen u. s. w. sich in schleierartige Gewänder hüllend (*Orph. hy.* 51, 6: *νύμφαι . . . δροσοείμονες*; 10: *λευχείμονες*) oder als in Nebelgestalt sich offenbarende 'Nebelfräulein' dachte, wie denn die Wolken nach *Aristoph.* ebenso wie die

Quellnymphe 'hüllte', hervorgegangen ist, während die Idee des tanzenden Pan unzweifelhaft aus der Beobachtung der Tänze *) erwachsen ist, welche Hirten und Hirtinnen, namentlich am Abend, in der Nähe der Quellen unter schattigen Bäumen aufzuführen pflegten (vgl. z. B. *Long. Past.* p. 280, 3; 281, 27; 325, 22 ff. ed. *Teubn.*; *Hesych.* s. v. βουκολιασμός, *Athen.* p. 618 f.; *Lucian de salt.* 79). Ich brauche kaum darauf aufmerksam zu machen, dafs die besonders in zahlreichen Bildwerken ausgesprochene Liebe Pans zu den Nymphen sich einfach aus der Vorliebe der Hirten für schattige kühle Quellen erklärt, die um so gröfser war, je seltener ihnen in der brennenden Felsenwüste des arkadischen Hochlandes ein solches Labsal zu teil wurde.

Aber nicht blofs die Nymphen der Quellen, sondern auch die der schattenspendenden Bäume stehen in naher Beziehung zu Pan, weil sie ebenso wie die kühlen Felsenhöhlen (*Roscher, Selene u. Verw.* S. 150 f.) für die Hirten und ihre Herden in der heifsen Sommerglut des Südens einen hochwillkommenen, ja oft unbedingt notwendigen Zufluchtsort bilden, mögen sie nun, wie z. B. die Platanen, Pappeln und der Keuschbaum, an Quellen und Wasserläufen oder, wie Pinien und Eichen, vereinzelt auch an trockenen Stellen mitten in der schattenlosen Wildnis wachsen. Von diesen Bäumen bemerkt ein ausgezeichneter Kenner des heutigen Arkadiens (*Philippson, Peloponn.* S. 536 f.): 'In den Gebieten der Makien, Phrygana und Matten, welche im allgemeinen baumlos sind, heben sich weithin sichtbar die Stellen hervor, welche von fliefsendem Wasser benetzt sind. Jeder dauernd oder während des gröfsten Teils des Jahres fliefsende Bachlauf ist begleitet von einer Zone von Bäumen und Sträuchern in der Art der Galleriewälder. Im Gegensatz zu der übrigen Landschaft versammeln sich hier eine ganze Anzahl sommergrüner Bäume und Sträucher, die mit ihrem frischen Grün dem Wanderer [Hirten und Jäger] schon von weitem erquickendes Wasser und kühlen Schatten verheifsen. Vor allem sind hier zu nennen die Platane [*Erykios* bei *Brunck, An.* 2, 298, 14; *Meleag.* ib. 1, 32, 111; 3, 204, 260; *Theocr.* 25, 20; *Calpurn. ecl.* 4, 2; 8, 72 u. s. w.] und die Pappel [*Theocr.* 7, 135; *Odyss.* 17, 208 ff. u. s. w.]; dazu gesellen sich der Keuschbaum (Vitex agnus cast. L.) und auch manche immergrüne Büsche. Die Stelle, wo eine Quelle entspringt, wird fast jedesmal durch eine mächtige Platane, den beliebtesten Schattenbaum der Orientalen, überwölbt' (vgl. *Plat. Phaed.* 230 B; *Anth. Plan.* 227). — 'Aufserdem findet man hier und da in der waldlosen Gegend in sehr weiten, oft meilenweiten, Abständen vereinzelte Bäume zerstreut, welche nicht an fliefsendes Wasser gebunden sind. Sie dienen in der Mittagszeit gewöhnlich den Herden als Sammelpunkt, da sie einen wenn auch geringfügigen Schatten geben. Diese einzelstehenden Bäume sind entweder immergrüne Eichen (Quercus ilex L.), *Theocr.* 1, 22; 106; 5, 102; 7, 74; 5, 61; 7, 88; 8, 46; *Mosch.* 3, 20 u. s. w.) Pinien (*Theocr.* 1, 1; 3, 38; 5, 48 u. s. w.) oder vor allen wilde Ölbäume (*Theocr.* 5, 31 u. s. w.) und wilde Birnbäume (Pyrus salicifolia M. B. var.)'. Wie heute, war es natürlich schon im urältesten Altertum, daher z. B. *Varro de r. r.* 2, 2 p. 167 *Bip.* bemerkt: '*circiter meridianos aestus, dum defervescant, [pastores] sub umbriferas rupes et arbores patulas subiciunt [greges], quoad, refrigerato aëre vespertino, rursus pascant ad solis occasum*' (vgl. auch *Varro r. r.* 2, 3 p. 174; *Theocr.* 1, 116 f.; 5, 32; *Colum.* 7, 3; *Pallad.* 12, 13; *Calpurn.* 5, 2). Im 3. Buche der *Georgica* v. 331 rät *Vergil* dem Hirten:

Aestibus at mediis umbrosam exquirere vallem,
Sicubi magna Iovis antiquo robore quercus
Ingentis tendat ramos, aut sicubi nigrum
Ilicibus crebris sacra nemus accubet umbra;
Tum tenuis dare rursus aquas et pascere rursus
Solis ad occasum ...

Natürlich werden alle in diesem Zusammenhange von *Philippson* genannten Bäume auch von den griechisch-römischen Bukolikern und Epigrammatikern als in naher Beziehung zum Hirtenleben stehend häufig erwähnt, aufserdem aber noch Arbutus (*Theocr.* 5, 129 und *Fritzsche* z. d. St.; 9, 11; *Hor. ca.* 1, 1, 19; *Verg. ecl.* 7, 46; *Geo.* 3, 82; 300; *Pallad.* 12, 13), ulmus (πτελέα: *Theocr.* 1. 21 und *Fritzsche* z. d. St.; *Verg. ecl.* 5, 3; *Theocr.* 7, 8; 136 ff.; 27, 12; *Nemes.* 1, 30; *Calpurn.* 8, 31; 3, 14; 2, 5), salices (ἰτέαι: *Calpurn.* 3, 14; *Verg. ecl.* 1, 55) und Cypressen (*Theocr.* 11, 45 f.; 27, 44 f.; 22, 41). Es ist demnach leicht begreiflich,

Wassernymphen (Okeaniden) Töchter des Okeanos sind (*Laistner* a. a. O. S. 15. 138 f. 256. 259. 296. 298. 311); vgl. nebula = Schleier oder durchsichtiges Gewand der nupta b. *Syrus* b. *Petron.* 55 v. 16; vgl. *Ov. Met.* 6, 21. *Verg. Geo.* 1. 397; νεφέλη = schleierartiges durchsichtiges Fangnetz für Vögel u. s. w. Die Bezeichnung der Braut dagegen als νύμφη hängt mit der uralten bei Griechen und Italikern gleicherweise nachweisbaren Sitte der Verschleierung der Braut bei Hochzeiten zusammen (vgl. *Dragendorff, Rhein. Mus.* 1896 S. 291 ff. *Hermann, Gr. Privatalt.*[2] § 31, 10. *Rofsbach, D. röm. Ehe* S. 279 ff. *Marquardt, Röm. Privatalt.* 1 S. 43 Anm. 8), von der auch der Ausdruck nubere im Sinne von heiraten abzuleiten ist. Dafs man in älterer Zeit die Nymphen in Brauttracht darstellte, ersieht man aus der bei *Imhoof-Blumer, Monn. gr.* pl. B nr. 24 u. 25 (vgl. Text S. 34 f.) abgebildeten sicilischen (?) Münze, auf welcher drei altertümliche Nymphen zwar ohne deutlichen Kopfschleier, aber mit dem für Bräute und die bräutliche Hera von Samos (vgl. *Overbeck, K. M. Hera* Münztaf. I. *Dragendorff* a. a. O. 297) charakteristischen Kopfputz (κάλαθος) und völlig verhülltem Oberkörper hinter einem ornamentierten Wassertroge stehend erscheinen, vor dem Pan sichtbar ist. Auf einer ähnlichen sicilischen Münze (*Catal. of the gr. coins in the Brit. Mus. Sicily* S. 84 nr. 5) trägt die mittlere der 3 Nymphen (vielleicht eine in stetigen Nebeldampf gehüllte Therme darstellend) eine 'Mauerkrone' (Kalathos? *Dragendorff* 288) und einen deutlichen Schleier. Über die Nymphen als Hochzeitsgöttinnen s. Art. Nymphen Kap V.

*) Hinsichtlich der verwandten noch heute in Hellas fortlebenden Vorstellungen vom Tanze der Neraiden, denen die 'Teufel' [= Pane] dazu aufspielen, vgl. *B. Schmidt, Volksleb. d. Neugr.* S. 110 f., wo auch der weitverbreitete Glaube erwähnt wird, dafs die Neraiden gern um musizierende Hirten sich sammeln und den fröhlichen Reigen beginnen, vgl. *Anton. Lib.* 22.

dafs fast alle diese Bäume dem Hirtengotte geheiligt waren, insbesondere die Eiche, die Platane, die Weide, die Ulme*) und vor allem die Pinie.**) So trägt Pan ganz gewöhnlich einen Pinienkranz (*Lucr.* 4, 584 f. *Krinag. Anth. P.* 6, 253 *Ov. Met.* 1, 699; 14, 638; *Sil. It.* 13, 331; *Geopon.* 11, 10; *Müller-Wieseler D.* 2, 239, 10 u. s. w.), wie die Hirten selbst (*Long.* 1, 24; 27; *Calpurn. ecl.* 2, 29); seine Bildsäulen oder Altäre wurden mit Vorliebe unter Pinien oder Eichen aufgestellt***); Jäger und Hirten hängen ihre Weihgeschenke dem Pan zu Ehren an einer Platane auf†); auch glaubte man, dafs Pan im Schatten von Ulmen wie ein müder Hirte auszuruhen pflege (*Calpurn.* 10, 3: *Pan venatu fessus recubare sub ulmo | Coeperat*) u. s. w. Aus der Vorliebe der Hirten und des Pan für die Pinie, deren Früchte bekanntlich eine beliebte Leckerei bildeten, ist die sinnige Fabel von der Liebe des Pan zur **Pitys** entstanden, der wir so häufig bei späteren Schriftstellern begegnen (s. Pitys).

Ebenfalls eine Nymphe und Geliebte des Pan ist die Oreade **Echo**, die Personifikation des in den arkadischen (daher *Ἀρκαδικὰ θεός Adesp.* b. *Brunck* 3, 207, 224) Bergen, dem Aufenthalt der Satyrn, Nymphen, Faune und Pane (*Lucr.* 4, 575 ff.), so häufigen Wiederhalls, zuerst erwähnt von *Euripides* (*frg.* 118 *N.*[1]) und *Aristophanes* (*Thesm.* 1059; vgl. *Robert, Arch. Ztg.* 1878 S. 18). Wie aus mehreren Zeugnissen, namentlich den Epigrammen der griechischen Anthologie, hervorgeht, war es ein Hauptvergnügen der Hirten, in den Bergen das neckische Echo zu wecken (*Brunck, Anal.* 2, 95, 14 [*Archias*]; 2, 276, 2 [*Satyr. Thyill.*]; 3, 46, 37 [*Agath.*]; *Long. P.* p. 266, 24 *Teubn.*; *Plut. de def. or.* 8), und so ist auch Echo, die arkadische Göttin, zur Geliebten des Hirtengottes geworden.

4) **Pans Mittagsruhe.** Eine bedeutsame Rolle im sommerlichen Tagewerke des Hirten und Jägers spielt, wie wir bereits gesehen haben, die **Mittagsruhe** an kühlen und

*) *Thall. Miles.* b. *Brunck, Anal.* 2, 1643: *αἱ πτελέαι τῷ Πανὶ καὶ αἱ τανυμήκεες αὗται ἰτέαι ἥ θ' ἱερὰ καμψιλαφὴς πλάτανος ...*; *Martial.* 9, 61, 11 *platanus*; *Paus.* 8, 54, 4: *διαβάντι δὲ τὸν Γαράτην* [in Arkadien] *Πανός ἐστιν ἱερὸν καὶ πρὸς αὐτῷ δρῦς ἱερὰ καὶ αὕτη τοῦ Πανός*; *Nicand. frg.* b. *Ath.* 2, 22 f.: *φηγοὶ Πανὸς ἄγαλμα.* Vgl. *Calpurn.* 1, 20 ff.; 34. Hinsichtlich der mannigfachen Verwendung der Weiden in der Landwirtschaft s. *Magerstedt* 1, 151 f. Dasselbe gilt vom Lygos: *Niclas.* z. *Geopon.* 2, 4, 1. Vgl. auch *Calpurn.* 2, 44 und *Wernsdorf* z. d. St. 5, 98; 5, 110; 8, 6.

) *Brunck, Anal.* 3, 203, 259 (*Adespot.*): *Ἔρχευ καὶ κατ' ἐμὰν ἵζευ πίτυν, ἃ τὸ μελιχρὸν | πρὸς μαλακοὺς ἠχεῖ κεκλιμένα Ζεφύρους. | ἤνιδε καὶ κρούνισμα μελισταγές κ. τ. λ.*; 3, 203, 260 (*Εἰς ἄγαλμα Πανός, ἀδέσποτ.*): *ἠχί σε καὶ Ζεφύροιο τινασσομένη πίτυς αὔραις | θέλξει ... εὖ τόδε σοι Πανὶ λέγοντι πιθοῦ*; *Propert.* 1, 18, 20: Fagus et Arcadio **pinus amica deo.

***) *Long. Past.* p. 275, 1 ed. *Teubn.*: *τὸν Πᾶνα τὸν ὑπὸ τῇ πίτυι ἱδρυμένον*; ib. 275, 17. *Plat. Anthol. Plan.* 1, 13 (vgl. ib. nr. 12). Der von Faunus (Pan) beim Sturze aufgehaltene Baum, der den Horaz beinahe erschlagen hätte, war wahrscheinlich eine **Pinie**, unter welcher eine **Bildsäule des Gottes** stand, deren rechter Arm den Sturz des Baumes aufhielt (*Hor. ca.* 2, 17, 27 ff.). *Paus.* 8, 54, 4.

†) *Leon. Tar.* bei *Brunck, Anal.* 1, 229, 34: *Frykios* ib. 2, 295, 1; *Diod. Zon.* ib. 2, 80, 1; *Sabin. Gramm.* ib. 2, 304, 2.

schattigen Orten. Sie ist für Menschen und Vieh (*Magerstedt* a. a. O. 2 S. 149) gleich notwendig, weil die übergrofse Sonnenglut der Mittagszeit, welche im Süden bereits im März empfindlich wird (*Mommsen, Griech. Jahreszeiten* 1 S. 34 ff.), bei den ihr längere Zeit rücksichtslos ausgesetzten Menschen und Tieren höchst gefährliche pathologische Zustände, insbesondere bedenkliche Gehirnaffektionen, Sonnenstich (*ἔγκαυσις, σειρίασις*), Hitzschlag und unerträglichen Kopfschmerz hervorruft (*Hippocr.* ed. *K.* 1, 665; 2, 512; *Galen.* ed. *K.* 12, 502; 14, 314; 321; *Plut. de san. praec.* 10; *A. Mommsen* a. a. O.; *Schmidt, D. Volksleb. d. Neugr.* 1 S. 96).*) Hierzu kommt noch der Umstand, dafs gerade in der Mittagsglut das Vieh durch die oft massenhaft umherschwärmenden Bremsen (oestrus, asilus), welche durch ihre gefährlichen Stiche sogar Rinder rasend machen können, in hohem Grade gefährdet wird (*Verg. Geo.* 3, 154; mehr b. *Magerstedt* 2 S. 54 f.). Aus diesen Gründen galten die sommerlichen Mittagsstunden für eine gefährliche und unheimliche Tageszeit (s. ob. Bd. 2 unter Meridianus daemon), ebenso wie die Mitternachtsstunde; der Hirt scheute sich zu dieser Zeit unter freiem Himmel zu verweilen und suchte den Mittag teils schlafend, teils musizierend (*Theocr.* 6, 3 f.; *Brunck, Anal.* 1, 32, 111; 3, 203, 259; 204, 260; *Anth. Pl.* 227; *Alciphr. ep.* 3, 12; *Long. P.* 1, 25) an möglichst kühlen und schattigen Orten zu verbringen. Im Mythus des Pan spiegeln sich diese Verhältnisse insofern wieder, als man glaubte, dafs, wie die Hirten und Jäger, so auch Pan am Mittag zu schlafen und auszuruhen pflege. Das bezeugt vor allem *Theocrit. id.* 1 v. 15 ff. mit den Worten:

οὐ θέμις, ὦ ποιμήν, τὸ μεσαμβρινόν, οὐ θέμις ἄμμιν
συρίσδεν. τὸν Πᾶνα δεδοίκαμες· ἦ γὰρ ἀπ' ἄγρας
τανίκα κεκμηκὼς ἀμπαύεται· ἔστι γε πικρός,
καί οἱ ἀεὶ δριμεῖα χολὰ ποτὶ ῥινὶ κάθηται.

Auch im 5. Epigramm des *Theokrit* ist von Pans Mittagsschlafe die Rede, ebenso bei *Ovid fast.* 4, 762, in der 3. Ekloge des *Nemesian* (= *Calpurn.* 10) v. 2 und bei *Philostratus im.* p. 416 *Kayser*, wo eine deutliche Anspielung auf *Theocr.* 1, 15 ff. vorliegt, u. s. w.

5) **Pan Erfinder der Onanie.** Während

*) Der Mittagsschlaf der Hirten wird hervorgehoben an folgenden Stellen: *Theocr. id.* 7, 21 f.; *Long.* 1, 25; *Myrinos* b. *Brunck, Anal.* 2, 107, 8; *Meleager ib.* 1, 33, 111 v. 7 f.; *Culex* 106 f. und 155 ff.; *Paus.* 9, 30, 10. Vom Mittagsschlaf der Jäger handeln: *Philostr. Heroic.* 45 (Protesilaos ... *πρὸς θήρᾳ συῶν τε καὶ ἐλάφων γενόμενος ἀφικνεῖται κατὰ μεσημβρίαν καὶ καθεύδει ἐνταυθοῖ*). *Nonn. D.* 48, 258—62 (von der Jägerin Aure, Tochter des Lelantos). Den Mittagsschlaf der Herden bezeugen: *Plat. Phaedr.* 259 A: *ὥσπερ προβάτια μεσημβριάζοντα περὶ τὴν κρήνην εὕδειν.* *Verg. ecl.* 2, 8; *Calpurn. ecl.* 3, 14 ff. Viel zahlreicher sind natürlich die Stellen, an denen nur im allgemeinen der Mittagsruhe der Hirten und Herden an schattigen und kühlen Orten gedacht wird: *Theocr.* 16, 94; *Nic. Th.* 469 ff. und *Schol.* zu v. 473; *Long.* 1, 25; *Verg. Ecl.* 7, 47; *Geo.* 3, 331 ff.; *Colum.* 7, 3; *Pallad.* 12, 13; *Calpurn. ecl.* 3, 14; 5, 1 f.; 5, 56 ff.; 10, 2 = *Nemesian. ecl.* 3, 2.

solcher trägen Mittagsruhe regen sich aber bei jungen kräftigen Naturen, wie es einsame Hirten und Jäger zu sein pflegen, erfahrungsmäfsig leicht wollüstige Gefühle (vgl. *Catull.* 32, 3; 61, 114; *Ov. am.* 1, 5, 1 u. 26), und es entsteht der Drang, dieselben auf natürliche oder unnatürliche Art zu befriedigen. So wird die geschlechtliche Verirrung der Onanie ausdrücklich für eine Gewohnheit der Hirten während ihrer trägen und einsamen Mittagsruhe erklärt und ihre Erfindung auf das Prototyp der Hirten, den Hirtengott Pan, zurückgeführt. Dies bezeugt auf das Unzweideutigste der Kyniker *Diogenes* bei *Dio Chrysostomos or.* 6 p. 203 f. *R.*, wo es heifst: *ἔλεγε δὲ [ὁ Διογένης] παίζων τὴν συνουσίαν ταύτην εὕρημα εἶναι τοῦ Πανός**), *ὅτε τῆς Ἠχοῦς ἐρασθεὶς οὐκ ἐδύνατο λαβεῖν, ἀλλ' ἐπλανᾶτο ἐν τοῖς ὄρεσι νύκτα καὶ ἡμέραν. τότε οὖν τὸν Ἑρμῆν διδάξαι αὐτόν, οἰκτείραντα τῆς ἀπορίας, ἅτε υἱὸν αὐτοῦ. καὶ τόν, ἐπεὶ ἔμαθε, παύσασθαι τῆς πολλῆς ταλαιπωρίας, ἀπ' ἐκείνου δὲ τοὺς ποιμένας χρῆσθαι μαθόντας.* Dafs es sich in diesem Falle vorzugsweise um die Mittagsruhe handelt, ersieht man deutlich aus einer Notiz des *Suidas* zu dem auch von verschiedenen Parömiographen (*Leutsch z. Diogen.* 6, 18; *Phot.* s. v. *Λυδός*; vgl. *Theocr.* 1, 86 u. *Schol.: οἱ αἰπόλοι λαγνοί*) überlieferten Sprichwort *Λυδὸς ἐν μεσημβρίᾳ παίζει*, zu dessen Verständnis bemerkt wird: *ἐπὶ τῶν ἀκολάστων ὡς ταύταις ταῖς ὥραις ἀκολασταινόντων. οἱ γὰρ Λυδοὶ κωμῳδοῦνται ταῖς χερσὶν αὐτῶν πληροῦντες τὰ ἀφροδίσια. ἡ δὲ παροιμία αὕτη ὁμοία τῇ 'Αἰπόλος ἐν καύματι', ἐπειδὴ ἐν ταῖς τοιαύταις ὥραις οἱ αἰπόλοι ἀκολασταίνουσιν.*

6) Pan als Dämon meridianus, Ephialtes und Traumgott (vgl. *Roscher, Ephialtes* S. 66 ff.). Doch mit dem Gesagten ist die Bedeutung, welche die Mittagszeit für den Hirten und seinen Gott hatte, noch nicht ganz erschöpft: es kommt noch hinzu der eigentümliche Glaube, dafs, wie die anderen Götter und Dämonen, so auch der Hirtengott Pan gerade in der Mittagszeit umgehe und sich den Sterblichen bald zu ihrem Heil, bald zu ihrem Unheil offenbare. Diese merkwürdige Vorstellung ist ganz natürlich aus den sozusagen unheimlichen oder dämonischen Eindrücken erwachsen, welche die heifsen, von glutvollen Sonnenstrahlen durchleuchteten Landschaften des Südens zur Mittagszeit auf jeden phantasievollen Bewohner ausüben. Mit Recht bemerkt *B. Schmidt* (*Das Volksleben der Neugriechen* 1 S. 96 Anm. 3), dafs eine von der hochstehenden Sommersonne durchglühte südliche Landschaft einen ähnlichen Eindruck auf das menschliche Gemüt hervorbringe wie eine Mondscheinnacht, und zwar vor allem infolge der feierlichen zur Andacht stimmenden Stille (vgl. *Kallim. λουτρ. Πάλλ.* 72 u. 74; *Theocr.* 7, 21 f.), welche zur Mittags- wie zur Mitternachtsstunde zu herrschen pflegt. Denn, wie schon die Alten beobachtet haben, sind Mittag und Mitternacht im Gegensatze zu den übrigen Tagesstunden in der Regel durch Windstille ausgezeichnet (*Aristot. Met.* 2, 8, 6; *Probl.* 15, 5 a. E.; 25, 4; *Aesch. Ag.* 565; *Cornelius, Meteorologie* § 137). Hierzu kommt noch die schon vorhin erwähnte Thatsache, dafs gerade in der Mittagszeit die Sonne jene schädlichen oft lebensgefährlichen Wirkungen ausübt, welche der antike Mensch den erzürnten Göttern und bösartigen Dämonen zuschrieb, und dafs die in Hellas so häufigen und gefährlichen Erdbeben nach einer schon von *Aristoteles* (*Met.* 2, 8, 6; *Plin. n. h.* 2, 195; *Luc. Philops.* 22) gemachten Beobachtung ebenfalls in der Regel um die Mittagszeit stattfinden. Endlich ist noch in Betracht zu ziehen, dafs die meisten Menschen, namentlich aber die wie die Hirten und Jäger in der freien Natur lebenden, wie wir bereits gesehen haben, die Mittagsstunden schlafend hinzubringen pflegten. Der Schlaf aber bringt naturgemäfs Träume und Alpdruck hervor, und im Traume und Alpdruck erschienen dem antiken Menschen die Götter und Dämonen oft leibhaftig, um sich ihm zu seinem Heile oder Verderben zu offenbaren. Denn den Traum hielt der antike Mensch, wie auch der Skandinave des Mittelalters (*Roscher, Das von der Kynanthropie handelnde Fragm. des Marcellus von Side* S. 59), häufig nicht für etwas Subjektives, sondern für etwas im höchsten Grade Objektives, mit den Erscheinungen des wirklichen Lebens durchaus auf gleicher Stufe der Realität Stehendes; ich erinnere z. B. an den Traum des *Achilleus* (*Il. Ψ* 65), worin diesem der abgeschiedene Patroklos sozusagen als leibhaftiges *εἴδωλον* erscheint, an den Traum der Nausikaa (*Od. ζ* 13 ff.), durch den Athene sich persönlich offenbart, endlich an die zahlreichen Beispiele von 'realen', durch das persönliche Auftreten und Eingreifen des Asklepios im Traume vollzogenen Heilungen, welche uns die kürzlich in Epidauros gefundenen Inschriften überliefert haben (*Baunack, Studien u. s. w.* 1, 1, Leipzig 1886; *Larfeld* in *Bursians Jahresberichten* 52 [1887] S. 457 ff.). Ja, bisweilen schwindet die Grenze zwischen der Realität des Traumes und des wachen Zustandes vollständig, wie z. B. *Od. τ* 546, wo der im Traume der Penelope erschienene Adler, in dessen Gestalt Odysseus sich birgt, ihr zuruft: *οὐκ ὄναρ, ἀλλ' ὕπαρ ἐσθλόν, ὅ τοι τετελεσμένον ἔσται κ. τ. λ.*, oder in jener merkwürdigen Heilungsgeschichte der Sostrata im zweiten Kataloge von Epidauros (*Ἐφ. ἀρχ.* 1885 Z. 26—35), wo berichtet wird, dafs diese Patientin, nachdem sie unverrichteter Sache, ohne ein deutliches Traumgesicht im Tempel erhalten zu haben, den Rückweg angetreten hatte, von Asklepios auf dem Heimwege nicht etwa im Traume, sondern im wachen Zustande geheilt worden sei. Auf dieser Grenze zwischen Traum und Wirklichkeit schienen den Alten besonders die sogenannten *φαντάσματα* (visa) zu stehen, von denen *Macrobius* (z. *Somn. Scip.* 1, 3, 7) ausdrücklich bemerkt: *φάντασμα*

*) Der Gott Min (Chem) von Panopolis (Chemmis) scheint auch deshalb mit Pan identifiziert zu sein, weil er gleichsam als Onanist, d. h. mit der einen Hand nach dem Phallos greifend, dargestellt wurde (s. Art. Min. *Brugsch. Rel. u. Myth. d. Äg.* 123; *Wiedemann, Herod. 2. Buch* 367 f.).

vero hoc est visum cum inter vigiliam et adultam quietem in quadam, ut aiunt, prima somni nebula adhuc se vigilare aestimans, qui dormire vix coepit, aspicere videtur irruentes in se vel passim vagantes formas a natura seu magnitudine seu specie discrepantes variasque tempestates rerum vel laetas vel turbulentas. [Eine derartige lebhafte Traumvision liegt wohl der schönen horazischen Ode auf Bakchos (*ca.* 2, 19) zu Grunde.] *In hoc genere est ἐπιάλτης, quem publica persuasio quiescentes opinatur invadere et pondere suo pressos ac sentientes gravare.* In der That übertrifft die Leibhaftigkeit der Alperscheinungen die der gewöhnlichen Traumbilder so sehr, dafs der erwachte Schläfer fest davon überzeugt ist, nicht blofs geträumt zu haben, ja, dafs er ihr sogar den Vorrang vor der lebendigsten Intuition der wachen Phantasie oder den realen Erlebnissen der objektiven Wirklichkeit zugesteht (*Laistner, Rätsel der Sphinx* 1 S. X und 46 f.).

Bekanntlich hat sich aus solchen Traum- und Alperscheinungen während des Mittagsschlafes, der übrigens oft den Anfang ernsterer Krankheiten, namentlich des Gehirns, bildet, (*Roscher*, *Kynanthropie* Anm. 54), die Vorstellung vom Dämon meridianus oder vom Mittagsgespenst entwickelt, die wir bei den verschiedensten Völkern antreffen. Nun ist es aber in hohem Grade beachtenswert, dafs, wenigstens in der späteren Zeit, der Alptraum (ἐφιάλτης) gewöhnlich auf Pan zurückgeführt, oder mit anderen Worten der den Alpdruck verursachende Meridianus Dämon (s. d.) mit Pan identifiziert wurde (*Didym.* b. *Schol. Arist. vesp.* 1038; *Artemid. on.* 2, 27 und 34 [wo zu lesen ist: Πὰν ὁ καὶ Ἐφιάλτης]; *August. C. D.* 15, 23; *Serv.* z. *Verg. Aen.* 6, 776; *Isid. etym.* 8 cap. ult.; *Phot. lex.* s. v. Πανὸς κότος. Mehr b. *Roscher, Selene u. Verw.* Anm. 656. Dasselbe gilt vom **Faunus**: *Serv.* u. *Isid.* a. a. O.; *Plin. n. h.* 25, 29; vgl. *Ov. fast.* 4, 761 f.; **Silvanus**: *August.* a. a. O. und **Satyros**: *Philostr. v. Ap. Ty.* 6, 27; vgl. *Auson. Mos.* 178 f. *Roscher, Ephialtes* Kap. IV S. 82 ff.). Den Hauptgrund für diese Identifizierung haben wir wohl in der Thatsache zu erblicken, dafs man dem Pan die Erregung des panischen Schreckens zuschrieb, wie denn ja auch die Erscheinung des Alps in dem davon Betroffenen den gröfsten Schrecken hervorruft. Wie es scheint, führte man auch den panischen Schrecken der Tiere, die ja nach antiker Anschauung ebenso wie die Menschen Träume und Visionen (ὀνείρους καὶ σημεῖα) haben (*Pythagor.* b. *Suid.* s. ὀνειρόπληκτον; *Lucr.* 4, 983 ff.; vgl. *Wuttke, Deutscher Aberglaube* § 403 und 405, *Od.* π 162 und die Sage vom Taraxippos in Olympia), auf solche plötzliche, schreckhafte Erscheinungen des Pan zurück. Freilich wirkt der Alp nach antiker Anschauung keineswegs blofs beängstigend und bedrückend auf den Menschen, sondern oft auch heilend, segnend fördernd und erlösend wie auch der Heilgott Asklepios, vgl. *Artemidor on.* 2, 37, wo es vom Pan-Ephialtes heifst: ὁ δὲ Ἐφιάλτης ὁ αὐτὸς εἶναι τῷ Πανὶ νενόμισται, διάφορα δὲ σημαίνει. θλίβων μὲν γὰρ καὶ βαρῶν καὶ οὐδὲν ἀποκρινόμενος θλίψεις καὶ στενοχωρίας σημαίνει, ὅτι δ' ἂν ἀποκρίνηται [vgl. *Roskoff, Gesch. d. Teufels* 2, 173, 187 f., 189 f.], τοῦτό ἐστιν ἀληθές. ἐὰν δέ τι καὶ διδῷ καὶ συνουσιάζῃ*), μεγάλας ὠφελείας προαγορεύει, μάλιστα δὲ ὅταν μὴ βαρῇ. ὅτι δ' ἂν προσιὼν πράξῃ, τοὺς νοσοῦντας ἀνίστησιν· οὐ γὰρ ἀποθανουμένῳ πρόσεισί ποτε ἀνθρώπῳ. Von diesem grofsen Nutzen (ὠφέλεια), den Pan-Ephialtes durch Gewährung von Schätzen (*Petron.* 38, *Politis* Μελέτη ἐπὶ τοῦ βίου τῶν νεωτέρ. Ἑλλ. 2, 437, 2 ff.; *Laistner, Rätsel d. Sphinx* 1 S. 155 ff.) oder Heilung von Krankheiten stiftet, hat er offenbar den Beinamen Ὠφέλης (*Hesych.*) oder Ἐπωφέλης (*Hesych.* s. v. und unter Ἐπιάλης) erhalten. Als Heilgott tritt er auf in einem Epigramm bei *Kaibel, epigr. gr.* 802, in dem ein Hirt oder Jäger durch eine Erscheinung des Pan-Ephialtes während seiner Mittagsruhe von schwerer Krankheit geheilt zu sein bekennt (vgl. *Drexler, Philol.* N. F. 7 S. 731 u. *Wünsch, W. F. cl. Phil.* 1901 Sp. 230). Es lautet:

> Σ]οὶ τόδε συρικτά, ὑ[μνη]πόλε, μείλιχε δαῖμο[ν
> ἁγνὲ λοετροχόων κοίρανε Ναϊάδων
> δῶρον Ὑγεῖνος ἔτε[υξε]ν, ὃν ἀργαλέης ἀπὸ νούσου
> αὐτὸς, ἄνα[ξ], ὑγιῆ θήκαο προσπελ[ά]σ[ας.
> πᾶσι γὰρ [ἐν κτήν-? σκυλάκ-?]εσσιν ἐμοῖς ἀνα[φ]ανδὸν ἐπέστης
> οὐκ ὄναρ (vgl. *Od.* τ 546), ἀλλὰ μέσους ἤματος ἀμφὶ δρόμους.

Ich brauche kaum darauf aufmerksam zu machen, wie trefflich durch dieses Epigramm die Worte des *Artemidor* über das Wesen des Ephialtes erläutert und beglaubigt werden.

Gerade ebenso wie hier erscheint Pan auch sonst um die Mittagsstunde, aber im **Schlafe**; vgl. *Long. past.* 2, 26: ἀμφὶ μέσην ἡμέραν ἐς ὕπνον οὐκ ἀθεεὶ τοῦ στρατηγοῦ καταπεσόντος αὐτὸς ὁ Πὰν ὤφθη τοιάδε λέγων. Ebenda 2, 25 u. 26 werden allerlei schreckhafte Visionen bei Nacht und bei Tage Πανὸς φαντάσματα καὶ ἀκούσματα μηνίοντός τι ταῖς ναύταις gedeutet. Vgl. auch *Suid.* s. v. Ἱππίας und *Herod.* 6, 117.

Auf solche Weise ist schliefslich Pan als Urheber des panischen Schreckens und der Epilepsie (vgl. *Roscher, Ephialtes* 70 ff. 77 f. 121 ff.), sowie als Ephialtes zu einem **Traumgott** schlechthin geworden, wie man aus einigen Glossen des *Photios* und *Hesychios* erkennt (s. v. Πανὸς σκοπός d. i. Π. κότος, vgl. *Roscher, Selene und Verw.* Anm. 656), in denen Pan als τῶν φαντασιῶν αἴτιος oder als [ποιῶν] νυκτερινὰς φαντασίας bezeichnet wird (vgl. *Long. past.* 2, 26 p. 277 *Teubn.* und den durch Träume weissagenden Πὰν λυτήριος zu Troizen: *Paus.* 2, 32, 6). Mehr bei *Roscher* a. a. O. 67 ff.

*) Diese Vorstellung vom Alpdämon ist sehr gewöhnlich; vgl. die Terrakottagruppe strengen Stils in Berlin, welche *Furtwängler* (*Jahrb. d. Arch. Inst.* 1892, Beiblatt S. 109 nr. 33) auf Pan-Ephialtes bezieht; *Serv.* z. *Verg. A.* 6, 776; *Festus Pauli* p 110 s. v. init (vgl. Inuus, Incubo); *August. Civ. Dei* 15, 23; *Philostr. v. Ap. Ty.* 6, 27 Vgl. *Roskoff* a. a. O 1 S. 320 ff.; 2, 232, 2[illegible]8, 216 ff.; *Crusius* im *Philol.* 50, 97 ff. *Roscher, Ephialtes passim* u. s. w.

7) Pan als Frühaufsteher. Bekanntlich haben die Hirten im heifsen Sommer die Gewohnheit, bereits während der Frühdämmerung ([*Eur.*] *Rhes.* 551 ff.; *Verg. Geo.* 3, 324 ff; *Calpurn. ecl.* 5, 52; *Geopon.* 18, 2, 7), womöglich noch vor oder bei dem Erscheinen der Morgenröte oder spätestens bei Sonnenaufgang (*Odyss.* ι 308 ff.; 437; ο 396; *Eur. Bakch.* 677 f.; *Ap. Rh.* 2, 164 f.; *Varro r. r.* 2, 4 p. 174 *Bip.*; 2, 2 p. 167; *Verg. Geo.* 3, 154 ff. u. s. w.), ihre Herden bergauf auf die Weide zu treiben, weil, wie *Varro* (*de r. r.* 2, 2 p. 167 ed. *Bip.*) sagt: '*tunc herba roscida meridianam, quae est aridior, iucunditate praestat*' (*Verg. Geo.* 3, 326; = *ecl.* 8, 14; *Ap. Rh.* 2, 164; *Pallad.* 12, 13; *Anyte* b. *Brunck, Anal.* 1, 198, 8; *Lucr.* 2, 361 u. s. w.). Da demnach das Austreiben der Herden für die früheste Morgenstunde charakteristisch ist, so sehen wir z. B. auf Vasen, welche den Moment des Sonnenaufgangs und des Monduntergangs allegorisch darstellen, Pan [als **ἀποσκοπῶν**] **auf hohem Bergesrücken erscheinen** (*Eur. Bakch.* 677 ff.; *Culex* 41 ff.; *Blacasvase* ob. Bd. 1 Sp. 2010 u. 2 S. 3143; Petersburger Vase nr. 1798), oder er schreitet dem Viergespann der Eos rüstig voran (Neapeler Vase nr. 3424; vgl. 2362, 2383), oder er führt geradezu statt des Phosphoros (vgl. *Verg. Geo.* 3, 324) mit einer Kreuzfackel in der Hand das eine Pferd des emporfahrenden Heliosgespanns am Zügel (*Gerhard, Ges. ak. Abh. Atlas* Taf. 7 nr. 3; mehr b. *Roscher, Selene u. Verw.* Anm. 663). Genau dasselbe gilt übrigens auch von den Jägern, denen ebenfalls daran gelegen ist, womöglich schon bei Sonnenaufgang ihr Tagewerk zu beginnen, wie schon aus *Od.* τ 428 ff. (vgl. auch das schöne deutsche Volkslied bei *Biese, Zeitschr. f. deutsch. Unterr.* 1891 S. 184) deutlich erhellt.

8) Pan als *ἀποσκοπεύων*. Eine Hauptpflicht des Hirten ist es, zu verhindern, dafs einzelne Tiere der Herde sich verlaufen und dadurch verloren gehen. Zu diesem Zwecke mufs er seine ganze Herde stets im Auge behalten und öfters überzählen, was auf der Weide, d. h. im freien Gelände, nur dann möglich ist, wenn er einen möglichst hoch gelegenen Aussichtspunkt (*σκοπιά*, specula) wählt, von dem aus er die sämtlichen, oft weit verstreuten Tiere übersehen und durchzählen kann. Daher heifst es z. B. bei *Longos* (*Pastor.* 2, 30 p. 278 *Teubn.*) vom Hirten Daphnis, dafs er *ἀπὸ σκοπιῆς τινος μετεώρου ἐθεάσατο τὰς ἀγέλας*, und auf einem Endymionbilde aus Pompeji (*Bull.* 1873, 239, *Sogliano* nr. 456; vgl. *Furtwängler, Satyr von Pergamon* S. 18 Anm. 2) ist ein Hirt dargestellt, wie er mit über die Augen gehaltener Hand aufmerksam in die Ferne schaut, um seine Herde vollständig zu überblicken. Man nannte diesen Gestus *ἀποσκοπεῖν* oder *ἀποσκοπεύειν* oder, substantivisch ausgedrückt, *σκώπευμα* und *σκοπός*, was auch als *σχῆμα ὀρχηστικόν* oder *Σατυρικόν* erklärt wird, offenbar deshalb, weil man Hirten und Satyrn (*Plin. n. h.* 35, 138) bei gewissen orchestischen Aufführungen in dieser Stellung darzustellen pflegte. Nun erfahren wir aber von antiken Schriftstellern, dafs man auch den Hirtengott *κατ᾽ ἐξοχήν*, nämlich Pan, häufig als *ἀποσκοπῶν* abbildete, eine Nachricht, die durch eine Anzahl antiker Bildwerke, namentlich durch Münzen vom Ende des 5. Jahrh. an, auf das Erfreulichste bestätigt wird (Berliner Vase nr. 2889; Neapeler Vase nr. 934; Votivrelief v. Theben *Arch. Jahrb.* 1890 (V) S. 236; Statuette *Arch. Anz.* 1892 (VII) S. 111; *Imhoof-Blumer, Monn. gr.* S. 94). Solche Darstellungen Pans bilden die trefflichste Illustration zu den Worten des *Silius Italicus* (13, 341 f.), mit denen er den Pan als *ἀποσκοπῶν* schildert:

> *obtendensque manum solem infervescere fronti arcet et umbrato perlustrat pascua visu,*

oder zu dem 11. Verse des schönen *homerischen Hymnus auf Pan*, wo freilich das *ἀποσκοπεῖν* nur indirekt ausgesprochen ist;

> *ἀκροτάτην κορυφὴν μηλοσκόπος [μηλόσκοπον] εἰσαναβαίνων.*

Wie der Hirte, so mufs aber auch der Jäger, der ein Wild aufspüren will, einen hochgelegenen Standort (*σκοπιά*) zu gewinnen suchen, um das zu erjagende Wild zu erspähen, zumal da es allgemeine Jägerregel ist, womöglich das Wild zu erblicken, ehe dieses den Jäger zu erschauen vermag (*Theocr. id.* 25, 214 f.; *σκοπιάζεσθαι Xen. Cyrup.* 1, 6, 39). Daher ist Pan als Jäger *ὀξέα δερκόμενος* (*Hy. Hom. in Pan.* 14), *πάνσκοπος* (*Anthol. Plan.* 233), *σκοπιήτης* (*Anthol. Gr.* 6, 16; 34; 109), *ὑλησκόπος* (ib. 6, 107), *εὔσκοπος* (*Orph. hy.* 11, 9; vgl. *κατασκέψασθαι* und *σκοπιωρεῖσθαι* vom Jäger b. *Xen. Cyneg.* 9, 2; *Suid.* s. v. *σκοπιωροῦντα*; *Poll. on.* 5, 17; *θηροσκόπος* [*Artemis*] bei *Bakchyl.* 10, 107 *Bl.* u. s. w.), ebenso wie auch die Jagdgöttin Artemis *θηροσκόπος* und *εὔσκοπος* heifst. Überhaupt scheint die Bezeichnung hochgelegener Standorte als *σκοπιαί* vornehmlich aus den Erfahrungen und Bedürfnissen des Hirten- und Jägerlebens hervorgegangen zu sein.

9) Pan als musikalischer Gott. Die Beziehung Pans zur Musik ferner, insbesondere zur Syrinxmusik, ergiebt sich aus der grofsen Bedeutung, welche die Pfeife und Flöte von jeher für das Hirtenleben, insbesondere in Arkadien, gehabt hat. Schon in der *Ilias* (*Σ* 525) heifst es, dafs die Hirten flötenspielend den Herden zu folgen pflegen: *δύω δ᾽ ἅμ᾽ ἕποντο νομῆες τερπόμενοι σύριγξι* (vgl. *Theocr.* 4, 28; 8, 34; 7, 28; 8, 18; 20, 28 u. s. w.). Wie noch heutzutage die Hirten des Orients mit ihrem Flötenspiel ganze Herden locken und sogar zu rhythmischen Tanzbewegungen bringen (*Winer, Bibl. Realwört.*³ 2 S. 395 Anm. 2; 1 S. 496), so war es auch im klassischen Altertum, ja es wird wiederholt berichtet, dafs Ziegen, Schafe, Rinder und sogar Schweine, den verschiedenen musikalischen Signalen entsprechend, wie Menschen ganz verschiedene Bewegungen und Evolutionen auszuführen abgerichtet waren. Besonders galt das Schaf für ein musikalisches Tier (*Aristot. de an. hist.* 9, 3, 2; *Long.* 2, 29; *Brehm, Tierleben*² 3 S. 369). Aus dieser allgemeinen Neigung und Begabung

der Hirtenstämme für die Musik, die noch heute z. B. bei den Sennen der deutschen Alpen deutlich bemerkbar ist (*Brehm* 3 S. 483), läfst es sich leicht erklären, dafs die von jeher auf Kleinviehzucht angewiesenen Bewohner Arkadiens als ausgezeichnete Musiker im ganzen Altertum hochberühmt waren, wie denn nach dem Arkader *Polybios* (4, 20) seit uralten Zeiten bei ihnen das Gesetz bestand, dafs Knaben und Jünglinge bis zum 30. Jahre eifrig Musik treiben und alljährlich am Feste des Dionysos im Kunstgesang wetteifern sollten (vgl. *Verg. ecl.* 7, 4 ff.; 10, 31 f.). Als Symbol des musikalischen Sinnes der Arkader erscheint auf dem Revers ihrer Münzen seit 370 v. Chr. regelmäfsig die Syrinx, während den Obvers ein Panshaupt schmückt. Demgemäfs bildet die Syrinx ein stehendes Attribut des Pan, und es entstand ein besonderer Mythus, der dieses Attribut ätiologisch erklären sollte. Wenn Pan neben der Syrinx aber auch den *πλαγίαυλος* (*Bion.* 5, 7; *Long. P.* p. 319, 15 u. 243, 24 ed. *Teubn.*), *μόναυλος* (*Theocr.* 6, 44; *Müller-Wies., D. a. K.* 2, 542), *κόχλος* (*Ps.-Erat. Katast.* 27) oder die Leier (*Müller-Wies.* 2, 538; vgl. *Synes. epist.* p. 733 *Herch.*; *Hymn. Hom. in Ven.* 80) führt und als Erfinder dieser Instrumente angesehen wurde, so erklärt sich das ganz natürlich aus dem Umstande, dafs die Syrinx keineswegs das einzige Musikinstrument der Hirten bildete, sondern dafs neben ihr auch noch die anderen genannten Instrumente üblich waren.

10) Pan und Selene. Wie aus dem schönen Gleichnis *Il. Θ* 555 ff. hervorgeht, lieben die Hirten klare schöne Vollmondnächte, weil während derselben der stärkste Taufall stattfindet, der ihren Herden das beste und zuträglichste Futter verspricht (vgl. *Varro r. r.* 2, 2; *Plut. Q. conv.* 4, 2, 2; *Verg. Geo.* 3, 324 ff.; *Colum.* 7, 3; *Pallad.* 12, 13; *Geopon.* 18, 2, 7; mehr b. *Roscher, Selene u. Verw.* 49 ff., 54; *Nachtr. dazu* S. 24 f.). Ebenso wie dem Hirten sind aber auch dem Jäger helle Vollmondnächte hochwillkommen, weil solche ihm die reichlichste Jagdbeute verheifsen (vgl. *Oppian. Cyneg.* 1, 112; 2, 28; *Steph. Byz.* s. v. *Κυλλήνη*; *Dio. Chrys.* p. 245 f. *R.*; *Liban.* 4 p. 1064 *R.*; *Petron.* 100). Auf dieser Thatsache beruht, wie ich bereits in *Selene und Verw.* S. 148 f. u. S. 162 ff. (vgl. auch S. 3 ff.) ausgeführt habe, der Mythus von der Liebe Pans zur Selene, welcher uns von mehreren Schriftstellern und Bildwerken bezeugt ist; vgl. *Nikander* bei *Macrob. Sat.* 5, 22, 9 f.; *Verg. Geo.* 3, 392 und *Serv., Philargyr.* u. *Probus* z. d. St.; hinsichtlich der Bildwerke s. jetzt *Wernicke* unten Sp. 1465 f., von dem ich nur insofern abweiche, als ich auch jetzt noch im Hinblick auf die Münzen von Patrai (Pan und Artemis-Selene *Gerhard, Ges. ak. Abh.* Taf. 8, 5 u. s. w.) und die nach *Porphyr. de antro ny.* 20 *ἐν Ἀρκαδίᾳ* der Selene und dem Pan *Λύκαιος* geheiligte [gemeinschaftliche] Grotte [des Lykaions] an eine echte, aus dem Wesen des Pan und der Selene abgeleitete altarkadische Lokalsage glaube, oder, genauer gesagt, eine solche für wahrscheinlicher halte als die Annahme einer erst in später alexandrinischer Zeit entstandenen erotischen Legende (vgl. auch *Roscher, Selene* S. 5 Anm. 14).

11) Pan als Höhlenbewohner. Wie die früheren und jetzigen Hirten des an natürlichen Grotten und Höhlen so reichen Griechenlands gern in Felsenhöhlen hausen und mit ihren Herden in diesen oft vor der gefährlichen Mittagsglut oder vor plötzlich ausbrechendem Unwetter oder bei Nacht Zuflucht suchen (*Il. Δ* 275 ff.; *Od. ξ* 532; *Theocr.* 3, 6 und 13; 8, 72; 11, 44; 9, 15; *Epigr.* 3, 5; *Verg. ecl.* 1, 76 ff.; 5, 6; *Babr. f.* 45, 1 ff.; *Paus.* 8, 42, 1 ff.; mehr bei *Roscher, Selene* Anm. 634), so wird auch Pan in Grotten wohnend oder ruhend gedacht (*Lukillios* b. *Brunck, Anal.* 2, 317, 1: *φιλοσπῆλυγξ*; *Orph. hy.* 11, 5: *ἀντροδίαιτος*; 11, 12: *ἀντροχαρής*; *Theocr. epigr.* 5, 5; *Adesp.* b. *Brunck* 3, 204, 261 u. 263; *Cornut.* 20 p. 151 ed. *Os.*; *Achill. Tat.* 8, 6 ed. *Teubn.* p. 195; *Luc. dial. deor.* 4, 1; *Calpurn. ecl.* 1, 8; 10, 14; vgl. auch *Maxim. Tyr. diss.* 8, 1: *τις ποιμένων τὸν Πᾶνα τιμᾷ ἐλάτην αὐτῷ ὑψηλὴν ἐξελόμενος ἢ ἄντρον βαθύ*). Die berühmtesten dieser Pansgrotten sind die Korykische Höhle am Parnafs, die noch heute den Hirten der Umgegend als Zufluchtsort dient (s. oben Sp. 1365), die Korykische Grotte in Kilikien (s. ob. Sp. 1370), das *Πάνειον* bei Caesareia Paneias (s. oben Sp. 1371), die Höhle des Pan Lykaios und der Selene auf dem arkadischen Lykaion (s. oben Sp. 1350) und vor allem die kleine Grotte an der Nordseite der Akropolis von Athen (oben Sp. 1360). Vgl. ferner oben Sp. 1362 unter Hymettos, Anaphlystos, Marathon und Parnes, sowie Sp. 1364 unter Kithairon und Sp. 1372 unter Kreta, endlich die zahlreichen 'Nymphenreliefs' (s. unten Sp. 1421 ff.), welche den Gott in der Regel in oder oberhalb seiner Grotte mit gekreuzten Bocksbeinen sitzend und den Nymphen zum Tanze aufspielend darstellen.

12) Name. Die älteste und bei weitem gebräuchlichste Benennung des Gottes ist *Πάν*, daneben kommt aber, wenigstens in späterer Zeit, mit Beziehung auf seine Ziegengestalt auch *Αἰγίπαν* (*Apoll. Bibl.* 1, 6, 3, 9; *Euhem.* b. *Hyg. p. astr.* 1, 13; *Ps.-Eratosth. cat.* 27; *Schol. German. Arat.* p. 407, 9; 409, 13 *Eyss.*; *Hyg. p. astr.* 2, 28; *Plut. parall.* 22; vgl. auch *Plin. h. n.* 5, 7; 5, 44 u. 46; *Hygin. fab.* 155 und dazu *Roscher* in *Jahrb. f. cl. Philol.* 1895 S. 335 Anm. 7) und in dem astronomischen Mythus vom Steinbock *Αἰγόκερως* (*Ps-Eratosth. cat.* 27; vgl. *Philodem. Anth. Pl.* 234) = lat. Capricornus (*Jahrb. f. cl. Phil.* a. a. O. S. 335), vereinzelt auch mit Bezug auf seine Abstammung von Zeus (vgl. *Kaibel, epigr. gr.* 827) Diopan oder (*Euseb. pr. ev.* 3, 11, 27; *Bekkeri Anecd.* 1198; *Arcadius* 8, 9; vgl. *Philolog.* 53 S. 366 f. Anm. 22) im Hinblick auf seine Abstammung von Hermes Hermopan vor. Hinsichtlich der rätselhaften Bezeichnung *Τιτανόπαν* (*Steph. Byz.* s. v. *Ἀκαρνανία*, *Arcad.* ed. *Barker* p. 8, 9; *Bekker, Anecd.* 1198; *Suid.* s. v. *Μυρτίλος*) verweise ich auf *Philologus* 53 S. 377 Anm. 62. Bei den römischen Schriftstellern heifst der Gott entweder Pan oder Faunus (s. d.), bisweilen auch Silvanus (*Prob. z. Verg. Geo.*

1, 20; *Ps.-Plut. parall.* 22; *Aurel. Vict. orig. gent. Rom.* 4; *Isidor. orig.* 8, 11; *Glossar. Labb.* s. v. *Πάν*; vgl. *Aug. c. d.* 15, 23 und die unten Sp. 1425 erwähnten Reliefs aus Dalmatien: *Arch.-epigr. Mitt. a. Österr.* 9, 35 ff.; *Arch. Ztg.* 1867, 5, 6, 14 u. s. w.; vgl. ob. Sp. 1378 f.). Was die Bedeutung von *Πάν* betrifft, so leitete man im Altertum den Namen in der Regel von *πᾶς* ab, freilich in sehr verschiedenem Sinne. Im *Hymn. Hom. in Pan.* v. 47 heifst es: *Πᾶνα δέ μιν καλέεσκον* [*ἀθάνατοι*], *ὅτι φρένα πᾶσιν ἔτερψεν*; *Platon Kratyl.* 408[b] fafst *Πὰν* als *λόγος πᾶν μηνύων*. Besonderer Popularität erfreut sich die wahrscheinlich erst aus dem Namen *Πάν* und der arkadischen Legende von seiner Mutter Penelope herausgesponnene Sage, dafs er der Sohn der Penelope und aller ihrer Freier (*πάντες οἱ μνηστῆρες*) gewesen sei, der wir zuerst bei *Duris* (b. *Tzetz. z. Lykophr.* 772) und *Lykophron* (a. a. O.) begegnen (*Schol. Theocr.* 1, 3 und 7, 109; *Schol. Opp. Hal.* 3, 15; *Et. M.* 554, 44; *Serv. z. Verg. A.* 2, 44; *Geo.* 1, 16. *Eustath. z. Od.* p. 1435, 51; *Westermann, Mythogr.* 381, 6 ff.). Die Stoiker und Orphiker endlich, welche im Anschlufs an die pantheistische Auffassung des ägyptischen Pan (= Mendes, Chnum, Chem) den altarkadischen Hirtengott zum Allgott erhoben (*Roscher* in der *Festschrift f. Joh. Overbeck* S. 56 ff.), deuteten ihn als Weltenschöpfer Zeus und *τὸ πᾶν* (*Orph. fr.* 36 u. 48 *Abel; hy.* 11, 1 ff.; 34, 24 ff.; *Apollod. fr.* 44[b]; *Cornut.* 27; mehr b. *Roscher* a. a. O. S. 58 ff.).

Endlich wollten einige spätere Grammatiker (*Phot. lex.* 378, 1; *Etym. M.* 650, 24) *Πάν* von *φαίνειν* ableiten, indem sie ihn mit Bezug auf seine Eigenschaft als Ephialtes, Traumgott und Urheber des panischen Schreckens als *φαντασιῶν αἴτιος* fafsten.

Von den Neueren erkennen *Welcker* (*Götterl.* 1, 454 ff.), *Gerhard* (*Gr. Myth.* § 497), *Wieseler* (*Gött. Gel. Anz.* 1891 611 f.), *Lauer* (*Syst. d. gr. Myth.* 235 f.), *Immerwahr* (*Kulte u. Mythen Arkadiens* 1, 204), *Michaelis* (*Annali* 1863 S. 301) in Pan einen ursprünglichen Licht- oder Sonnengott, indem sie sich teils auf eine falsche Etymologie *Πάν* = *Φάν* von *φαίνειν* (vgl. *Welcker* a. a. O. 454), teils auf das ewige Feuer im Pankult zu Lykosura, auf die *λαμπάς* im Kulte von Athen, auf seinen Beinamen *Λύκειος* (besser *Λύκαιος*), auf seine Liebschaft mit Selene und Ähnliches berufen. Dieser Deutung gegenüber ist geltend zu machen, dafs einerseits solche vereinzelte Momente, die zum Teil auch ganz andere Deutungen zulassen, bei der sonstigen totalen Verschiedenheit des Pan- und Helioskultes, durchaus nicht imstande sind, den Pan als Sonnengott zu erweisen, und dafs anderseits eine geradezu überwältigende Fülle von Thatsachen (s. oben S. 1382 ff.) dafür spricht, dafs Pan nie etwas anderes gewesen ist, als was er in historischer Zeit sich darstellt, nämlich ein uralter arkadischer Hirtendämon, d. h. das Prototyp eines arkadischen Ziegen- und Schafhirten, gewissermafsen die Verkörperung des gesamten arkadischen Hirtenlebens mit allen seinen Erfahrungen, Eigentümlichkeiten, Freuden und Sorgen, wie schon aus dem Umstande erhellt, dafs alle ursprünglichen Funktionen des Gottes ganz einfach aus dem beschränkten Vorstellungskreise der antiken Ziegen- und Schafhirten sich erklären lassen. In vollkommenem Einklang mit dieser einzig zulässigen Deutung steht nun auch die bei weitem wahrscheinlichste und bisher noch niemals widerlegte Etymologie des Namens *Πάν*, insofern dieser Name nach Analogie von *Ἀλκμάν* (arkadisch) = *Ἀλκμάων* (*-αίων*), *Ἑρμάν* (arkadisch = *Ἑρμάων*), *Λυκάν* (= *Λυκάων*), *Ποσοιδάν* (arkadisch = *Ποσειδάων*) u. s. w. (*Meister, D. griech. Dial.* 2 S. 93) ursprünglich nichts weiter als eine kontrahierte Form für *Πά-ων* ist, die sich ungezwungen auf die Wurzel pa (vgl. pa-sci weiden, pa-s-tor Hirt, skr. go-pa-s Kuhhirt, pa-bu-lum, Pa-les Hirtengottheit u. s. w.) zurückführen läfst (*Curtius, Grundz. d. griech. Etym.*[5] S. 270; *Fick, Vgl. Wörterb.*[3] 1 S. 132; 2 S. 139 f.; *Vanicek, Etym. Wörterb.*[2] S. 446 u. s. w.). Der Name *Πάν* bedeutet demnach einfach den Hirten, d. h. den Hütenden oder Weidenden (vgl. *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1, 738, 8; *Mannhardt, Ant. Wald- und Feldkulte* S. 135 f.). [Roscher.]

Kunstdarstellungen.

Litteratur. *Gerhard, Archäol. Zeit.* 1848, S. 319. *F. Wieseler, Die Nymphe Echo*, Göttingen 1854. *Ad. Michaelis, Il dio Pane colle Ore e con Ninfe su rilievi votivi greci* (*Ann. d. Inst.* 1863 p. 292 ff., besonders 311 ff. 318 ff.). *Helbig, Die Wandgemälde der vom Vesuv verschütteten Städte Campaniens* 1868 (besonders Nr. 402 ff. 443 ff.). *Stephani, Compte Rendu pour l'ann.* 1869 p. 20. 64 ff. *W. Gebhard, Beitrag zur Geschichte des Pancultus*, Progr. Gymn. Martino-Catharineum z. Braunschweig 1872. *O. Jahn, Griech. Bilderchroniken* 1873, S. 41 Anm. 272. *Stephani, Compte Rendu pour l'ann.* 1874 p. 66 ff. *A. Conze, Heroen- und Göttergestalten der griech. Kunst* 1875 S. 40. *F. Wieseler, Commentatio de Pane et Paniscis atque Satyris cornutis in operibus artium Graecarum Romanarumque repraesentatis* (*Index Gotting. aest.* 1875). *Derselbe, Zur Kunstmythologie Pans, Göttinger Nachrichten* 1875 S. 433—478. *Furtwängler, Ann. d. Inst.* 1877, p. 184—245. *Derselbe, Athen. Mittheil.* 1878 S. 155 ff. 198 ff. 293 f. *Derselbe, Der Satyr aus Pergamon, 40. Berliner Winckelmannsprogr.* 1880 (besonders S. 22 ff.). *Milchhöfer, Athen. Mittheil.* 1880 S. 206 ff. *Mylonas*, ebenda S. 352 ff. *E. Petersen, Archäol.-epigr. Mittheil. a. Österreich* 1881 S. 33 ff. *E. Pottier, Bull. d. Corr. hell.* 1881 p. 349 ff. *R. v. Schneider, Archäol.-epigr. Mittheil. a. Österreich* 1885 S. 35 ff. *Heydemann, Dionysos' Geburt und Kindheit, 10. Hall. Winckelmannsprogr.* 1885 (besonders S. 40 ff.). *Wissowa, Röm. Mittheil.* 1886 S. 161 ff. *C. L. Visconti, Bull. archeol. comunale di Roma* 1887 p. 57 ff. *O. Bie, Ringkampf zwischen Pan und Eros, Archäol. Jahrb.* 1889 S. 129 ff. *W. H. Roscher, Über Selene u. Verwandtes* 1890. *Derselbe, Pan als Allgott, Festschrift f. Overbeck* 1893, S. 56 ff. *Derselbe, Die Sagen v. d. Ge-*

burt des Pan, Philologus 1894 S. 362 ff. *Furtwängler, Meisterwerke d. griech. Plastik* 1894 S. 217 ff. 422 f. 479 ff. *Preller-Robert, Griech. Mythologie I* 1894 S. 745 ff. *W. H. Roscher, Nachträge zu 'Selene u. Verwandtes', Programm d. Gymnas. zu Wurzen* 1895. Sonstige Litteratur an passenden Stellen des Textes. Für numismatische Belehrung bin ich *H. Gaebler* zu Dank verpflichtet, der mich auch in eine von ihm verfaſste Zusammenstellung der Münzdarstellungen des Pan im Manuskript Einsicht nehmen lieſs.

Erstes Kapitel.

Die Gestalt des Pan bis zum Ende des 5. Jahrhunderts.

1) Satyrn, Silene, Pane und Faune, all' das lustige Völkchen, das sich nach den Anschauungen des späteren Altertums im Gefolge des Dionysos ausgelassen umhertummelt, — schon in hellenistischer Zeit verschwimmen sie in einander, und man macht zwischen ihnen keinen groſsen Unterschied, ja man ist sich wirklicher Unterschiede kaum mehr bewuſst. Und doch, — wie verschieden sind sie von einander, wenn man auf ihre Ursprünge zurückgeht! Ein anderes sind die peloponnesischen Böcke, ein anderes die mittelgriechischen Roſsdämonen, der groſse Gott der Arkader, der altlatinische Feld- und Waldgott. Und wie die römischen Dichter, so ging auch die Wissenschaft bis in neuere Zeit ziemlich achtlos an den Unterschieden vorüber und brauchte die verschiedenen Namen ziemlich wahllos und willkürlich. Auch die ersten nennenswerten Versuche, Klarheit in diesen Wirrwarr zu bringen, die Arbeiten von *Stephani* und *Wieseler*, haben die Sache im wesentlichen nur durch Sammeln von Material gefördert und sind über kritikloses Umhertasten nicht hinausgekommen. Erst *Furtwängler* gebührt das Verdienst, mit kritischem Blick und mit Hilfe einer ausgebreiteten Monumentenkenntnis Licht in das Dunkel gebracht zu haben, so daſs seine oben genannten Abhandlungen als die wertvollsten Vorarbeiten zur Kunstmythologie des Pan zu betrachten sind.

2) Die ältesten Nachrichten, die wir von Darstellungen des Pan besitzen, gehen nicht über den Anfang des 5. Jahrh. hinauf. Wie die von *Paus.* 1, 36, 2 erwähnten ξόανα des Pan auf der Insel Psyttaleia ausgesehen haben, wissen wir nicht. Schon aus dem homerischen *Hymnos auf Pan* (19) lernen wir zwar, daſs man sich den Gott bockbeinig und mit zwei Hörnern dachte (*αἰγιπόδην, δικέρωτα*), mit reichem Haar und Bart (*ἀγλαέθειρον, ἠυγένειον*), ein Luchsfell um die Schultern geschlagen; aber von einer Darstellung hören wir zuerst in Verbindung mit dem nach der Schlacht von Marathon zu Athen, in einer Grotte des Burgfelsens, nahe bei den sog. *Πέτραι Μακραί*, gestifteten Kult. *Herodot* 6, 105 (dem *Paus.* 1, 28, 4 folgt) erzählt als Veranlassung der Stiftung, daſs Pan auf dem Parthenion dem nach Sparta eilenden Staatsboten Pheidippides erschienen sei und wegen seiner Hilfe (bei Marathon? vgl. die Tropfsteinhöhle mit der Herde des Pan oberhalb der Ebene von Marathon, *Paus.* 1, 32, 7) einen Kult verlangt habe (vgl. *Preller-Robert* 1, 742; die Kultstatue, aus parischem Marmor, scheint ein Tropaion getragen zu haben, vgl. *Anth. Plan.* 4, 259). In der Nähe dieser Grotte (in welcher man vielleicht schon früher Pan hausend dachte) sind mehrere Weihgeschenke gefunden worden, die jedoch nicht über das 4. Jahrh. hinaufreichen, und daher erst in der folgenden Periode aufgeführt werden können. Doch wird der Typus, in dem Pan dort erscheint, auch für die ältere Zeit zutreffen; wenigstens war nach dem Epigramm des *Simonides* (*P. L. G.*[4] 3, 479, 133) der von Miltiades (nach Delphi? vielleicht identisch mit dem von Konstantinos nach Byzantion geschleppten, den *Sozomenos, Hist. Eccl.* 2, 5 allerdings ein Weihgeschenk des Lakedaimoniers Pausanias nennt) geweihte Pan doch wohl, attischer Vorstellung entsprechend, *τραγόπους*. Hierzu stimmt, daſs *Herodot* (2, 46) bei Besprechung der Darstellungen des ägyptischen Mendes (s. d.) dieselben mit denen des Pan vergleicht und dabei als seinen Lesern bekannt voraussetzt, daſs die Hellenen diesen als *αἰγοπρόσωπος καὶ τραγοσκελής* bildeten. Und so giebt auch *Aristophanes* in den 405 aufgeführten Fröschen noch einfach der attischen Volksvorstellung Ausdruck, wenn von den Fröschen als ihr Lehrmeister genannt wird (V. 230) *κεροβάτας Πάν, ὁ καλαμόφθογγα παίζων*. Gehörnt einherschreitend (dies heiſst *κεροβάτας**)), mit Bocksgesicht und Bocksbeinen, die Syrinx blasend, — das ist die erste für uns faſsbare Vorstellung. So wird Pan wohl auch in dem von Panainos und Mikon in der Stoa Poikile gemalten Wandbilde der Marathonschlacht dargestellt gewesen sein, vgl. *Robert, Die Marathonschlacht in der Poikile* (*18. Hall. Winckelmannsprogr.* 1895) S. 35 ff. Und auch in dem einige Jahrzehnte späteren Fries des Niketempels, in dem er ebenfalls nicht gefehlt haben kann, ist er in ähnlicher Erscheinung (bockbeinig, mit der Rechten auf ein umgekehrtes Pedum gestützt, Chlamys über l. Arm herabhängend) mit Wahrscheinlichkeit nach *K. Böttichers* Vorgang von *Sauer* (*Aus der Anomia* S. 101 mit Abb.) nachgewiesen worden (*Furtwänglers* Einwände, *Meisterw.* S. 219 Anm. 2, sind für mich nicht überzeugend).

3) Die bereits am Anfang des Jahrhunderts den Athenern bekannte Mischgestalt des Ziegenpan ist nicht auf attischem Boden gewachsen; die Kultlegende selbst verkündet deutlich, woher sie kam: aus Arkadien, wo der Kult des Pan überhaupt zu Hause war, und wo Pan einer der groſsen Götter des Landes war (vgl. *Roscher* ob. Sp. 1354 u. 1381). So dürfen wir annehmen, daſs dieselbe Vorstellung in Arkadien bereits früher, wahrscheinlich schon sehr lange, mindestens im 6. Jahrh. bestanden hat. Hier ist eine merkwürdige, 1816 in der Pelo-

*) Andere Deutungen von *κεροβάτης* s. b. *Schol. z. Arist. ran.* 230, sowie b. *Hesych.* u. *Suid.* s. v. Die richtige Bedeutung ist wohl „hornfüſsig" = *cornipes*; vgl. *Ovid. fast.* 2, 361: *cornipedi Fauno*. *Sil. It.* 13, 338 *cornipedem plantam* (von Pan). [Roscher.]

ponnes gefundene Bronzestatuette zu nennen (nach einer Zeichnung aus *Millins* Nachlafs abg. *Gaz. arch.* 3, 1877 S. 129; danach unsere Fig. 2), welche, dem Kaiser von Rufsland geschenkt, sich jetzt wohl in der Ermitage befindet. Sie stellt Pan in schreitender Stellung dar, unbekleidet, in der gesenkten Linken die Syrinx haltend, die Rechte vorstreckend; der Unterkörper ist hier völlig tierisch (zottige Bocksbeine mit gespaltenen Hufen, Bocksschwänzchen), ebenso der Kopf (ziegenartig in Strähnen fallendes Haar, Spitzohren, Bart); wenn die Gesichtszüge eher dem Schweine ähnlich scheinen, so mag dies entweder auf Ungenauigkeit der Zeichnung beruhen oder auf dem mifsglückten Versuch, das Bocksgesicht dem menschlichen anzuähneln. Eine auf Rhodos in einem Grabe des 5. Jahrhunderts gefundene Terrakottastatuette, welche 1885 in das Berliner Museum kam (*Arch. Jahrb.* 1, 1885 S. 155 Nr. 8003 mit Abb.), zeigt ebenfalls den stehenden Pan (er hält ein Horn in der Linken) mit gespaltenen Bockshufen und Tierkopf; dieser aber scheint hier wieder eher einem Ochsenkopfe ähnlich. Weniger tierisch, aber bärtig und gehörnt, erscheint der Kopf des Pan als Beizeichen auf einer archaischen Silbermünze von Thasos (Berl. Mus., *Beschr. d. ant. Münzen* 1 S. 288, 17).



2) Pan, Bronzestatuette (nach *Gaz. arch.* 3, 1877 S. 129)

4) In der zweiten Hälfte des 5. Jahrh. tritt ein merkwürdiger Wechsel in den Vorstellungen von Pan ein: die Vermenschlichung schreitet vorwärts, der Gott erscheint nicht selten jugendlich, und neben den einen Pan tritt eine Mehrheit von Panen. Um diesen Umschwung verständlich zu machen, mufs in kurzen Worten auf eine wichtige, nur scheinbar aufserhalb dieser Erörterungen liegende Frage eingegangen werden, die Frage nach der Entstehung der Tragödie! Die Tragödie, durch ihren Namen als 'Bocksgesang' bezeichnet, ist nach *Aristoteles* (*Poet.* p. 1449 a, 20) aus dem Satyrspiel hervorgegangen; das *δρᾶμα σατυρικόν* ist, wie wiederum der Name kund thut, ein von *Σάτυροι* aufgeführtes Spiel. Diese Satyrn sind, wie *Furtwängler* (*Satyr v. Perg.* S. 22 ff.) nachgewiesen hat, nicht, wie man früher meist annahm, die ausgelassenen pferdeschwänzigen Gesellen des Dionysos, die wir auf den attischen Vasen so oft ihr Wesen treiben sehen; dies sind vielmehr die ionischen Silene. Wer die Satyrn waren, darüber geben uns antike Zeugnisse Aufschlufs (*Aelian. Var. Hist.* 3, 40; *Serv. Verg. Eklog. prooem.*; *Schol. Theokr.* 3 *prooem.* und v. 2; *Hesych.* s. vv. *τίτυρος, τράγους*); sie sind gleichbedeutend mit den peloponnesischen *Τίτυροι*, den 'Böcken' (die entgegenstehenden Darlegungen von *Loeschcke, Athen. Mitth.* 19, 1895 S. 518 ff. mufs ich für ganz verfehlt halten, vgl. meine Darlegungen im *Hermes* 32, 1897, S. 290 ff.; wertvolles Material bringt auch *P. Hartwig, Röm. Mitth.* 12, 1897, S. 89 ff. bei); das würde trefflich zu der Bedeutung des Namens der Tragödie passen. Wer sind aber die peloponnesischen Böcke? Wir kennen sie aus *Herodot*, der 5, 67 von Bockschören in Sekyon berichtet; sie müssen dort schon im 7. Jahrh. bestanden haben, denn in der ersten Hälfte des 6. nahm sie der Tyrann Kleisthenes dem Adrastos, dem zu Ehren sie bisher gefeiert wurden, fort und gab sie dem Dionysos; dies ist keineswegs ein hinreichender Grund, um, wie dies immer geschieht (*Welcker, Kl. Schr.* 1 S. 24. *Stoll* oben Bd. I Sp. 81. *Bethe, Pauly-Wissowa's Realenc.* 1 Sp. 416; das Verhältnis wird geradezu umgekehrt von *F. A. Voigt*, oben Bd. I Sp. 1076), in Adrastos einen Doppelgänger des Dionysos zu sehen; vielmehr sind Adrastos und Adrasteia in Sekyon, die 'Unentrinnbaren', als ein Paar von Unterweltsgottheiten anzusehen. Die Bockschöre waren natürlich als Böcke verkleidete Menschen; sie stellten wohl nicht wirkliche Böcke vor, sondern bocksgestaltige Dämonen, die, wie sie im Herbst die *πάϑεα* ihres in die Erdtiefe hinabsteigenden Gottes feierten, so im Frühling seine Epiphanie begrüfsten, — eben die Satyrn. Aus ihren nach Athen übertragenen Chören und Tänzen entstand dort das Satyrdrama und aus diesem die Tragödie, die wenigstens in dem Namen das Zeichen ihres Ursprungs festhielt, als die Böcke längst verschwunden waren. Dafs dies keine Trugschlüsse sind, läfst sich aus den Monumenten beweisen. Eine Reihe attischer Vasen des 5. Jahrh. zeigt die Bockstänze: 1) rf. Guttus aus Nola, *Durand* 142. 2) desgl. *Pourtalès* 399 (beide mal tierisch auf allen Vieren hüpfende Satyrn mit Bocksköpfen). 3) spät-sf. weifsgrundige Oinochoe in München (*Jahn* 682), von *Jahn* unrichtig beschrieben: dargestellt ist ein Tanz eines bärtigen Silens mit Pan, der hier als Bock mit bärtigem Menschenkopf erscheint und auf allen Vieren hüpft. 4) rf. Skyphos aus der Certosa im Mus. Civico zu Bologna, abg. eine Figur daran *Röm. Mitth.* 1897 S. 93, vgl. *Brizio, Bull. d. Inst.* 1872, 112, 86. *Heydemann, Mitth. a. d. Antikens. Ober- u. Mittelital., 3. Hall. Progr.* 1879, S. 63 Nr. 150 (A: Satyr [Kopf, Schwanz, Beine vom Bock, Rücken behaart] tanzt mit einem auf den Hinterbeinen stehenden Ziegenbock. B: Satyr [mit Ausnahme von Armen und Händen ganz Bock] hüpft auf allen Vieren mit einem Ziegenbock um die Wette). 5) Bruchstück eines rf. Skyphos in Stuttgart, Samml. Hauser, abg. *Röm. Mitth.* 1897, S. 91 (tanzender Satyr [Kopf und Schwanz vom Bock, Menschenbeine]). 6) rf. Askos im Brit. Mus. E 735, Zeichnung im arch. Institut,

Mappe XIIa Nr. 44 (A: Satyr [bartlos, Hörner und Schwanz vom Bock, Menschenbeine] 'ein Tier mifsbrauchend'. B: Gelagerter Silen). 7) rf. Kanne in Sta. Maria di Capua, Samml. Galeozzo, vgl. *Röm. Mitth.* 1897, S. 92 (Schreitender Satyr [Tierohren, Bocksbeine] mit Fell um Kopf, Hände auf Rücken verschränkend). 8) rf. Krater älteren, schönen Stils in Dresden, abg. *Noël des Vergers, L' Étrurie pl.* 10. *Arch. Jahrb.* 7, 1892, Anz. S. 166. *Müller-Wieseler, Antike Denkm. z. griech. Götterl.* Taf. 19, 1 S. 226f. (*Wernicke*) (die in einer Grotte aufsteigende Φ[ε]ρέφαττα wird von drei Satyrn [Hörner, Schwanz, Hufe, Gesichtstypus vom Bocke] umtanzt). 9) rf. Skyphos derselben Stilperiode (nicht mit *Hartwig* für unteritalisch zu halten) in Dresden Nr. 27 (*Hettner*; nach der mir vorliegenden Pause ähnlicher Gesichtstypus). 10) rf. Skyphos der Sammlung Bourguignon zu Neapel, abg. *Ann. d. Inst.* 1884, *tav. d'agg. M. Robert, Arch. Märch.* S. 194 f. (A. Mänade von zwei Silenen umtanzt. B. Aufsteigende weibliche Figur, nach *Robert* Quellennymphe, von zwei Satyrn [Bocksköpfe und nach dem Muster der Pferdeschwänze der Silene auf A. stilisierte Bocksschwänzchen] umtanzt). 11) rf. Krater älteren, schönen Stils aus Altamura im British Museum F 113, abg. *Journ. of Hell. Stud.* 11, 1890, pl. 11. (A. Flötenbläser von vier als Böcke maskierten Tänzern [Hörner, Gesichtstypus, Hufe vom Bock; Schwänzchen wie bei Nr. 5] umhüpft. B. Silene beim Ballspiel). 12) rf. Oxybaphon im Herzogl. Mus. zu Gotha, abg. *Mon. d. Inst.* 4, 34. *Élite céram.* 3, 90 (ΕΡΜΗΣ spielt sitzend die Leier, von drei Satyrn [vom Bocke Hörner, Ohren, Gesichtstypus, Schwänzchen, zottige Oberschenkel, Hufe] umtanzt). 13) rf. Krater, 1854 in Chiusi gefunden, vgl. *Arch. Ztg.* 13, 1855, S. 6*: 'Hermes in Umgebung bocksfüfsiger Pane darstellend, wobei auch Inschriften sich befinden' (sicher nicht mit Nr. 12 identisch, da diese sich schon seit Anfang des Jahrhunderts in Gotha befindet). 14) sf. Schale der Sammlung Kyros Simos zu Theben, aus Tanagra, abg. *Bethe, Prolegomena z. Gesch. d. Theaters im Altertum*, Leipzig 1896, S. 339 (*G. Körte*): tanzender Satyr (ithyphallisch, Bockshörner und -Gesicht, aber Pferdeschwanz) mit Spitzamphora (das zu den späteren Ausläufern des sf. Stils gehörige Bild ist von *Körte* wohl zu früh datiert; es dürfte nicht älter als die Mitte des 5. Jahrh. sein).

Wir sehen aus dieser Aufzählung, dafs den attischen Vasenmalern des 5. Jahrh. die peloponnesischen Bockstänze bekannt waren; aber da sie niemals fremde Sitten darstellen, so ist auch der Schlufs unabweisbar, dafs es damals auch in Athen Bockstänze gegeben hat. Die meisten der genannten Vasenbilder stehen allerdings in keiner direkten Beziehung zu theatralischen Aufführungen; aber auf Nr. 11 tragen die Choreuten deutlich Masken, und Schwänze wie Phalloi sind an einem Lendenschurz befestigt. Damit ist der Beweis für die obigen Behauptungen vollends geführt. Früher auf das Satyrdrama bezogene Vasenbilder, wie die Silenschale des Brygos (*Brit. Mus.* E 65. *Wiener Vorlegebl.* 8, 6) und der Silenpsykter des Duris (ebenda E 768, abg. a. a. O. 6, 4) können zu demselben in keiner Beziehung stehen (vgl. auch *Körte* a. a. O. S. 342. *Wernicke, Hermes* 32, 1897 S. 302ff.). Dagegen sind bald nach der Mitte des Jahrhunderts die Satyrn aus dem nach ihnen genannten Drama durch die (ionischen) altattischen Silene verdrängt worden; ihr allmähliches Eindringen kann man auf den oben genannten Vasen sehr gut bemerken in dem Fortlassen der Bockshufe und der Stilisierung des Schwanzes als Pferdeschwanz. Im *Kyklops* des *Euripides* haben wir bereits einen Chor von Silenen, der unter dem Namen von Satyrn auftretend nur als Erinnerung an diese ein Bocksfell trägt (v. 80), und auf der berühmten Neapler Satyrspielvase (*Mus. Naz.* 3240. *Mon. d. Inst.* 3, 31. *Wiener Vorlegebl.* E 7, 8) ist davon nur ein Bocksschurz übrig geblieben.

5) Die Böcke waren ursprünglich nicht mit dem Dionysoskult verbunden; sie wurden dies erst durch die gewaltsame Neuerung des Kleisthenes und weiterhin durch die folgenschwere Verpflanzung nach Athen. Ihre Erscheinung und anscheinende Bedeutung weist vielmehr auf einen Zusammenhang mit Pan, dem grofsen Gott der Arkader, dem Bock der Böcke. Pan ist in der verbreitetsten Überlieferung ein Sohn des Hermes, und auf zwei Vasen der obigen Liste (Nr. 12 und 13) finden wir Hermes von den Böcken umtanzt. War so wohl schon ursprünglich eine Beziehung zwischen Pan und den Satyrn vorhanden, so mufste die Ähnlichkeit zwischen beiden den Athenern besonders auffallen, die ungefähr zu derselben Zeit die Bockschöre aufnahmen und dem ziegenköpfigen, bockbeinigen Gotte Pan einen Kult stifteten. Auf diese Weise mag der Volksmund dazu gekommen sein, auch die Satyrn als Pane zu bezeichnen und so die Vorstellung einer Mehrheit von Panen zu schaffen, denen der Einzelpan als ein besonderes Wesen gegenüberstand. Auf der Neapler Vase ist einem beliebigen Choreuten der Name Pan beigeschrieben; bei *Aristophanes* (*Ekkl.* 1069) werden Pane in der Mehrzahl angerufen; und die Vielheit von Panen, welche bereits *Aischylos* als Zweiheit mythologisch zu motivieren gesucht hatte (*Schol. Rhes.* 36. *Schol. Theokr.* 4, 62 = *fr.* 35 *Nauck*[2]), ist der späteren Zeit ganz geläufig (vgl. schon *Plat.*, *Leg.* 7 p. 815 C). So finden wir bereits auf einer rf. Hydria des späteren schönen Stils im British Museum E 228 (abg. *C. Smith*, *Catal. of Vases in the Brit. Mus.* 3 pl. 9) neben einander den bärtigen Ziegenpan (hier ausnahmsweise ungehörnt) mit Bocksbeinen und Fellchlamys, und einen zweiten jugendlichen Pan mit Syrinx, menschenbeinig, aber mit Hörnen, Ohren und Schwänzchen des Bockes. Aus dieser Wechselbeziehung zwischen Pan und dem Satyrdrama ergaben sich verschiedene Folgen. Wie den Panen ein Einzelpan gegenüberstand, so wurde auch den Satyr-Silenen ein Einzelsilen gegenüber gestellt. Auch Pan erscheint gelegentlich jetzt in der Umgebung des Dionysos: motiviert noch auf dem rf. Oxybaphon, Berlin 2646 (*Mon. d.*

Inst. 12, 6. *Robert, Arch. Märch.* Taf. 4; als Besitzer der Grotte, in der die Nymphe aufsteigt); ohne solche Motivierung bei der Kindheitspflege des Dionysos auf einer rf. Deckelschale, Ermitage 2007 (*Stephani, Compte Rendu pour* 1861 pl. II. Vgl. *Heydemann, Dion. Geburt u. Kindh., 10. Hall. Progr.* 1885, S. 38) und verdoppelt bei Dionysos und Ariadne im Thiasos auf der oben genannten Vase Brit. Mus. E 228. Ein um die Wende des Jahrhunderts verfertigtes Votivrelief des Berliner Museums (Nr. 687) stellt ihn, von einem Hunde begleitet, dem Dionysos gegenüber; hier spielt schon die Vorstellung von dem Jäger Pan hinein. Ja, bisweilen entlehnt Pan sogar von dem dionysischen Spiel den Bocksschurz, der den Satyr-Silenen allein von dem ehemaligen Bockskostüm geblieben war (Beispiele Berlin 2646. Ermitage 2007). Endlich bildete sich aus der Vorstellung einer Vielheit von Panen naturgemäfs die von ihrer Jugendlichkeit heraus; bei *Aristophanes, Ekkl.* 1069 erscheinen sie neben den Korybanten und Dioskuren als Schutzgötter der Jugend angerufen, also jugendlich gedacht. Jugendlich erschien Pan wohl schon im Ostfries des Niketempels, s. o. Und so finden wir auch auf den Vasen des ausgehenden 5. Jahrh. nicht selten jugendliche Pane; Beispiele (aufser den bereits genannten Ermitage 2007. Brit. Mus. E 228) die Peleus-Thetisvase *Millingen, Anc. Uned Mon.* pl. A 1 (*Dubois-Maisonneuve, Introd.* pl. 70, 1. *Overbeck, Her. Gall.* Taf. 8, 1) und der bekannte Krater aus Girgenti in Palermo (*Gerhard, Antike Bildw.* Taf. 59. *Inghirami, Vasi fittili* 3, 256. *Müller-Wieseler, D.a.K.* 2, 425), der übrigens nicht, wie man ihn zu deuten pflegt, die Hochzeit des Dionysos darstellt, sondern Aphrodite und Adonis. In den beiden letztgenannten Fällen erscheint Pan zum ersten Mal in der charakteristischen Haltung des ἀποσκοπεύων. Man darf diese glückliche Konzeption wohl als attische Erfindung ansehen (so konnte Pan von seiner Grotte an der Burg weithin ins Land hinausspähen) und auf ein berühmtes Gemälde eines in Attika thätigen Künstlers zurückzuführen. Es liegt nahe, zu vermuten, dafs dies das von *Plinius, N. H.* 35, 62 erwähnte Gemälde des Zeuxis war, welches der Künstler dem König Archelaos (413—399) schenkte. Hierzu kommt bestätigend hinzu, dafs eine Silbermünze des thrakischen Ainos (Kgl. Museen zu Berlin, *Beschr. d. ant. Münzen* 1 S. 120, 11 Taf. 4, 43, danach hier Fig. 3), welche, wie *A. v. Sallet* (*Ztschr. f. Numism.* 5 S. 184) nachgewiesen hat, in dieselbe Zeit gehört, als Beizeichen die vortreffliche kleine Figur eines nackten, jugendlichen Pan (bockbeinig, gehörnt) zeigt, der im r. Arm das Pedum hält und die Linke mit dem Gestus des ἀποσκοπεύειν erhebt. Vgl. auch die Münzen von Aigiale auf Amorgos bei Lambros Ἐφημ. ἀρχ. 1870, ἀρ. 414 πίν. 54 Nr. 5—6 und von Thessalonike (*Imhoof-Blumer, Monn. gr.* S. 94, 126). Der über ein halbes Jahrhundert spätere Satyr ἀποσκοπεύων des Antiphilos (*Plin., N. H.* 35, 138) ist demnach nicht als eine originelle Erfindung, sondern als eine von Zeuxis abgeleitete Komposition zu betrachten. Vgl. oben im mythol. Teil Sp. 1401 f.

6) Wir müssen jetzt noch auf die aufserattischen Darstellungen des jugendlichen, vermenschlichten Pan einen Blick werfen. Von attischer Kunst abhängig mag der jugendliche Pankopf mit kleinen Stirnhörnern und kurzem Haar sein, welcher als Beizeichen auf einer jedenfalls vor 431 geschlagenen Münze von Messana (*Percy Gardner, Types of Greek Coins* pl. 2, 42, danach hier Fig. 4) erscheint; dagegen zeigen die jüngeren Tetradrachmen der Stadt (*Head, Hist. Num.* p. 135. *Imhoof-Blumer, Monn. grecq.* pl. B 5, danach hier Fig. 5),



3) Silbermünze von Ainos (nach *Beschr. d. ant. Münz. d. Berl. Mus.* I Taf. IV, 43).

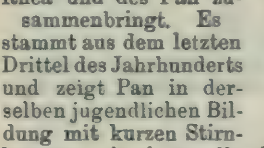


4) Münze von Messana (nach *P. Gardner, Types* pl. II, 42).

welche immerhin älter sein müssen als die 396 erfolgte Zerstörung von Messana, einen ganz neuen Typus: der jugendliche Pan, ein Fell um die Schultern, sitzt auf einem Felsen, in der Linken das Pedum haltend, mit der Rechten einen aufspringenden Hasen liebkosend. In Boiotien finden wir Pan der Göttermutter gesellt, vgl. das Votivrelief aus Tanagra (*Arch. Ztg.* 38, 1880, Tf. 18 S. 187 f. [*Gurlitt*]. *Athen. Mitth.* 3 S. 390 [*Körte*]. 5 S. 216 [*Milchhöfer*]), welches *Furtwängler* (*Satyr a. Perg.* S. 28) einleuchtend mit dem von *Pindar* (*fr.* 63 ff. *Pyth.* 3, 137 mit *Schol.*) gestifteten Kult der Rhea und des Pan zusammenbringt. Es stammt aus dem letzten Drittel des Jahrhunderts und zeigt Pan in derselben jugendlichen Bildung mit kurzen Stirnhörnern, wie sie um dieselbe Zeit in Attika auftaucht.



5) Silbermünze von Messana (nach *Imhoof-Blumer, Monn. grecques* pl. B, 5).



7) Endlich ist noch eine selbständige Schöpfung peloponnesischer Kunst hier zu nennen; sie entstammt der Schule des Polyklet. In seinem Speerträger hatte dieser Künstler ein Musterbild des jugendlichen Manneskörpers mittleren Maafses aufgestellt; seine Schüler versuchten nun dies Musterbild auf verschiedene Stoffe anzuwenden, und so wurde es auch auf Pan übertragen. In einer vortrefflichen Bronzestatuette des Cabinet des Médailles zu Paris (Abg. *Clarac* 4, 726 *G*, 1681 *B.*, besser *Athen. Mitth.* 3, 1878, Taf. 12 [S. 293 f. (*Furtwängler*)]. *Babelon, Le cabinet des antiques de la bibliothèque nationale* pl. 22 (danach hier Fig. 6)

p. 67 f. *Collignon, Hist. de la sculpt. grecque* 1, 493. *Furtwängler, Meisterwerke* S. 493 Fig. 251. Vgl. *Chabouillet* nr. 3007. *Bull. d. Inst.* 1878, 71 f. [*Furtwängler*]. *Friederichs-Wolters* Nr. 522. *Heydemann, Pariser Antiken* S. 69, 5. *Robert, Führer durch d. Arch. Mus. zu Halle* Nr. 236. *Furtwängler, Meisterwerke* S. 422. *Babelon, Catalogue des bronzes antiques de la bibliothèque nationale* nr. 428) haben wir, wie zuerst *Furtwängler* aussprach, eine direkt vom polykletischen Doryphoros abhängige Darstellung; während *Babelon* in der Figur eine Kopie des 4. Jahrh. sieht, will *Furtwängler* sogar eine



6) Pan, Bronzestatuette des Cabinet des Médailles (nach *Babelon, Le Cabinet des antiques* pl. XXII).

Originalarbeit der polykletischen Schule erkennen. Pan ist hier jugendlich und ganz menschlich dargestellt, in der Haltung des Doryphoros; nur die kleinen Hörnchen verraten die tierische Natur des Gottes. Doch sprießen sie nicht unmittelbar aus der Stirn hervor, sondern weiter zurück aus dem leicht gewellten Haare, um die reizvolle Haaranordnung über der Stirn, wie sie für polykletische Kunst so charakteristisch ist, nicht zu verdecken. Statt des Speeres hielt Pan im linken Arm jedenfalls das Pedum, in der gesenkten Rechten die Syrinx. Der leise sinnende Ausdruck des Doryphoros ist hier zu einer träumerischen Schwermut gesteigert, doch bleibt er durchaus ruhevoll und ist weit entfernt von der seelischen Erregung, welche in den Werken der attischen Kunst lebt. Derselben Kunstschule gehört ein verwandter Typus an, welcher in zahlreichen Repliken vorliegt; er war in römischer Zeit sehr beliebt, offenbar wegen seiner dekorativen Verwendbarkeit. *Furtwängler* (*Meisterwerke* S. 479 ff.) zählt folgende Exemplare auf: I. Statuen: 1) Leiden (*Janssen* 1, 62), abg. *Furtwängler* a. a. O. S. 431 Fig. 83. 2) 3) Die Statuen des M. Cossutius Cerdo im British Museum (*Synopsis, Graeco-Roman Room* 188. 190. Abg. *Anc. Marbles* 2, 33. 43. *Clarac* 718, 1716. *Brunn-Bruckmann* 47. Vgl. *Ellis, Townley Gall.* 1 p. 185), gefunden in einer Villa des Antoninus Pius bei Cività Lavigna. 4) Statuette im Vatikan, Gall. d. Candelabri 246. Vgl. *Furtwängler, Ann. d. Inst.* 1877, 202. *Athen. Mitth.* 3, 1878, 293 f. *Satyr v. Perg.* 29. *Brunn, Glyptothek* 102. *Helbig, Führer*² 1, 395. *Babelon, Le cab. des antiques* p. 67 f.), zur Brunnenfigur umgestaltet. II. Köpfe: 1) Rom, Pal. d. Conservatori (abg. *Bull. com.* 1887, tav. IV; vgl. *Helbig, Führer*² 1, 626), gefunden auf dem Caelius. 2) Rom, Mus. delle Terme (Photographien des *Röm. Inst.* nr. 204 ab). 3) Wien, K. K. Hofmuseum (*Übersicht üb. die kunsthist. Samml. des A. H. Kaiserhauses*, Wien 1894, S. 75 nr. 47). 4) Kopf im Museum zu Palermo. 5) Kopf im Kestnermuseum zu Hannover. 6) Kopf in Rom, Mus. des Lateran (vgl. *Benndorf-Schöne* Nr. 277. *Helbig, Führer*² 1, 687). Bei dieser Komposition ist der Doryphoros nicht als direktes Vorbild anzusehen; denn während die Haltung des Unterkörpers dieselbe geblieben ist, findet die Bewegung der Arme und infolge dessen auch die Neigung des Kopfes im Gegensinne statt: Pan schultert das Pedum mit der Rechten und hält die Syrinx in der Linken; auch hier stehen die kleinen Hörnchen mitten im Haar, das Stirnhaar ist gesträubt, der Ausdruck wehmütig schmachtend. Von der Beliebtheit dieser Auffassung zeugt auch das Vorkommen freier Fortbildungen des Typus; hierher gehört vor allem eine Herme der Villa Borghese (*Nibby, Mon. Borghesiani* Taf. 31, 1. *Beschr. Roms* 3, 3, 242. *E. Braun, Ruinen und Museen Roms* 537. *Conze, Heroen- und Göttergestalten* 40. *Furtwängler, Ann. d. Inst.* 1877, S. 202. *Satyr v. Pergamon* S. 29. *Friederichs-Wolters* Nr. 521. *Helbig, Führer*² 2, 960; eine weit bessere Replik hat, wie ich von *P. Arndt* höre, unlängst *Jacobsen* für seine Glyptothek Ny-Carlsburg erworben), ferner ein Köpfchen im Vatican (*Helbig, Führer*² 1, 252). Eine schärfere Betonung des tierischen Elements zeigen bereits zwei Köpfe im Lateran (*Benndorf-Schöne* 101 [als Paniska bezeichnet]. *Helbig, Führer*² 1, 656: der Mund ist bocksartig vorgebaut) und im Vatikan (*Gerhard, Antike Bildw.* Taf. 319, 6: Tierohren). Endlich ist hier noch der sogenannte Winckelmannsche Faun der Münchener Glyptothek (Nr. 102. *Piroli, Mus. Nap.* 2, 20. *Müller-Wieseler, D. a. K.* 2, 42, 526. *Brunn-Bruckmann* 380) zu nennen, weil er, obwohl nicht der polykletischen Schule ge-

hörig, doch derselben Auffassung Ausdruck giebt; die Hörner wachsen hier direkt aus der Stirn, die Augen sind aufwärts gerichtet; ihm schliefsen sich ein Kopf des Museo Chiaramonti Nr. 507 und ein Köpfchen in Athen (*Heydemann*, *Marmorbildw.* Nr. 781) an. Wie sich hierzu der von *Benndorf* (*Röm. Mitth.* 1, 1886, S. 114) erwähnte Kopf im Museo Torlonia (nach *B.* dem Winckelmannschen Faun verwandt) verhält, ist mir unbekannt.

8) Bemerkenswert ist es, dafs im 5. Jahrh. Darstellungen von Mythen des Pan vollständig fehlen. Ganz vereinzelt wäre es, wenn man auf der wohl noch dem Ende des 5. Jahrh. entstammenden Hydria E 228 des British Museum (abg. *C. Smith*, *Catal. of Vases in the Br. Mus.* 3 pl. 9) eine Hindeutung auf den Echo-Mythos erkennen dürfte; aber ob wir in der kleinen verhüllten, geflügelten Tänzerin über dem rechten Henkel, der über dem linken ein kleiner tanzender (hornloser!) Ziegenpan entspricht, wirklich mit *C. Smith* Echo zu erkennen haben, ist doch sehr zweifelhaft. Die Mythen des Pan bilden sich erst im Zusammenhang mit dem Kreise des Dionysos, der allerdings bereits im 5. Jahrh. angebahnt wird (s. o.).

7) Pan, Marmorstatuette des Nationalmuseums zu Athen (nach *Athen. Mitth.* 5, 1879 Taf. 12).

Zweites Kapitel.
Die Gestalt des Pan im 4. Jahrhundert.

9) Den alten attischen Typus des Pan *αἰγοπρόσωπος τραγοσκελής* sehen wir in dieser Zeit zwei neue Schöfslinge treiben: den dekorativ als Pfeilerfigur verwendeten Pan und den Pan der sog. Nymphenreliefs. Von beiden Verwendungen sind uns keine Beispiele bekannt, die älter als das 4. Jahrhunderts wären; doch ist es möglich, bei den Nymphenreliefs sogar wahrscheinlich, dafs der Typus, sei es in der Kunst, sei es nur in der Volksvorstellung, auf ältere Zeit, auf das 5. Jahrh. zurückgeht. Dekorativ als Pfeilerfigur (für Balustraden, Tischfüfse u. dgl.) verwendet erscheint Pan in diesem attischen Typus stets mit einem Mantel bekleidet, der bei den älteren Exemplaren noch als Fell charakterisiert ist, während später nicht selten eine einfache Chlamys an die Stelle des Felles tritt; stets wird das tierische (Ziegen-)Element nicht nur in den zottigen Bocksbeinen und den Hörnern, sondern auch in den Gesichtszügen hervorgehoben. Ein gutes Beispiel dieses Typus ist eine Marmorstatuette des Nationalmuseums in Athen (*Kavvadias* Nr. 252), abg. *Athen. Mitth.* 5 Taf. XII (vgl. S. 352 ff. *Mylonas*), danach hier Fig. 7, die angeblich aus Sparta stammt. Pan steht mit dem Rücken an einen Pfeiler gelehnt, ganz in seinen Mantel (Ziegenfell) gewickelt; die zottigen Oberschenkel sind sichtbar, der rechte Arm mit der Hand ist im Mantel verhüllt auf die Brust gelegt, in der gesenkten Linken hält Pan die Syrinx mit 9 Röhren, die der älteren Weise gemäfs gleich lang sind. Er hat langen Ziegenbart, Ziegenohren, Warzen am Halse, tierisch in die Stirn wachsendes Haar; auch der Gesichtsausdruck ist tierisch; die Hörner scheinen zu fehlen. Zu demselben Typus, dem trotz der tierischen Beimischung Ernst und Würde nicht fehlen, gehören auch ein aus Rhodos stammendes Marmorköpfchen im Berliner Museum Nr. 237, ferner zwei Statuetten in Athen: *Sybel* 1942 (ithyphallisch, Syrinx blasend) und 6870 (gefunden im Dionysostheater, vgl. *Mylonas* a. a. O. 359; Kopf und Füfse fehlen; die Syrinx hat 10 Röhren). Von der Beliebtheit des Typus zeugen die zahlreich erhaltenen Wiederholungen aus römischer Zeit. Voran ist hier die bekannte 1840 im Peiraieus gefundene Marmorstatue des Nationalmuseums in Athen (*Kavvadias* Nr. 251. *Sybel* 268. *Friederichs-Wolters* 2169. Abg. *Ἐφημ. ἀρχ.* 1840 Taf. 383. *Le Bas* pl. 30 (danach hier Fig. 8). *Müller-Schoell, Arch. Mitth. a. Griechenland* Taf. 5, 9. *Conze, Heroen- u. Göttergest.* Tf. 84, 1. *Clarac* 4, 726 F, 1736 K. *Müller-Wieseler, D. a. K.* 2, 43, 532; vgl. *R. r. arch.* 1845, 1, 263. *Bull. dell' Inst.* 1840, 135 *E. Curtius*) zu nennen.



8) Marmorstatuette des Nationalmuseums zu Athen (nach *Le Bas* Taf. 30).

Das Schema ist genau dasselbe geblieben: Pan lehnt mit dem Rücken an einem Pfeiler, hat den rechten Arm vor der Brust in den Mantel gewickelt, der die Bocksbeine frei läfst, und hält in der gesenkten Linken die Syrinx; der spitze Bart fliefst schlicht herab, die Hörner setzen nicht unmittelbar über der Stirn, sondern erst weiter zurück im Haar an. Die Figur gehörte wohl zu einer Balustrade oder war als Tischfufs verwendet; eine genaue Replik, ebenfalls aus pentelischem Marmor, befindet sich im Fitzwilliam Museum zu Cambridge, vgl. *Ad. Michaelis*, *Ann. d. Inst.* 1863, 310 und *Anc. Marbles in Gr. Britain* 246. Weitere Beispiele sind eine in Epidauros gefundene Statuette des athenischen Nationalmuseums (*Kav-*

vadias Nr. 282; vgl. *S. Reinach, Chronique de l' Orient* 279. *Athen. Mitth.* 11, 1886, S. 334) mit der Weihinschrift eines gewissen Dardanios; eine Statuette im Palazzo Corsini zu Rom (*Matz-Duhn* 1, 487; lächelnder Ausdruck); und mehrere Exemplare in Villa Albani (vgl. *Furtwängler, Ann. d. Inst.* 1877, 198). Eine Variante des Typus ergab sich, wenn an Stelle des Pfeilers ein Baumstamm trat; in dieser Art sehen wir Pan bereits auf einem im Peiraieus gefundenen Votivrelief des 4. Jahrh. im athenischen Nationalmuseum (*Sybel* 356. *Heydemann* 18. *Friederichs-Wolters* 1137. *Furtwängler, Satyr* 27) dargestellt: Pan hält hier in der vorgestreckten Linken sein Pedum. Beispiele hellenistischer Verwendung dieser Variante des Typus sind eine Statuette des Museo archeologico in Venedig (*Valentinelli* 121. *Dütschke* 5, 185; vgl. *Conze, Arch. Ztg.* 30, 1872, 86) und ein Kopf, der sich einst zu Rom in Atelier Jerichau befand (*Matz-Duhn* 1, 506); aus späterer Zeit zwei Statuetten im Palazzo Sciarra zu Rom (*Matz-Duhn* 1, 488: Arme auf den Rücken gelegt) und in Villa d' Este zu Tivoli (*Clarac* 4, 726 F, 1736 L.; vgl. *Ad. Michaelis, Ann. d. Inst.* 1863, 310: bis auf den Baumstamm und den lächelnden Gesichtsausdruck dem alten Typus entsprechend). Eine andere Variante des Originalschemas entsteht, wenn Pan die Rechte nicht mehr im Mantel auf der Brust hält, sondern sie mit einem Attribut erhebt. So finden wir ihn an einen Pfeiler gelehnt in einer Marmorstatuette der Sammlung Hope (abg. *Specimens* 2 pl. 55), wo ein Pedum ergänzt ist. Zwei als Gegenstücke gearbeitete Statuen des Museo Capitolino (abg. *Clarac* 4, 725, 1738; vgl. *Helbig, Führer*[2] 1, 409. 410) lassen ihn mit der erhobenen Rechten einen Korb mit Trauben unterstützen, den er auf dem Kopfe trägt. Ferner hat sich aus dem Typus des an einen Pfeiler gelehnten Pan eine andere ebenfalls dekorative Verwendung entwickelt: die Pansherme. Es ist die Form der in hellenistischer Zeit üblichen Oberkörperherme; an den Oberkörper des bärtigen Pan im Mantel setzt der Hermenschaft an; so z. B. in Athen (*Sybel* 988. 1952. 2815, noch im alten Schema: R. auf Brust gelegt unter dem Mantel, in L. Syrinx), im Vatikan (*Gerhard, Antike Bildw.* Taf. 319, 4, auf dem Kopfe einen Korb mit Früchten haltend), im Brit. Mus. (aus Kentoripa, abg. *Kekulé, Terracotten von Sicilien* S. 35 Fig. 79), in Mantua (*Clarac* 710 A, 1727 A: mit beiden Händen einen Schlauch auf dem Nacken tragend); vgl. auch die Pansherme auf einem Relief des Palazzo Colonna (*Matz-Duhn* 3, 3575, abg. *Gerhard, Antike Bildw.* Taf. 42. *Schreiber, Die hellenist. Reliefbilder* Taf. 17), einem Wandgemälde des Farnesinahauses (abg. *Mon. d. Inst.* 12 tav. 7 a[2]), und mehreren Gemmen (*Lippert, Daktyl.* 931: Achat, alte preufs. Sammlung; *Suppl.* 244: Carneol, Graf Brühl) u. s. w. Die beiden als männliche und weibliche Pansherme bezeichneten Hermen des Lateranmuseums (*Benndorf-Schoene* 181. 188) gehören nicht in diese Reihe; sie sind wahrscheinlich mit *Helbig* (*Führer*[2] 1 nr. 663. 664) als ein Paar altitalischer Gottheiten zu deuten. Dagegen mufs hier noch die bekannte, 1779 von Gavin Hamilton in der Villa des Antoninus Pius bei Cività Lavigna gefundene Herme des Brit. Mus. (*Anc. Marbl. in the Brit. Mus.* 2, 35. *Ellis, Townley Gall.* 1 p. 188. *Panofka, Antikenkranz* 8. *Clarac* 726 D, 1736 J. Vgl. *Ad. Michaelis, Arch. Ztg.* 1866, 254. *Furtwängler, Ann. d. Inst.* 1877, 198. *Friederichs-Wolters* 448. *Wieseler, Zur Kunstmythol. Pans* S. 441, 2) erwähnt werden: in geistreicher, leicht scherzender Art hat ein hellenistischer Künstler den Typus völlig neu umgestaltet und mit einem Anfluge von Archaismus pikant gemacht (vgl. *Schreiber, Lit. Centralbl.* 1887, 254 ff.). Der bärtige, hornlose Pan trägt hier nicht mehr den Mantel aus Fell, sondern ein zierlich gefälteltes Gewand mit geknöpften Ärmeln; auf dem Kopfe hat er einen Kappe, die langen Locken fallen vor den Spitzohren über die Schultern herab, der spitze Bart ist wohl geordnet; der Gott bläst mit etwas geneigtem Haupte die Querflöte, die auch sonst gelegentlich (s. u.) bei Pan an die Stelle der Syrinx tritt.



9) Pan und 3 Nymphen, Votivrelief vom Südabhang der Akropolis zu Athen (nach *Athen. Mitth.* 5, 1879 Taf. 7).

10) Die zweite Verwendung, in der uns um die Wende des 5.—4. Jahrh. die Gestalt des

bockbeinigen Pan entgegentritt, sind die sog. Nymphenreliefs, deren in großer Zahl erhaltene Wiederholungen die Fortdauer des Typus bis in späte Zeit beweisen (vgl. *Ad. Michaelis, Ann. d. Inst.* 1863, S. 292 ff. *Furtwängler, Athen. Mitth.* 3, 1877, S. 198 ff. *Milchhöfer*, ebd. 5, 1879, S. 206 ff. *Mylonas*, ebd. S. 352 ff. *Pottier, Bull. d. Corr. hell.* 5, 1881, S. 349 ff. *R. v. Schneider, Arch.-epigr. Mitth. a. Oesterr.* 9 S. 35 ff.). Ohne Anspruch auf Vollständigkeit zu machen, führe ich die mir bekannten Varianten und Exemplare hier auf. Vielleicht das älteste von allen ist 1) ein in Athen am Südabhang der Akropolis beim Asklepieion gefundenes Votivrelief (*Sybel* 3855. *Friederichs-Wolters* 1136, abg. *Athen. Mitth.* 5, 1879, Taf. VII, danach hier Fig. 9) mit der Inschrift *Ἄρχανδρος Νύμφαις κα[ὶ Πανί]*. Die drei Nymphen stehen ruhig in anmutiger Gruppe da, links vor ihnen ein Altar aus Steinen, dem Archandros anbetend naht. Über ihm erscheint, aus seiner Grotte hervorschauend, der Oberkörper des bärtigen Pan mit hohen Hörnern. Das Relief gehört auch inhaltlich an den Anfang der Reihe, da es den lokalen Zusammenhang mit der Pansgrotte an der Burg besonders deutlich hervorhebt (s. u.). Am häufigsten aber erscheint Pan auf diesen Reliefs in oder oberhalb seiner Grotte mit gekreuzten Bockbeinen sitzend und auf seiner Syrinx den Nymphen zum Tanze aufblasend; diese Vorstellung war wohl auch dem Volke im 5. und 4. Jahrh. am geläufigsten, vgl. *Eurip. Ion* 491 ff. Die Nymphen werden dabei in der Regel von Hermes geführt; sie schreiten im Reigen auf einen einfachen, ländlichen Altar zu oder umschreiten ihn. Beispiele: 2) Athen (*Sybel* 1238), gefunden 1829 unterhalb der Pansgrotte, abg. *Ἐφημ. ἀρχ.* 18, 1840, Taf. 389 S. 324 (*Pittakis*). Vgl. *Müller-Schoell, Arch. Mitth. aus Griechenland* nr. 82. *Ann. d. Inst.* 1863, 312c (*Ad. Michaelis*). *Athen. Mitth.* 3, 200 (*Furtwängler*). Nur die l. Hälfte ist erhalten: in der Grotte sitzt Pan bärtig, mit hohen Hörnern und gekreuzten Bocksbeinen, syrinxblasend; auf ihn zu tritt Hermes (Chlamys), der in der R. wohl das (jetzt fehlende) Kerykeion hielt und mit der L. die Hand der vordersten der drei (weggebrochenen) Nymphen hielt. 3) Athen (*Sybel* 317), Provenienz verschieden angegeben (nach *Pittakis* aus Megalopolis, nach *Evstratiadis Athen. Mitth.* 2, 379 f. dagegen aus Sparta), abg. *Ann. d. Inst.* 1863, tav. L 2, vgl. p. 292 (*Michaelis*). *Athen. Mitth.* 2, 379, 195 (*Dressel-Milchhöfer*). 3, 201 (*Furtwängler*). Hier fehlt Hermes, die letzte der drei Nymphen hält Ähren und Mohnkopf. Vgl. auch die fragmentirten Darstellungen in Athen, *Sybel* 1684. 2755. 4) Sammlung Millosicz, früher in Gallipoli, abg. *Arch.-epigr. Mitth. a. Österr.* 1, Taf. I S. 4 ff. (*Gurlitt*), vgl. *Arch. Anz.* 1854, 512* (*Newton*). *Bull. de Corr. hell.* 5, 1881, 353 (*Pottier*): Hermes führt die drei Nymphen zu einem Altar; am Grottenrande sitzt erhöht der blasende Pan (4. Jahrh.). Auf anderen Reliefs sitzt Pan oberhalb der Grotte; Beispiele: 5) Wien, Hofmuseum (*Übers. üb. d. kunsthist. Samml. des A. H. Kaiserhauses* S. 80 nr. 86), aus Lampsakos: Hermes führt die drei Nymphen im Reigentanz in der Grotte zum Altar, oben bläst Pan die Syrinx ('etwa 3. Jahrh.'). 6) Brocklesby Park (*Michaelis, Anc. Marbl. in Gr. Britain* p. 239 f.), gefunden in Athen bei der Akropolis, abg. *Mus. Worsleianum* Taf. 4. *Abh. d. Berl. Akad.* 1846, Taf. I, 2. *Müller-Wieseler, D. a. K.* 2, 44, 555 (*ὁ δεῖνα τοῦ δεῖνος]ππο Φλυεὺς ἀνέθηκεν*). Hier ist der Typus bereits erweitert; in der Grotte, über der Pan mit Syrinx und Trinkhorn sitzt, sehen wir eine bärtige Maske, gewöhnlich Acheloos genannt; Hermes führt die drei Nymphen auf den Altar zu; es nahen sechs Adoranten mit einer Ziege als Opfertier. 7) British Museum, vgl. *Arch. Anz.* 1896, S. 143, 3, 5: drei tanzende Nymphen, r. Achelooskopf (*a head of Pan!*); Inschrift . . . *σεν Πανὶ Νύμφαις*. Pan ist wohl weggebrochen. 8) Berlin 711, aus Megara, abg. *Furtwängler, Samml. Sabouroff* Taf. 28: Hermes führt in der Grotte die drei Nymphen zum Tanze am rohen Steinaltar, am Rande Achelooskopf; Pan sitzt blasend oben (4. Jahrh.). 9) Rovigo, vgl. *Schöne, Griech. Reliefs* S. 58; ähnlich 10) Fragment in Athen, beim Dipylon gefunden, vgl. *Ἀθήναιον* 1 p. 667. *Pottier, Bull. d. Corr. hell.* 5, 1881, 352; mir nicht näher bekannt. 11) Berlin 709, gefunden 1759 zu Athen im Stadion, abg. *Paciaudi, Mon. Pelop.* 1, 207. *Mus. Naniano* tav. 22. *Millin, Gall. Myth.* 81, 327. *Guigniaut, Rel. de l' ant.* 139, 501. *Abh. d. Berl. Akad.* 1846 Taf. I, 1. *Arch. Ztg.* 1880 Taf. IV, 4. Hier ist de ganze Scene über die Grotte verlegt: Pan sitzt blasend, und drei Nymphen werden von Hermes vor die Acheloosmaske geführt; unten führt ein bärtiger Mann ein Pferd zu einem Altar, wo eine Göttin mit Kalathos auf dem Kopfe thront, während eine andere mit einer Fackel ihr zur Seite steht; zwischen beiden Darstellungen steht die Weihinschrift der Wäscher vom Ilisos (*οἱ πλυνῆς Νύμφαις εὐξάμενοι ἀνέθεσαν καὶ θεοῖς πᾶσιν*) mit ihren Namen. 12) Athen (*Sybel* 360. *Kekulé* 192), aus einer Grotte des Parnes bei der Panagia ton Kliston, abg. *Ἐφημ. ἀρχ.* 1852, 1101. *Rangabé, Ant. hell.* 2, 22. *Ann. d. Inst.* 1863, tav. L, 3; vgl. *Arch. Ztg.* 4, 211 (*Braun*). 309 (*Panofka*). *Bull. d. Inst.* 1846, 47. *Schöne, Griech. Reliefs* 58. *Athen. Mitth.* 3, 198 (*Furtwängler*). 5, 214 (*Milchhöfer*). 291 (*Lolling*). *Ann. d. Inst.* 1863, 313 (*Michaelis*). *Friederichs-Wolters* 1839: l. oben bläst Pan, am Rand der Grotte werden vier Köpfe seiner Ziegenherde sichtbar; unterhalb der Achelooskopf; Hermes mit drei Nymphen umtanzt den Steinaltar (*Τηλεφάνης ἀνέθηκε Πανὶ καὶ Νύμφαις*). Ähnlich ist 13) Athen (*Sybel* 3753), aus Megara, vgl. *Athen. Mitth.* 3, 200 (*Furtwängler*). 5, 358 (*Mylonas*), und 14) Athen (*Kekulé, Theseion* 81), aus dem Peiraieus, abg. *Schöne, Gr. Reliefs* Taf. 28, 117. Vgl. *Rev. arch.* 1866, 2, 350. *Athen. Mitth.* 5, 360 (*Mylonas*). Hierher gehören auch 15) Athen, von der Akropolis, vgl. *Bull. d. Inst.* 1870, 68 (*Matz*). *Schöne, Gr. Reliefs* S. 58: Acheloos hat hier auch Brust und Beine eines Stieres; Hermes hält ein Füllhorn. 16) Berlin 709 A, gefunden auf dem Quirinal (!): oben am Grotten-

rand sitzt Pan, unten führt Hermes die drei Nymphen auf Acheloos zu (auch hier der Stierkörper sichtbar); hinzugefügt ist noch ein Adorant. 17) Relief auf Andros (vgl. *Roſs, Inselr.* 2, 20. *Le Bas, Rev. arch.* 3, 287. *Michaelis, Ann. d. Inst.* 1863, 314): über der Grotte sitzt Pan mit Syrinx, darin erblickt man inmitten die Acheloosmaske, r. einen Jüngling in Chlamys (Hermes?), links drei Nymphen (die mittlere sitzt). Im Gegensatz zu dieser der attischen Vorstellung entsprechenden Erscheinung des Pan in oder auf der Grotte muſs hier auch eine megarische Darstellung aus dem 4. Jahrh. erwähnt werden, welche Pan zwischen megarischen Göttern ebenfalls in einer Grotte sitzend zeigt: Votivrelief aus Megara im Berliner Museum nr. 679, abg. *Furtwängler, Samml. Sabouroff* Taf. 27. *Wieseler, Abh. d. Göttinger Gesellsch. d. Wiss.* 20, 1875. Auch hier finden wir den bärtigen gehörnten Achelooskopf wieder, er steht in der Mitte auf oder hinter einem altarartigen Tisch; umher sitzen oder stehen in der Grotte sieben Gottheiten, inmitten Zeus, dicht neben ihm Pan (hier bereits in der jugendlichen, vermenschlichten Gestalt, die gegen Ende des 5. Jahrh. auftaucht s. o.), ferner Aphrodite, Apollon (vgl. *Paus.* 1, 44, 9), Kora mit zwei Fackeln, Agathodaimon mit Füllhorn und Schale, eine Göttin.

Die attische Sitte, dem Pan und den Nymphen Weihegaben darzubringen, hat sich vom 4. Jahrh. an bis in spätrömische Zeit gehalten, auch auſserhalb Attikas. Eine Reihe bisher nicht erwähnter Varianten sei hier aufgeführt: 18) Athen, von *Conze* 1873 im Privatbesitz gesehen, abg. *Arch. Ztg.* 38, 1880, S. 10: In der Grotte l. die Acheloosmaske, auf die Hermes die drei Nymphen zu führt; zwischen Hermes und Acheloos steht, kleiner gebildet, der bockbeinige Pan (im Typus der Pfeilerfigur, mit Mäntelchen) und bläst die Syrinx. 19) Relief des 4. Jahrh. in Athen (*Sybel* 3139), aus Eleusis, abg. *Bull. d. Corr. hell.* 5, 1881, pl. VII, vgl. p. 349 ff. (*Pottier*). 4, 478, 3. *Athen. Mitth.* 3, 201 (*Furtwängler*). 5, 359 (*Mylonas*): Pan führt hier selbst blasend die drei Nymphen in der Grotte zum Altar; l. wieder Achelooskopf. 20) Votivrelief eines Kallimachos aus Orta, im Capitolin. Museum (*Mori, Mus. Capitol.* III, *Stanza d. filos.* tav. 13. *Bottari* und *Foggini, Mus. Cap.* 4, 43. *Winckelmann, M. I.* p. IX. *Beschr. Roms* 3, 1, 211. *Brunn, Gesch. d. gr. Künstler* 1, 255. *Ann. d. Inst.* 1837, 180 (*Braun*). *Friederichs-Wolters* 435: schon archaisierend; der jugendliche Pan führt die drei Nymphen. Ähnlich 21) ein Relief im Louvre (*Fröhner, Notice* nr. 289). Dieser Typus (Pan als Anführer des dann als Horen charakterisierten Dreivereins) ist in der neuattischen Kunst beliebt und wird mit dem dionysischen Kreise in Verbindung gesetzt, vgl. die Reliefs zweier Rundaltäre in Verona (*Dütschke* 4, 579. *Maffei, Verona ill.* 3, 202. *Mus. Veron.* pl. 71, 2. 3), und im Lateran (*Benndorf-Schöne* 202, abg. daselbst Taf. IV, danach oben Bd. I Sp. 2721); ferner zweier Marmorkratere aus Herculaneum (*Gerhard, Neapels antike Bildw.* 368. *Antike Bildw.* Taf. 45, 1. 2. *Mus. Borb.* 7, 9. *Gargiulo, Racc.* 1, 43. *Müller-Wieseler, D. a. K.* 2, 44, 549. *Ann. d. Inst.* 1863, 322, 3 [*Michaelis*]), und im Camposanto zu Pisa (*Dütschke* 1, 132. *Lasinio* tav. 61. *Gerhard, Antike Bildw.* Taf. 45, 3). Pan als Anführer der Nymphen finden wir ferner 22) Berlin 712, aus Museo Grimani in Venedig, abg. *Mon. del Mus. Grimani* tav. 29: am Altar tanzt Pan, in erhobener R. die Syrinx, mit drei Nymphen. 23) Knidos, vgl. *Newton, Discov.* p. 437 nr. 8: ähnlich 24) Fragment im Lateran (*Benndorf-Schöne* 511): Reigen des blasenden Pan (jugendlich, ganz menschlich) mit drei Nymphen. Weiter finden wir diesen Typus auch zu Hekate in Beziehung gesetzt: der Reigen des Pan mit den Nymphen schlingt sich um den Schaft eines Hekataion; so z. B. Athen (*Sybel* 1177), vgl. *Petersen, Arch.-epigr. Mitth. aus Österr.* 5 S. 33 ff., der diesen Typus mit Recht als aus den Nymphenreliefs entwickelt bezeichnet; so finden wir Pan auch ganz klein gebildet, einen Opferkorb auf dem Kopfe tragend, zwischen drei ein Hekataion umtanzenden Mädchen, in einer attischen Skulptur des Cab. d. Méd. (*Chabouillet* 3279, abg. *Le Bas* 192, 3. *Arch. Ztg.* 1857, Taf. 99), und bei dem Hekataion der Samml. Modena in Wien (abg. *Gerhard, Venusidole* 5, 1. 2. *Ak. Abh.* 32, 1. 2, danach *Müller-Wieseler, D. a. K.* 2, 71, 892 ab. *Arch.-epigr. Mitth. a. Österr.* 4, Taf. V, 2 a—c, S. 157 nr. R C) steht Pan gar, einen schildartigen Korb tragend, auf einer Säule zwischen der Dreigestalt der Göttin selbst. Eine fernere Variante zeigt 25) ein schönes Relieffragment in Athen (4. Jahrh.), unterhalb der Propyläen gefunden (*Müller-Schöll* 5, 12. *Müller-Wieseler, D. a. K.* 2, 43, 545. *Le Bas* pl. 59. Vgl. *Roſs, Arch. Aufs.* 1, 97. *Gerhard, Ann. d. Inst.* 1837, 2, 117 f. *Panofka, Arch. Ztg.* 3, 15. *Friederichs-Wolters* 1138): Pan sitzt blasend auf einem Felsen, vor ihm tanzt eine verhüllte weibliche Figur; wahrscheinlich folgten noch zwei andere. Vgl. auch die Marmorvase in Villa Borghese, abg. *Ann. d. Inst.* 1863, Taf. L, 1. Ganz aus der Typenreihe fallen endlich heraus zwei merkwürdige Reliefs: 26) München, Glyptothek Nr. 301 a (vgl. *Petersen, Arch.-epigr. Mitth. a. Österr.* 5, S. 40), wo der Nymphenreigen über die Grotte verlegt ist, in der zwei Pane wie es scheint abwechselnd konzertieren. 27) auf Paros, in den Steinbrüchen eingemeiſselt, abg. *Stuart* u. *Revett, Antiq. of Athens* 4, cap. 6 pl. 5 (fasc. 19 pl. 4). *Abh. d. Berl. Akad.* 1846, Taf. II, 1. *Müller-Wieseler, D. a. K.* 2, 63, 814: in der oberen Reihe sind der kauernde Pan, die Acheloosmaske und die drei Nymphen zusammengestellt (Weihinschrift *Ἀδάμας Ὀδρύσης Νύμφαις*). Zu erwähnen wäre hier noch eine Kupfermünze einer sicilischen Stadt (abg. *Imhoof-Blumer, Monn. Grecq.* pl. B, 24. 25; im *Cat. of Coins in the Brit. Mus., Sicily* p. 240 Thermae Selinuntiae zugewiesen; *Imhoof* p. 35, 99 liest ΘΗΡΑ — ΙΩΝ und deutet auf eine sonst unbekannte sicilische Stadt Thera), welche Pan syrinxblasend und mit gekreuzten Bocksbeinen vor einem kastenartigen Altar (Wassertrog? *R.*) stehend zeigt, auf dem drei weibliche Büsten mit Kalathos sichtbar werden (Hekate oder

drei Nymphen?). Als letzter Schöfsling des Typus der Nymphenreliefs mufs hier endlich 28) eine Reihe spätrömischer Reliefs angeführt werden, die sämtlich in Dalmatien gefunden sind (Verzeichnis bei *R. v. Schneider, Arch.-epigr. Mitth. a. Österr.* 9, 35 ff., vgl. auch *K. Klement*, ebda. 13, S. 1 ff. *Michaelis, Ann. d. Inst.* 1863, S. 323, 3 und *Arch. Ztg.* 1867, S. 6, 14); nach den Inschriften sind diese Reliefs dem Silvanus und den Nymphen geweiht, benutzt ist jedoch der Typus des attischen Nymphenreliefs in der einfachen Form, dafs Pan den Reigen der drei Nymphen anführt oder den ruhig stehenden gesellt ist; Pan ist dabei ganz äufserlich durch den Fruchtschurz dem Silvan angeähnelt, neben ihm steht ein Ziegenbock oder ein Hund, die Nymphen halten Schilfstengel in den Händen oder Muscheln vor dem Schofs.

Die vorstehend aufgezählten Reliefs werden gewöhnlich als 'Nymphenreliefs' bezeichnet, und die in dieser Bezeichnung ausgedrückte Auffassung wird wohl auch im allgemeinen für zutreffend gelten müssen; bei einigen Stücken (z. B. 10. 11. 27. 28) ist die Deutung der weiblichen Figuren sogar inschriftlich gesichert. Gesichert wird die Deutung auch durch den lokalen Ursprung des Reliefs; denn es kann ja kein Zweifel darüber obwalten, dafs sie einer attischen Sitte und dem Kulte des an der Burg von Athen verehrten Pan entspringen; von hier aus verbreitet sich der Typus zunächst in Attika und dessen Nachbarschaft, später auch in weiteren Kreisen. Die Akropolis aber ist umwoben von Dreivereinen göttlicher Wesen, die sämtlich Nymphencharakter haben; was sind die Tauschwestern, die Chariten anders als Nymphen? Die Nymphen tanzen nach *Euripides* (s. o.) zur Pfeife des Pan ihre lieblichen Reigen. So ist wohl die Bezeichnung 'Nymphenreliefs' als richtig anzusehen. Damit ist freilich nicht ausgeschlossen, dafs in einzelnen Fällen an speziellere Nymphendreivereine gedacht ist; ich kann jedoch die Behauptung von *Furtwängler* (*Athen. Mitth.* 3, S. 198 ff.), der Typus sei speziell für die Chariten geschaffen, nicht für richtig halten und stimme ganz dem bei, was *Milchhöfer* (ebd. 5, S. 210) und *Pottier* (*Bull. d. Corr. hell.* 5, 1881, S. 349 ff.) dagegen bemerken. In einigen Fällen sind die Nymphen durch ihre Attribute deutlich als Horen gekennzeichnet (z. B. Nr. 3. Vgl. *Rapp* oben Bd. 1, Sp. 2721, ferner *Orph. Hymn.* 10, 4 σύνϑρονος Ὥραις und das Relief eines heiligen Tisches im Heiligtum der Grofsen Göttinnen zu Megalopolis, *Paus.* 8, 31, 3. Vgl. auch das Relief des arretin. Bechers, abg. *Bonner Jahrb.* Bd. 96—97 S. 64). Wie schwer es ist, im Einzelfalle sicher zu spezialisieren, erhellt schon daraus, dafs Nymphen, Chariten, Horen auch im Kult mit einander verbunden oder vermischt werden: die Nymphengrotte am Hymettos ist den Nymphen, Pan, Apollon und den Chariten geweiht (*C. I. G.* 1, 4, 56. *Olympiod., Vit. Plat.* 1. *Ailian, V. H.* 10, 21). Der (meist abgekürzt als Maske dargestellte) menschenköpfige Stier, welcher nicht selten in der Grotte erscheint, bedeutet wohl zweifellos den Flufsgott der Landschaft, in den Reliefs von der Akropolis also vermutlich den Ilisos (vgl. das Relief der Wäscher vom Ilisos; die *Furtwängler*'sche Deutung auf die Klepsydra bedarf keiner Widerlegung, — die Klepsydra als bärtiger Mann!); so war auch im Amphiaraion zu Oropos der letzte Teil des fünfteiligen Altars dem Pan, den Nymphen, dem Acheloos und Kephisos geweiht (*Paus.* 1, 34, 3). Auch mit anderen Gottheiten fanden wir vereinzelt den Nymphendreiverein in Verbindung, so mit Demeter und Kore (vgl. das Wäscherrelief, das megarische Relief und den Tisch in Megalopolis), und mit Hekate. Überhaupt spielen allmählich mehr und mehr in den ursprünglichen attischen Typus fremde Vorstellungen, boiotische (vgl. auch die im *Arch. Anz.* 1895, S. 36 beschriebene boiotische Vase im Berliner Museum), megarische, später auch Dionysisches hinein; in Dalmatien endlich wird Pan dem Silvan angeähnelt.

Schliefslich mufs noch darauf hingewiesen werden, dafs der Typus des kauernden, die Syrinx blasenden oder zum Munde führenden Pan auch für sich allein, ohne die Nymphen, bis in späte Zeit beliebt gewesen ist. Einige Beispiele mögen genügen: Statuen: in Athen (*Kavvadias* 683. *Sybel* 401), gefunden beim Olympieion, abg. Ἐφημ. ἀρχ. II, 1862, σ. 49, 1. πίν. 13, 1, vgl. *Bull. d. Inst.* 1862, 86. *Arch. Ztg.* 1862. 296*. *Athen. Mitth.* 5, 317; in Rom, Pal. Sciarra (*Matz-Duhn* 1, 498); in Dacien (*Cumont, Arch.-epigr. Mitth. a. Österr.* 17, 1894, S. 23 mit Abbildung, — modern?); zwei Bronzestatuetten des Cabinet des Médailles (*Babelon* nr. 444. 445 mit Abbildungen, S. 197); Terrakotten der Sammlungen Komnos (*Kekulé, Bull. d. Inst.* 1868, 52) und Branteghem (*Fröhner* nr. 333); Reliefs in Athen (*Sybel* 3576) und Lindau (*R. v. Schneider, Arch.-epigr. Mitth.* 17, 1894, S. 23); Bronzelampe von Cortona (*Mon. d. Inst.* 3, 42. *Micali, Mon. Ined.* 9. 10); Goldanhängsel eines Halsbandes aus der Krim (*Ant. du Bosph. Cimm.* pl. 9, 3); Münzen von Athen (*Beulé, Monn. d'Ath.* 394) und Aigiale auf Amorgos (2.—1. Jahrh. v. Chr.), abg. Ἐφημ. ἀρχ. 1870, πίν. 54, 3. 4. 7. 8. *Brit. Mus. Cat. of Coins, Crete etc.* pl. 20, 1. Es ist möglich, dafs Pan so in seiner Grotte an der Akropolis dargestellt war; hierfür würde das Vorkommen des Typus auf einer athenischen Erzmünze (*Beulé, Monn. d'Ath.* p. 394 f.) sprechen, sowie auch die Statuette eines Hirtenjünglings im Museum zu Mantua (*Dütschke* 4, 745. *Labus* 3, 50, 2. *Clarac* 704 C, 1683 F), an deren Seite Pan syrinxblasend in einer Grotte des Felsens kauert. Allein es ist ebenso möglich, dafs der Typus nur auf derselben Volksvorstellung beruht, der die Nymphenreliefs so beredten Ausdruck geben.

11) Die Betrachtung der Nymphenreliefs im Zusammenhange gab den Anlafs, die chronologische Folge zu verlassen und auf spätere Zeiten vorzugreifen. Wir kehren nunmehr zum 4. Jahrh. zurück und sehen zunächst, wie sich die Gestalt des Pan in dem Bereiche der attischen Kunst entwickelte. Hier ist uns von einem der Hauptmeister der jüngeren

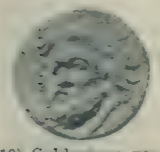
attischen Kunst eine Darstellung des Pan litterarisch überliefert, von Praxiteles. Zwei Epigramme (*Anth. Pal.* 6, 317. *Plan.* 4, 262) erwähnen eine Marmorgruppe von seiner Hand, welche Danae, Nymphen und Pan darstellte; welche Bedeutung diese Gruppe hatte, ob es überhaupt eine einheitliche Gruppe oder nicht vielmehr verschiedene Bildwerke waren, ob Pan handelnd oder nur als Zuschauer gegenwärtig war, — alles dies ist leider nicht auszumachen; wir erfahren nur, dafs Pan bockfüfsig war und einen Schlauch emporhielt. Er war also nach der alten attischen Weise dargestellt und zugleich schon mit dionysischer Beziehung. Diese Beziehung zu Dionysos sahen wir bereits am Ende der vorigen Periode auftauchen; sie stimmt zu sehr zu dem Charakter der praxitelischen Kunst, als dafs man nicht annehmen sollte, *Praxiteles'* Einflufs habe ihr zu der Bedeutung verholfen, die wir sie später einnehmen sehen. Wir können aber noch weiter gehen: *Praxiteles* war es, der den Typus des jugendlichen Satyrs, wenn auch nicht erfunden, so doch ausgebildet hat; dieser Typus ist zweifellos aus dem des jugendlichen Pan entwickelt und ebenso zweifellos eine Schöpfung der praxitelischen Zeit, vgl. *Collignon zu Rayet, Mon. de l'art. ant.* 2, 60. *Furtwängler, Ann. d. Inst.* 1877, S. 217 f. Diese jugendlichen Satyrn mit sprossenden Hörnchen (*οἷα τοῖς ἄρτι γεννηθεῖσιν ἐρίφοις ὑποφύεται: Luk. Bakch.* 1) und Syrinx oder Flöte sind nicht Pan zu nennen, sondern von diesem zu trennen; erst die hellenistische Zeit wirft den jugendlichen Pan und den jugendlichen Satyr wieder durch einander (s. u.). Vielleicht war es die richtige Erkenntnis dieses Sachverhaltes, die in zwei Repliken des praxitelischen Satyrs im Pal. Pitti zu Florenz (*Dütschke* 2, 11. 13) ihren Ausdruck dadurch gefunden hat, dafs dort auf einem Absatze des Baumstammes ein kleiner bärtiger Ziegenpan sitzt.

Von dem anderen attischen Hauptmeister dieser Zeit, von Skopas, ist uns zwar keine Darstellung des Pan litterarisch bezeugt. Allein die Vermutung *Furtwänglers* (*Meisterw.* S. 524) hat viel für sich, dafs ein dem Apollon Smintheus dieses Künstlers (vgl. *Furtwängler*, oben Bd. I Sp. 457. 466. *Weil, Baumeisters Denkm.* 3 S. 1669. *Wernicke, Pauly-Wissowas Realencycl.* 2 Sp. 102) verwandter Typus des jugendlichen Pan auf einer Silbermünze aus Heraia (*Brit. Mus. Cat. Coins, Peloponnesus* pl. 34, 12 p. 182. *Imhoof-Blumer, Monn. Grecq.* p. 191, 203), welche zwischen 417 und 370 v. Chr. geschlagen ist, auf Skopas zurückgeht. Skopas war bekanntermafsen in Arkadien thätig; in Heraia befand sich ein Heiligtum des Pan (*Paus.* 8, 26, 2); wahrscheinlich stellt die Münze die Kultstatue dar. Pan ist hier als Jäger aufgefafst, eine Vorstellung, die wie es scheint in Arkadien zu Hause ist, und der wir auch auf den anderen, von peloponnesischer Kunst beeinflufsten arkadischen Münzen (s. u.) begegnen. Er trägt eine Chlamys, tritt mit dem l. Fufse auf felsigem Grund hoch auf (ein von Skopas ausgebildetes Stellungsmotiv), stemmt die Rechte in die Seite und stützt sich mit der Linken auf einen Jagdspeer. Er ist jugendlich und gehörnt, aber menschenbeinig. Wenn *Furtwängler* als eine Wiederholung desselben Werkes die von *Treu* (*Arch. Ztg.* 1881, S. 251) beschriebene Bronzestatuette (abg. *Festschr. f. Otto Benndorf* S. 154 f.) des Berliner Museums aus Andritzäna anführt, so mufs dem gegenüber betont werden, dafs die flüchtige Ähnlichkeit mit der Münze dazu nicht ausreicht, obgleich die Statuette sicher Pan darstellt, und nicht, wie *Furtwängler* früher (*Ath. Mitth.* 3, 294, 1) meinte, das Porträt eines hellenistischen Herrschers wiedergiebt; aber allerdings hängt sie aufs engste mit dem Apollon Smintheus zusammen, dem sie durch ihre Nacktheit und dadurch, dafs der linke Unterarm auf dem erhobenen Schenkel aufruht, näher steht als die Münze von Heraia (vgl. *Wernicke, Festschr. f. Benndorf* S. 153 ff.). Die Figur des skopasischen Pan begegnet uns auch auf Silbermünzen von Segesta, wo auch ein Hund beigegeben ist (vgl. das oben § 5 erwähnte Votivrelief Berlin 687): *Salinas, Sul tipo dei tetr. di Segesta* Taf. I, 1; *Brit. Mus., Cat. Sicily* p. 133 (mit Abb.; vgl. auch die Silbermünze von Parrhasia Ark. *Imhoof-Blumer, Monn. Gr.* S. 204, 253 Taf. E, 12); ferner in einem attischen Vasenbild freien Stils aus Ruvo (*Mon. d. Inst.* 5, 22), wo Pan auch den Bocksschurz trägt; hier hält er sogar wie der Apollon Smintheus in der Linken einen Lorbeerzweig, der ihm seit dieser Zeit auf jüngeren Vasen öfters gegeben wird (vgl. *Wieseler, Comm. de Pane* S. 24). Durch dies Vasenbild kann der attische Ursprung des Typus als gewifs und die Zurückführung auf Skopas als fast gesichert gelten. Dagegen ist ein anderes, mit Nachdruck von *Wieseler* (*Comm. de Pane* S. 9. 13. *Zur Kunstmythol. Pans, Gött. Nachr.* 1875, S. 435) für Pan angeführtes Werk attischer Kunst, das Lysikratesdenkmal, hier auszuscheiden, vgl. *Furtwängler, Ann. d. Inst.* 1877, S. 197.

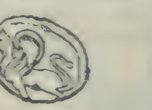
Auf dem eben genannten Vasenbild erscheint Pan bereits neben Aphrodite und Eros; auch dies ist, wie es scheint, eine speziell attische Verbindung, welche auf die benachbarte Lage der Heiligtümer beider Gottheiten zurückzuführen ist (vgl. *Preller-Robert* 1, S. 508, 3. 744, 2); sie begegnet nicht selten auf attischen Vasen dieser Periode. Beispiele: Hydria im Brit. Mus. E 241, Hydria im Berliner Museum 2636 (abg. *Gerhard, Antike Bildw.* Taf. 44. *Elite céram.* 4, 5). Von den attischen Vasen wurde die Gruppe durch die apulischen (tarentinischen) entlehnt, und erscheint dort ungemein häufig in der Reihe der zuschauenden Götter; Beispiele: Berlin 3240. Jatta 424. Brit. Mus. F 116. 270, vgl. *Schlie, Zu den Kyprien* (Waren 1874) S. 31 f. *Wieseler, Zur Kunstmythol. Pans* (*Gött. Nachr.* 1875) S. 442 Anm. 4. *L. Bloch, Die zuschauenden Götter* S. 70. Auch aufserhalb dieser Gruppe finden wir Pan häufiger auf attischen und unteritalischen Vasen dieser Zeit, und zwar meist im Gefolge des Dionysos oder dionysischer Umgebung, bald bärtig und bockbeinig (Beispiele: *Tischbein, Vases d'Hamilton* 1, 43 =

Müller-Wieseler, D. a. K. 2, 43, 539 [vor Dionysos]. Ermitage 1983 a [im Thiasos]. Brit. Mus. E 435 [bei Dionysos und Ariadne]. Ermitage 847 = *Gerhard, Etr. u. Camp. Vasenb.* C 6 [Kadmos]. Vgl. auch die bärtigen Pansbüsten auf den Vasenbildern des Assteas [Neapel 2873. *Wiener Vorlegebl.* 8, 12: Hesperiden] und der von Assteas abhängigen Kadmosvase [*Millingen, Mon. Ined.* 2, 199 *Gall. Myth.* 18, 396. *Inghirami, Pitt. d. Vas.* 3, 239], wohl auch Neapel 3251) oder bärtig und menschenbeinig (Beispiel Ermitage 1788. *Antiq. du Bosph. Cimm.* pl. 63, 1—3; im Thiasos), daneben auch jugendlich bockbeinig (Beispiele: Zürich 307. Neapel 690 B, 3218 B) oder menschenbeinig (Beispiele: Berlin 2648. Neapel 690 B. 3218 B).

12) Im Anschlufs an die attische Kunst sind auch die Darstellungen des Pan auf den Münzen von Pantikapaion zu erwähnen (Abbildungen der Goldmünzen *Mionnet, Descr.* 1, 347, 7 pl. LXIX, 3. *Mon. d. Inst.* 3, 35, 16. *Antiq. du Bosph. Cimm.* 85, 1. 2. *Müller-Wieseler, D. a. K.* 2, 42, 524. *Rev. numism.* 1865 pl. 2, 1. *Brit. Mus., Cat. Coins, Thrace etc.* p. 4 ff. *Head, Hist. num.* p. 2 fig. 170. *P. Gardner, Types of Gr. Coins* pl. VII, 34 (danach hier Fig. 10). *Kgl. Mus. zu Berlin, Beschreibung der antiken Münzen* 1 Taf. I, 11. 12; der Silbermünzen *Kgl. Mus. zu Berlin* a. a. O. Taf. II, 15. *Brit. Mus.* a. a. O.; der Kupfermünzen *Mus. Kotchoubei* 1 pl. 5, 19. *Sibirsky, Cat. des méd. du Bosph. Cimm.* 1 pl. 22. 23. *Brit. Mus.* a. a. O. *Kgl. Mus. zu Berlin* a. a. O. Taf. II, 16. 17, vgl. *Mionnet, Descr.* 1, 348, 11-14).


10) Goldmünze von Pantikapaion (nach *P. Gardner. Types* pl. VII, 34).

Auf den älteren Münzen der Stadt (vor Alexander d. Gr.) erscheint der Kopf des Pan in Seiten- oder Dreiviertelansicht, mit wirrem Haar und Bart, wilden Gesichtszügen, Spitzohren, aber ohne Hörner, bisweilen bekränzt. Die jüngeren zeigen einen bartlosen, jugendlichen Panskopf, ebenfalls ohne Hörner; ähnlich erscheint der Kopf des Pan auch in Makedonien auf Münzen des Antigonos Gonatas (vgl. *Usener, Rhein. Mus.* 29, S. 43 ff. *Müller-Wieseler, D. a. K.* 1, 52, 233. *Wieseler, Comm. de Pane* p. 7), wo schon früher ein gehörnter jugendlicher Pankopf als Münzstempel vorkommt (Amyntas II. oder III., vgl. *Berl. Mus., Beschr. d. ant. Münzen* 2, S. 194, 14. 15 m. Abb. *Brit. Mus., Cat. Coins, Macedonia* p. 168), und in Phanagoria (*Mionnet, Suppl.* 4, 417, 14). Pantikapaion wählte den Pan als Münzzeichen wahrscheinlich mit Rücksicht auf den Stadtnamen, wohl nicht unbeeinflufst von den Kulten der Umgegend; der Typus stellt sich als eine äufserst gelungene und charakteristische Neuschöpfung dar. Der unbekannte Künstler, der ihn schuf, lehnte sich wohl an einheimische Vorstellungen an, und das nahe gelegene Skythenland bot ihm die Modelle, vgl. *Percy Gardner* a. a. O. Neuerdings hat freilich *Furtwängler* (*Satyr v. Perg.* S. 27, 1), der früher (*Ann. d. Inst.* 1877, S. 199 ff.) ähnlich urteilte, in Abrede gestellt, dafs dieser Kopf Pan bedeuten könne; er führt drei Gründe an: Pan habe keinen Kult in Pantikapaion gehabt; die Anspielung auf den Stadtnamen sei denkbar, aber unwahrscheinlich, da das Ziegenartige im Typus fehle; es sei unwahrscheinlich, dafs ein so vorzüglicher Künstler im 4. Jahrh. nicht den allgemein recipierten Typus gewählt hätte. Diese Gründe sind aber nicht sehr schwerwiegend; die Existenz des Kultes können wir mit unserm Material nicht mit Sicherheit in Abrede stellen; und der fremdartige Typus erklärt sich durch beabsichtigtes Lokalkolorit. Immerhin bliebe die Sache zweifelhaft wegen des Fehlens der Hörner, wenn nicht eine von *Imhoof-Blumer* (*Monn. Grecq.* p. 39, 8, danach hier Fig. 11) publizierte Münze von Abdera denselben Typus gehörnt zeigte. Danach kann die Entscheidung für Pan nicht mehr zweifelhaft sein. Ebenso ist vielleicht die in gewisser Weise verwandte Darstellung eines Mannes mit wildem Bart und Haar auf einer Stele aus Kyzikos im Museum zu Konstantinopel (*S. Reinach, Catal. du mus. imp.* 163, abg. *Bull. d. Corr. hell.* 13 pl. 9) zu deuten (vgl. *Lechat* ebenda p. 514. *S. Reinach, Chronique de l'Orient* p. 634). Übrigens kommt ein ähnlicher Typus für Pan gelegentlich auch in späterer Zeit vor, vgl. z. B. die Marmorscheibe in Peltaform im Berlin. Mus. Nr. 1045; verwandte Typen auch auf Münzen des Gens Vibia (*Cohen, Méd. cons.* pl. 41, 9. 10. 13. 16).



11) Münze von Abdera, (nach *Imhoof-Blumer, Monn. grecqu.* pl. 39, 8).

13) Die peloponnesische Kunst hatte, wie wir gesehen, einen Typus des jugendlichen Pan geschaffen in Anlehnung an den Doryphoros des Polyklet. An diesen Typus knüpfen die schönen arkadischen Münzen des 4. Jahrh. an. Arkadien hatte erst damals, durch Epameinondas' staatsklugen Einflufs zu einem Bunde geeinigt, begonnen eine politische Rolle zu spielen. Seit dieser Zeit setzt das Koinon der Arkader auf seine Bundesmünze die beiden Hauptgottheiten des Lykaion, Zeus und Pan. Zwei Haupttypen des Pan kommen vor, und zwar der erste nur auf Silbermünzen: Pan (jugendlich, menschenbeinig, mit kurzen Hörnchen) sitzt auf der Felsklippe des Lykaion (bisweilen ist sein Fell untergebreitet); er stützt sich mit der einen Hand auf den Sitz, in der anderen hält er das Pedum; zu seinen Füfsen liegt die Syrinx der älteren Form, mit gleich langen Röhren (Beispiele: *Mionnet, Descr.* 2, 244, 6. 7. 11—13. *Müller-Wieseler, D. a. K.* 1, 41, 181. *Brit. Mus., Cat. Coins, Pelop.* p. 173, 48—174, 54 pl. XXXII, 10 [danach hier Fig. 12a]. 11. *Head, Hist. num.* p. 373 fig. 242); häufig schwebt vor ihm ein Adler mit ausgebreiteten Flügeln (*Mionnet, Descr.* 2, 244, 8—10. *Suppl.* 4, 272, 7—12). Der zweite Typus (Kopf des jugendlichen Pan mit kurzen Hörnchen im Haar) kommt sowohl auf Silbermünzen (*Mionnet, Descr.* 2, 244, 4. 5.

Suppl. 4, 272, 5. 273, 16. 18. *Brit. Mus., Cat. Coins, Pelop.* p. 174, 55—61 pl. XXXII, 12 (s. Fig. 12b). 13. *Head, Hist. num.* 373. *Zeitschr. f. Numism.* 9 pl. II, 5) wie auf Kupfermünzen (*Mionnet, Descr.* 2, 245, 14—16. *Brit. Mus.* a. a. O. p. 174, 62—175, 72 pl. XXXII, 14—16. *Head* a. a. O. Nr. 6) vor (möglicherweise gehört auch der ähnliche Kopf mit längerem Haar, *Brit. Mus.* a. a. O. pl. XXXII, 17 hierher). Die Münzen des arkadischen Bundes gehören in die Jahre 370—363; aber die Typen werden nach dieser Zeit von **Megalopolis** beibehalten (*Mionnet, Descr.* 2, 249, 37—41. *Suppl.* 4, 281, 55. *Brit. Mus.* a. a. O. p. 176, 76—86 pl. XXXII, 20; p. 188, 1—11 pl. XXXV, 10. 11; p. 189, 15. 16 pl. XXXV, 13), vgl. auch den verwandten Typus von Heraia bei *Imhoof-Blumer, Monn. Grecq.* 193, 221. Es ist möglich, dafs diese Münzen (wie *Rathgeber, Bull. d. Inst.* 1846, p. 41, vermutet; vgl. *Michaelis, Ann. d. Inst.* 1863 p. 303. *Wieseler, Gött. Nachr.* 1875 S. 458) die von *Paus.* 8, 30, 3 erwähnte Marmorstatue des Pan Oinoeis im Lykaion darstellen; dagegen ist es sehr zweifelhaft, ob eine vereinzelte Kaisermünze (Septimius Severus) von Megalopolis (*Mionnet, Suppl.* 4, 281, 58), welche Pan nach rechts schreitend zeigt, die R. auf einen Speer gestützt (vgl. die oben auf Skopas zurückgeführte Münze v. Heraia), in der L. ein Pedum, — auf die bei *Paus.* 8, 30, 6 f. genannte Bronzestatuette des Pan Skoleitas (vgl. oben Sp. 1352) zurückzuführen ist.





12 a u. b) Arkad. Bundesmünzen d. 4. Jahrh. (nach *Catal. of gr. coins Brit. Mus. Peloponn.* pl. XXXII, 10 u. 12).

Der Zusammenhang der arkadischen Bundesmünzen mit dem Pan der polykletischen Schule ist unverkennbar, besonders bei den Münzen, welche nur den Kopf zeigen. So hat die von *Percy Gardner* (*Types of Greek Coins* zu pl. 8, 32) vorgetragene Kombination viel Wahrscheinlichkeit, dafs die Inschrift der dort abgebildeten Münze ΟΛΥ sich auf den Stempelschneider beziehe (vgl. *Brunn, Gesch. d. gr. Künstl.* 2, 437) und dafs dieser identisch sei mit dem gleichzeitigen Bildhauer Olympos von Sekyon, von dem *Paus.* 6, 3, 5 eine Siegerstatue erwähnt, und der seiner Herkunft nach vermutungsweise der polykletischen Schule beigezählt werden darf (eine andere, von *Chr. Scherer* herrührende Kombination will den Stempelschneider mit dem von der Berliner Gemme nr. 351 Taf. 7 *Furtwängler* bekannten Gemmenschneider Olympios identifizieren, vgl. *Arch. Jahrb.* 1888, S. 119 ff.).

Der offenbar von einem hervorragenden Künstler geschaffene Typus des auf seinen Felsen sitzenden jugendlichen Pan blieb nicht auf Arkadien beschränkt, sondern fand seit der zweiten Hälfte des 4. Jahrh. weite Verbreitung. Zwar die von *Head, Brit. Mus., Cat. Coins, Central Greece* p. 28, 23 auf Pan gedeutete **delphische** Kupfermünze (abg. ebd. pl. IV, 14) hat offenbar mit diesem nichts zu thun: es ist vielmehr der Berggott des Parnafs, und die beiden Felsen, auf deren einem er sitzt, sind die beiden Gipfel des Parnafs. Aber wir finden den Pan der arkadischen Münzen wieder auf den jüngeren Münzen von Pantikapaion, sowie auf sicilischen und unteritalischen Münzen (**Messana**: s. o. § 6, auch *Müller-Wieseler, D. a. K.* 2, 42, 528; **Pandosia**: *Brit. Mus., Cat. Italy* S. 370, 2 (mit Abb.) 371, 3 (mit Abb.) 4; *Salinas, Sul tipo dei tetr. di Segesta* Taf. III, 12—14; **Mesma**: *Brit. Mus., Cat. Italy* S. 369, 3 u. s. w.). Überall ist Pan als der jugendliche Jäger aufgefafst, bald mit Jagdspeeren bewaffnet, bald von einem oder mehreren Hunden begleitet, bald einen Hasen fassend. Bis in die späte Kaiserzeit erscheinen ähnliche Typen auf den Münzen von **Pella** (*Brit. Mus., Cat. Maced.* S. 93—95. *Berl. Mus., Beschr. d. ant. Münzen* 2, S. 113 f. *Mionnet, Descr.* 1, S. 482, 257. 483, 258. 259. *Suppl.* 3, 91 ff.), vgl. auch die Silbermünze der Julia Domna von Nikopolis a. Istros, *Mionnet, Suppl.* 2, 135, 460. Die Traiansmünze von Korinth (*Mionnet, Suppl.* 4, 80, 536), welche diesen Typus in einem Tempel, also als Kultstatue, darstellt, ist unsicher, da ihre Kenntnis nur auf *Mus. Arigon.* 1, 68, 49 beruht. Auf Silbermünzen von **Messana** (*Salinas* a. a. O. Taf. III, 6 ff.) erscheint auch der Kopf dieses jugendlichen Typus allein.

Mit all' diesen Typen sind wir schon an die Grenze der hellenistischen Zeit gekommen. Zu erwähnen bleibt hier noch ein Gemälde des Protogenes (*Plin., N. H.* 35, 106); in welcher Weise Pan dargestellt war, entzieht sich völlig unserer Kenntnis, denn die Worte des *Plinius: novissime pinxit Alexandrum ac Pana* beziehen sich natürlich auf zwei verschiedene Gemälde und nicht (wie *Overbeck, Schriftquellen* nr. 1930 annimmt) auf ein und dasselbe.

Drittes Kapitel.

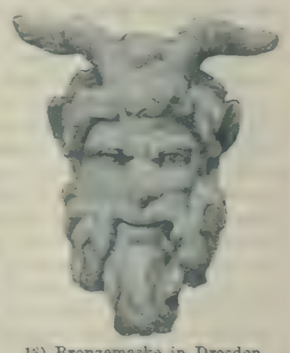
Die Gestalt des Pan in der hellenistischen und römischen Zeit.

14) Der Typus des jugendlichen Satyrs, wie ihn das 4. Jahrh. unter dem Einflusse des *Praxiteles* ausgestaltet hatte, fängt mit dem Beginn der hellenistischen Zeit an, sich mit dem schon aus dem Ende des 5. Jahrh. stammenden des jugendlichen Pan, der ebenfalls im 4. Jahrh. von hervorragenden Künstlern ausgebildet war, zu vermischen. Ganz im Sinne einer Zeit, welche für das Ländliche ohne inneres Verständnis schwärmt, werden die ländlichen Satyrn noch ländlicher gemacht, indem man die tierische Beimischung ihres Äufseren durch verschiedene von Pan entlehnte Züge, wie Hörner, Ziegenschwänzchen und Feigwarzen am Halse, steigert; auch die Attribute des Pan, Syrinx und Jagdkeule, erhalten die Satyrn. Man hat diese Gestalten häufig für jugendliche Pane erklärt, sehr mit Unrecht. Über die Zeit, in der sich dieser Umschwung vollzieht, vgl. *Furtwängler, Ann. d. Inst.* 1877, S. 209. 211 f. *Satyr von Perg.*

S. 30 f. Für alles Nähere wird auf den Artikel Satyroi verwiesen. Allerdings erhält sich auch bei Pan zunächst der jugendliche Typus, während der ältere bärtige vollständig zurücktritt. Die späteren Vasenbilder zeigen den alten Ziegenpan überhaupt nicht, vgl. die von *Wieseler, Gött. Nach.* 1875, S. 442 ff. angeführten Beispiele. Gegen Ende des 3. Jahrh. haben sich die Typen des jugendlichen Pan und des jugendlichen Satyrs einander so genähert, daſs man beginnt, sich nach Unterscheidungsmitteln umzusehen. Jetzt greift man wieder auf den alten Ziegentypus zurück, und neben den menschenbeinigen, gehörnten Satyr tritt der bockbeinige Pan, bald jugendlich, bald bärtig. Dies geschah natürlich im Kreise des Dionysos, weil dort Satyr und Pan neben einander zu erscheinen haben. Von der hellenistischen Zeit an ist Pan ein unentbehrlicher Bestandteil des dionysischen Thiasos, dessen Darstellung besonders seit Alexanders d. Gr. indischem Feldzuge beliebt geworden war.

Zuerst finden wir den bockbeinigen Pan des älteren Typus wieder auf ganz späten Vasenbildern, gewöhnlich bartlos und jugendlich, seltener bärtig (Beispiele gesammelt bei *Wieseler, Gött. Nachr.* 1875, S. 467). Ferner erscheint Pan stets bockbeinig auf den von hellenistischer Kunst abhängigen oder doch in Weiterbildung hellenistischer Motive entstandenen römischen Wandgemälden und Sarkophagreliefs. Auf allen diesen Denkmälern bildet Pan handelnd oder zuschauend einen Teil einer gröſseren Darstellung; Beispiele sind daher in den folgenden Kapiteln zu suchen. Hier sind nur noch einige charakteristische Einzeldarstellungen des Pan zu betrachten.

15) Die Richtung auf das Effektvolle, welche von der hellenistischen Zeit ab die Kunst beherrscht, fand in der Figur des Pan einen besonders dankbaren Vorwurf. Mit groſsem Behagen versuchten die Künstler ihren Witz und ihre Virtuosität an ihm in der Vermischung menschlicher und tierischer Formen und in der Verwendung der letzteren zur Charakterisierung des Pan zu zeigen. Je nach Ernst und Laune überwogen die menschlichen oder die tierischen Züge, machte sich eine edlere oder eine niedrigere Auffassungsweise geltend. Zwei vorzügliche Beispiele der ernsteren, würdigeren Auffassung, zugleich mit ungemein charakteristischer Hervorhebung der tierischen Züge, sind ein frühhellenistischer Terracottakopf aus Tralleis, früher in der Sammlung Gréau (abg. *Froehner, Terres cuites de la coll. Gréau* I Taf. 1—3, nach Taf. 3 oben als Fig. 1 wiederholt), und eine Bronzemaske des Dresdener Albertinum (*Hettner* 90. *Treu* 394. Abg. *Mon. d. Inst.* 10, 45—46, 3; danach hier Fig. 13), die ebenfalls der hellenistischen Zeit entstammt. In der Auffassung verwandt, allerdings erst der Antoninenzeit angehörig, ist ein Marmorkopf bei *d'Escamps, Musée Campana* pl. 31 (träumerischer Ausdruck; die Zunge wird zwischen den geöffneten Zahnreihen sichtbar). Weitere Beispiele dieser edleren Auffassung sind eine Bronzemaske des Cabinet des Médailles (*Babelon* nr. 447, abg. S. 198) mit schönem, mild-ernstem Ausdruck, eine sehr schöne Bronzemaske des Wiener Hofmuseums (*Sacken, Antike Bronzen* 1, Taf. 29, 13), ferner die Doppelhermen bei *Gerhard, Antike Bildw.* 319, 1. 3; mit Darstellung der ganzen Figur (und zwar menschenbeinig) und ein Bronzegefäſs der Uffizien (*Gerhard* a. a. O. 101, 5. 6: kauernd, flieſsend gelockter Bart, die Stirn über der Nasenwurzel tierisch vorgebaut). Maſsvoll humoristisch ist eine Statuette der Sammlung *F. A. v. Kaulbach* (abgebildet und besprochen von *P. Arndt, Ztschr. d. Münchener Altertumsvereins* 11, 7); *Arndt* erinnert mit Recht an die reizende Panin der Villa Albani (s. unten Fig. 15).



13) Bronzemaske in Dresden (nach *Mon. d. Inst.* 10, 45—46 nr. 3)

Andere Darstellungen betonen die tierischen Elemente noch viel stärker; auf diese Weise entstehen sehr merkwürdige, oft geistreiche, oft auch abstoſsende Bildungen. Besonders weit geht hierin eine hellenistische Terrakottabüste in Athen (gef. beim Stadion, *Martha, Figurines* nr. 106. Abgebildet *Athen. Mitth.* 3 Taf. 8; vgl. *Furtwängler* S. 155 ff.), wo bei allem Ernst des Ausdrucks die Übertreibung fast komisch wirkt; ähnlich soll ein aus Tanagra stammen-



14) Marmorkopf im Berliner Museum nach neuer Photographie.

des Marmorköpfchen (*Körte, Ath. Mitth.* 3 S. 394) sein. Sehr tierisch ist auch eine Bronzemaske des Wiener Hofmuseums (*Sacken, Antike Bronzen* 1, Taf. 29), ferner eine häfsliche Marmorbüste des Fitzwilliam-Museums zu Cambridge (*Mus. Disneianum* pl. 15), ein Bronzebüstchen des Cabinet des Médailles (*Babelon* nr. 446) und ein Köpfchen in Rossie Priory, *Michaelis, Anc. Marbl. in Gr. Brit.* S. 649 nr. 9). Öfters ist das Gesicht zu grinsendem Lachen verzerrt, z. B. bei einem wirkungsvoll gearbeiteten Marmorkopf des Berliner Museums (nr. 241; hier abg. als Fig. 14), einem Kopf im Vatikan (*Brunn-Bruckmann* Taf. 199), einem Kopf des Museo Bocchi (*Schöne* Taf. 17, 1), und einem Kopf auf Schlofs Tersatto bei Fiume (vgl. *Loewy, Arch.-epigr. Mitth. a. Österr.* 5, S. 165), während ein Kopf des Museums zu Palermo (*Arndt, Einzelverkauf* nr. 558) einen ernsten, träumerischen Ausdruck zeigt. Häufig finden wir auch den tierischen Typus des Pan in kleinen Bronzestatuetten römischer Zeit, vgl. *Arch.-epigr. Mitth.* 3, S. 129 (*Sacken*). *Babelon* nr. 441. 442. *Michaelis, Anc. Marbl. in Gr. Br.* S. 482 nr. 4. S. 520 nr. 8. *Sacken, Antike Bronzen* 1, Taf. 26, 2. In der römischen Kunst herrscht durchaus der stark tierische Typus; ihn finden wir auch in allen späteren Kompositionen verwandt, so in der Daphnis-Gruppe (z. B. *Clarac* 726 C, 1736 H), den Dornauszieher-gruppen (z. B. *Clarac* 726, 1742), den Gruppierungen mit Nymphen (z. B. *Clarac* 725, 1739. 736, 1736 B), besonders aber in dionysischem Zusammenhang (Beispiele: *Roux, Hercul. et Pompéi, Mus. secret* pl. 10. *Arch. Ztg.* 1864, Taf. 185); in widrigster Steigerung auf einem dionysischen Relief in Mantua (*Dütschke* nr. 860. *Arndt, Einzelverkauf Ser.* 1, 11).

Im einzelnen weichen die Darstellungen ziemlich stark von einander ab. Während die Hörner meistens dicht über der Stirn ansetzen, fanden wir schon in der polykletischen Schule einen Panstypus, der sie weiter zurück mitten in das Haar verlegt. Beispiele sind unter den oben genannten die attische Bronzestatuette des Wiener Hofmuseums (*Arch.-epigr. Mitth.* 3, S. 129), der Kopf in Tersatto (ebda 5, 162) und der Kopf Campana (*d' Escamps* pl. 31); ferner des merkwürdigen, an Silen erinnernden Typus halber das Ἐφημ. ἀρχ. 1890, Taf. 6, 2 abgebildete Terrakottaköpfchen aus Megara. In der Regel stehen die Hörner hoch empor; nicht selten aber legen sie sich auch rückwärts über die Haarmasse (Beispiele: *Schöne, Mus. Bocchi* Taf. 17, 1. *Roux, Mus. secr.* pl. 57. *Combe, Anc. Marbl.* 2, 40, 1. 2), oder sie sind gewunden wie bei Antilopen (Beispiele: die Bronzemaske in Dresden, *Mon. d. Inst.* 10, 45—46, 3, und ein Kopf des Berliner Museums nr. 240); ja, die Hörner fehlen gelegentlich ganz, wo man doch nicht an der Deutung auf Pan zweifeln kann (Beispiele: *Arch. Ztg.* 1845, Taf. 30. *Roux, Mus. secr.* pl. 27. *Combe, Anc. Terracotta's in the Brit. Mus.* pl. 24, 45. *Babelon, Catal.* nr. 448). Dagegen giebt es weder einen einhörnigen (die Berliner Bronze, *Friederichs* 2, 2476, ist modern) noch einen dreihörnigen (die Abbildung *Bull. Nap.* 1, tav. 3 ist nach *Wieseler, Zur Kunstm. Pans* S. 444 in dieser Beziehung falsch) Pan. Dagegen erhält Pan gelegentlich die hängenden Schweinsohren des Silen (Beispiele bei *Wieseler, Gött. Anz.* 1850, S. 1864. *Stephani, C. R.* 1863, 229), besonders auf Sarkophagen (z. B. *Clarac* 150, 181. 127, 345. 132, 150. *Combe, Anc. Marbl.* 10, 38. 39. *Mus. Chiaram.* tav. 34 u. s.).

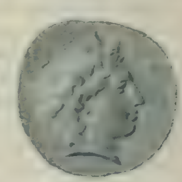
16) Ein weiteres Feld zur Bethätigung bot sich der hellenistischen Kunst in Anknüpfung an die bereits gegen Ende des 5. Jahrh. angebahnte Vervielfältigung des Pan. Indem man diesen Gedanken weiter ausspann, erfand man zunächst, wie man dem Kentauren die Kentaurin gegenüberstellte, auch zu Pan ein weibliches Gegenstück, die Panin. Und war erst dieser Schritt gethan, so konnten auch die Panskinder nicht fehlen, und die ganze Pansfamilie war fertig. Von weiblichen Panen ist uns eine ziemliche Anzahl erhalten: 1) Marmorstatuette der Villa Albani (*Clarac* 727, 1732. *Brunn-Bruckmann* Taf. 391; danach hier Fig. 15, vgl. *Friederichs-Wolters* 1508. *Helbig, Führer*[2] 2, 819); die jugendlich anmutige Figur steht aufrecht da, mit Ziegenfell bekleidet, und bläst die Doppelflöte (von der wenigstens etwas antik ist, — die Ergänzung ist also richtig); der Kopf ist etwas seitlich geneigt. An dies Werk voll schalkhafter Grazie reiht sich 2) eine Bronzestatuette aus Aventicum (*Mitth. d. antiquar. Gesellsch. zu Zürich* 16, 1, 4 Taf. 14); hier sitzt die nackte bockbeinige Panin (Lorbeerkranz, gescheiteltes Haar mit Löckchen), sie ist Flöte blasend zu ergänzen. 3) Roter Jaspis in Florenz (*David, Musée de Florence* 2, pl. 80, 2): eine bockbeinige Panin bläst die Doppelflöte. 4) Auf einem Bleiplättchen des Münzkabinets in Athen (*Mon. d. Inst.* 8, 52, 375; *Müller-*



15) Marmorstatuette in Villa Albani (nach *Brunn-Bruckmann* Taf. 391).

Wieseler, D. a. K. 2, 43, 538a; von *Postolaccas, Ann. d. Inst.* 1868, 286 für einen Affen erklärt!) sitzt auf Vorder- und Rückseite eine nackte, bockbeinige Panin; auf der Vorderseite spielt sie das Trigonon. 5) Bronzestatuette in Florenz (*Gori, Mus. Etr.* 1, 64, 2): sitzende Panin (nackt, bockbeinig, geschwänzt) hält in der L. einen Apfel, mit dem sie liebäugelt, während sie die R. verzückt auf den Magen legt. 6) Bronzestatuette in Florenz (erwähnt von *E. Braun, Ann. d. Inst.* 18, 1848, S. 240): trägt Eimer oder Korb. 7) Statuette in Athen (*Sybel* 2782): mit Krotalen klappernd (gekrümmte Nase, lächelnder Mund). 8) Bronzeköpfchen der Samml. Fejervary (*Mon. d. Inst.* 1854, p. 89 fig. 19). 9) Bronzebüste in Neapel, erwähnt bei *Gerhard, Neapels antike Bildw.* S. 208. Im Gefolge des Dionysos 10) auf dem Bruchstück eines Sarkophagdeckels in Neapel (*Gerhard* a. a. O. nr. 514). Bisweilen erscheint die Panin in Verbindung mit dem männlichen Pan: so 11) auf einem stark obscönen Sarkophagrelief in Neapel (*Gerhard* a. a. O. S. 459, 12, abg. *Antike Bildw.* Taf. 111, 2. *Roux, Mus. secr.* pl. 27. *Müller-Wieseler, D. a. K.* 2, 44, 548), wo zwei Paninnen ihre Sinnlichkeit zu befriedigen suchen. Ferner 12) auf einer Gemme bei *Hirt, Bilderb.* Taf. XXI, 3, wo eine Panin sich den Phallos einer Pansherme von hinten einsteckt. Weniger krafs ist die Darstellung 13) eines runden Marmorreliefs aus Tusculum (*Müller-Wieseler, D. a. K.* 2, 43, 536), wo Pan und Panin in Umarmung vorwärts stürmen. Hermaphroditisch sind 14) die drei Stützfiguren eines Bronzedreifufses in Neapel (*Roux* a. a. O. pl. 57), dessen Pendant von drei Panen getragen wird. Endlich finden wir die Panin auch in Verbindung mit Pansknaben. 15) Eine früher bei Vescovali befindliche (wo sie *E. Braun, Ann. d. Inst.* 1864, 240 sah), später in den Besitz des Bildhauers Jerichau übergegangene Marmorgruppe (*Matz-Duhn* 1, 507) zeigt eine auf einem Felsen sitzende Panin, die auf dem Schofse ein nach der Mutterbrust greifendes Pansknäbchen hält; 16) eine Bronzegruppe der Sammlung Meester de Ravestein (*Mon. d. Inst.* 8, 12, 6) eine mit halben Körper aus einem Blumenkelch aufsteigende bockbeinige Panin, die in den Armen ein kleines Satyrknäbchen (mit menschlichen Beinen) hält, wohl um es zu säugen. 17) Eine Marmorgruppe der Uffizien (*Hirt, Bilderb.* S. 63 erwähnt; vielleicht identisch mit der bei *Dütschke* 3, 555 kurz erwähnten Statuette einer Panisca) zeigt die Panin, wie sie ihr Knäbchen im Schurze der Nebris trägt. Sicher nicht antik (nach *E. Braun* Cinquecento-Arbeit) ist die *Ann. d. Inst.* 1846, tav. N abgebildete Marmorgruppe des Grafen Orti di Manara in Verona. Wenn dagegen eine sicher antike herrliche Silbermünze von Metapontion, um die Mitte des 4. Jahrh. geschlagen (*Beschr. d. ant. Münzen d. Kgl. Mus. z. Berlin* 3, 2, S. 360 nr. 149 Taf. XVII, 267; hier nach einem Gipsabgufs als Fig. 16), wirklich, wie *Wieseler* (*Götting. Nachr.* 1890 S. 396) nicht ohne Wahrscheinlichkeit vermutete, eine Panin darstellt und nicht etwa den jugendlichen gehörnten Dionysos, so würde sie für uns das älteste bekannte Beispiel der Darstellung eines weiblichen Panes sein.

Auch aufser den bereits angeführten kommen Darstellungen von Pansknaben mehrfach vor; besonders kleine Statuetten, z. B. die Bronzen Castellani in Neapel (*Bull. d. Inst.* 1864, p. 217, mit l. Standbein) und im Cabinet des Médailles (*Babelon* nr. 449, abg. S. 199, mit r. Standbein), die den Knaben tanzend zeigen, wie er mit der L. die Augen beschattet und in der R. die Syrinx hält. Ferner die Bronze im Mus. Egizio zu Turin *Heydemann, Mitth. a. d. Antikens. Ober- u. Mittelital.* S. 39 nr. 11, die ihn sitzend und mit Trauben spielend zeigt. Eine Terrakotte der Samml. von Branteghem (*Fröhner* nr. 407) stellt ihn mit verschränkten Beinen stehend dar, wie er die Flöte spielt. Auch auf dem bekannten sog. Amaltheiarelief des Lateran (*Benndorf-Schoene* nr. 24. Abg. u. a. *Schreiber, Die hellenistischen Reliefb.* Taf. 21 und in diesem Lexikon Bd. I Sp. 263, unten als Fig. 19 wiederholt) ist nach *W. Roschers* ansprechender Deutung (*Philologus* 53 [N. F. 7] S. 363 ff.) der Knabe Pan neben seinem Zwillingsbruder Arkas dargestellt. Auf dem etruskischen Spiegel des Vibius Philippus im Mus. Kircheriano (*Mon. d. Inst.* 9, 29, 2. *Gerhard, Etr. Sp.* 5, 45) macht sich der Pansknabe (*Painsscos* verschrieben für *Panisscos*) das Vergnügen, die unbeholfenen Bewegungen des tanzenden Silens *Marsuas* zu karikieren (*Helbig, Ann. d. Inst* 1871, 119 fafst die Darstellung wohl irrig so auf, als wollte der Silen den Panisken züchtigen). In einem Sarkophagrelief des Louvre (*Fröhner* nr. 248. *Clarac* 124, 105) erscheint der Pansknabe zusammen mit zwei Niken, das in einem Fruchtkranze sitzende Dionysoskind emporhaltend. Auch auf Wandgemälden finden wir gelegentlich Pansknaben, vgl. *Helbig* nr. 402. 1143. Wahrscheinlich ist mir endlich, dafs auch das von *F. v. Duhn* im *Arch. Anz.* 1895, S. 53 (danach hier Fig. 17) als Hermesknabe publizierte Köpfchen der Samml. Duval in Morillon bei Genf einen Pansknaben darstellt; der Ausdruck und die Gesichtsbildung


16) Silbermünze von Metapontion im Berliner Museum, nach einem Gipsabguss.


17) Marmorköpfchen der Samml. Duval in Morillon bei Genf (nach *Arch. Anz.* 1895 S. 53).

würden dazu (wie auch *F. v. Duhn* zugiebt, den ich brieflich um seine Meinung befragte) vortrefflich passen; beides erinnert an die oben erwähnte Panin der Villa Albani. Die zu Flügeln ergänzten Ansätze in dem lockigen Haar können sehr wohl Reste von Hörnern sein; der Einwand des Herrn *Duval*, dafs Hörner aus der Stirn wachsen müfsten und nicht aus der Mitte des Haares, ist nicht stichhaltig, wo es so viele Beispiele vom Gegenteil giebt. Dagegen macht mich *F. v. Duhn* mit Recht darauf aufmerksam, dafs der Scheitelzopf für Pan singulär sei. Aber auch diese zunächst wohl auffallende Einzelheit läfst sich erklären: der Scheitelzopf ist von Eros entlehnt, der ihn ja oft genug trägt, mit dem Pan seit hellenistischer Zeit in naher Beziehung steht (vgl. unten Kap. 4, II, 4), und nach dessen Muster die Panskinder wohl überhaupt erfunden sind.

17) Seitdem die hellenistische Kunst die Figur des Pan effektvoll ausgestaltet hatte, ist ihre Darstellung sehr beliebt. In der römischen Kaiserzeit finden wir ihn in mannigfachen Scenen teils handelnd, teils zuschauend beteiligt, besonders in den Kreisen des Dionysos und der Aphrodite, vgl. die folgenden Zusammenstellungen. Entsprechend einer thörichten Ausdeutung seines Namens (= τὸ πᾶν) und der Sinnesrichtung einer religiös herabgekommenen, aber gottesdurstigen Zeit, die neben den verblafsten Gestalten der Olympier die kleinen Götter zweiten und dritten Ranges hervorholte, um sich an sie anzuklammern, sehen wir Pan auch als 'Allgott' dargestellt; so z. B. wenn in einem Torso des Museums zu Mannheim (abg. *Baumann, Festschr. zur Karlsruher Philol.-Versamml.* 1882, S. 16) an Brust, Schultern und Armen des Pan die Köpfe der zwölf Götter angebracht sind; oder wenn er flöteblasend inmitten des Tierkreises steht (s. u. Kap. 4, II, 15). Vgl. auch *Letronne, Rec. d' inscr. égypt.* 2, 196. *W. Roscher* in *Festschr. f. Overbeck* S. 56 ff.

Der Merkwürdigkeit halber sei zum Schlusse noch erwähnt, dafs auch Antinoos auf Kontorniaten als Pan dargestellt vorkommt (vgl. *Sabatier, Descr. des méd. contorn.* Taf. X, 8. 9), und auf die Wahrscheinlichkeit hingewiesen, dafs die mittelalterlichen Vorstellungen vom Teufel im letzten Grunde von der Figur des Pan abgeleitet sind, vgl. seine Darstellung am Portal der Kirche zu Trau in Dalmatien (*Conze, Heroen- und Göttergestalten* S. 40).

Viertes Kapitel.
Pan als handelnde Person.

18) Im folgenden ist der Versuch gemacht, eine Reihe von häufigen oder bemerkenwerten Darstellungen, in denen Pan handelnd auftritt, zusammen zu stellen.

I. Im Kreise des Dionysos.

A. Dionysos selbst anwesend.

1) Kindheitspflege des Dionysos. Auf Kupfermünzen des M. Aurelius und Caracalla von Zakynthos sehen wir in Fortbildung des Motivs des praxitelischen Hermes Pan dargestellt, wie er auf dem linken Arme das Dionysoskind trägt, während er ihm mit der Rechten eine Traube vorhält (*Mionnet, Descr.* 2, 207, 20. *Suppl.* 4, 200, 52 f. 70 f. *Head, Hist. num.* 360. Abg. *Müller-Wieseler, D. a. K.* 2, 35, 410. *Brit. Mus., Cat. Coins, Pelop.* pl. XXI, 2—6). Auf der Schulter trägt er den Knaben scherzend in einer Marmorgruppe des Berliner Museums (nr. 236; Köpfe ergänzt); hier hält er ebenfalls eine Traube in der Rechten, aber gesenkt. In einem Wandgemälde der Casa di Lucrezio (*Helbig, Wandgem.* nr. 379; abg. *Zahn* 3, 83) schreitet Pan, an dem geschulterten Pedum einen Korb tragend, auf das Dionysoskind zu, das, vom Thiasos umgeben, auf dem Schofse Silens von einem Stierzweigespann spazieren gefahren wird. Ein anderes Wandgemälde (aus Herculaneum, *Helbig* nr. 376. Abg. *Pitt. d'Erc.* 2, 12. *Ternite* 1, 3, 3) zeigt als Hauptgruppe den sitzenden Silen, der das Kind hoch hebt, damit es nach einer Traube greifen kann, welche eine hinter ihm sitzende Bakchantin hält; vor der Gruppe kniet Pan. Auf einem fragmentierten Sarkophagrelief des Vatikan (abg. *Gerhard, Ant. Bildw.* Taf. 104, 1. *Müller-Wieseler, D. a. K.* 2, 35, 412. *Gaz. arch.* 5, 1879, S. 28; vgl. *Heydemann, Dionysos Geburt, 10. Hall. Winckelmannsprogr.* 1885, S. 55) sehen wir links das nach Analogie des Zeuskindes von Kureten umtanzte Dionysoskind (vgl. das Elfenbeinrelief Palagi, *Arch. Ztg.* 1846, Taf. 38), rechts noch ein Stück der zweiten Scene: den gebückten greisen Silen und Pan, der über eine halb geöffnete Cista springt; aus der Cista, deren Deckel er mit dem Fufse anstöfst, ringelt sich eine Schlange. Diesem sehr beliebten Motiv werden wir noch öfters in dieser Beispielsammlung begegnen. Die Mittelgruppe eines Sarkophagreliefs im Louvre (*Fröhner* nr. 248. Abg. *Clarac* 124, 105) zeigt das Dionysoskind in einem Fruchtkranz sitzend, von zwei Niken und einem kleinen nackten Pansknaben hochgehalten. Bei der Säugung des kleinen Dionysos finden wir Pan auf zwei Relieffragmenten: in Rom, Pal. Cardelli (*Matz-Duhn* 2, 2252) und im *Musée Napoléon* 2, 29 (*Müller-Wieseler, D. a. K.* 2, 35, 411, vgl. *Heydemann* a. a. O.). Dagegen ist der von *Heydemann* a. a. O. S. 40 auf Pan gedeutete, ganz menschlich gebildete Jüngling eines apulischen Vasenbildes (*Ann. d. Inst.* 1865, tav. E) sicher kein Pan.

2) 'Hochzeit' des Dionysos. Auf einer ziemlich späten rf. Hydria schönen Stils im Brit. Mus. E, 435 sitzt Dionysos in der Mitte, nach der hinter ihm sitzenden Ariadne umblickend, auf deren ausgestrecktem Arm Eros sitzt; dabei links ein Satyr, rechts, auf einem Felsen sitzend, der bärtige bockbeinige Pan mit Pedum. Eine ähnliche Darstellung finden wir auf einer rf. Pelike des Berliner Museums (*Jahrb. d. Inst.* 1, S. 151), wo Eros zwischen dem sitzenden Götterpaare schwebt; l. schreitet eine Nymphe heran, r. hüpft ein jugendlicher menschenbeiniger Pan (bekränzt) davon. Ferner gehören hierher zwei lucanische Vasen des British Museum: F 272 (abg. *Mon. d. Inst.* 1854, Taf. 16. Dionysos sitzt, von einer weib-

lichen Figur hinter ihm bekränzt, auf einer Kline, gegenüber zu seinen Füfsen Ariadne, hinter der ein Satyr einen Krater bringt; unter der Kline schreitet ein kleiner, jugendlicher, bockbeiniger Pan herbei, in der Rechten einen Zweig, auf der Linken eine Schale mit Früchten haltend) und F 163 (*Durand* 671: Dionysos blickt herab auf eine tragische Maske in seiner Linken, ihm gegenüber steht Nike, auf der Linken eine Schale mit Früchten haltend, in der Rechten einen Kranz, mit dem sie ihn kränzen will; hinter ihr steht Pan, jugendlich, menschenbeinig, auf dem Zeigefinger einen Vogel haltend). Dies letztgenannte Motiv kehrt wieder auf einer sehr verwandten Vase bei *Tischbein* (*Vases Hamilton* 2, 33); vgl. auch die Vase München 848 (abg. *Arch. Ztg.* 1855, Taf. 83). Nicht hierher gehört die gewöhnlich auf die Hochzeit des Dionysos gedeutete Vase von *S. Martino* im Museum zu Palermo (*Gerhard, Antike Bildw.* 59. *Müller-Wieseler, D. a. K.* 2, 36, 425), da sie sich auf den Adonismythus bezieht; vgl. unten Kap. V.

3) Dionysos findet Ariadne. Darstellungen dieser Scene, zurückgehend auf eine jedenfalls berühmte Gestaltung der Sage in hellenistischer Zeit, die sie in verschiedener Weise variieren, sind uns auf Wandgemälden und Sarkophagen erhalten. Als gemeinsames Grundschema gilt, dafs Dionysos, von mehr oder minder zahlreichem Gefolge umgeben, der schlafenden Ariadne naht; entweder zieht ihr Pan selbst das Gewand fort, indem er zu Dionysos aufblickt (Beispiele: 1) Wandgemälde aus Herculaneum im Mus. Naz. zu Neapel, *Helbig* nr. 1235, abg. *Pitt. d' Erc.* 2, 16. *Mus. Borb.* 13, 7. — Sarkophagreliefs: 2) Vatikan, abg. *Mus. Pio-Clem.* 5, 8. *Gerhard, Antike Bildw.* 110, 2. 3) Blenheim [ovaler Sk. mit Löwenköpfen], vgl. *Michaelis, Anc. Marbl. in Gr. Brit.* S. 215 f. nr. 3. Gefunden in Vigna Casali, vgl. *Bull. d. Inst.* 1873, S. 18 [*Brizio*]); oder Eros zieht ihr das Gewand fort, während Pan bewundernd zuschaut oder vor Vergnügen tanzt und springt (Beispiele: 4) Wandgemälde aus der *Casa del citarista* in Pompeji, Neapel Mus. Naz., *Helbig* nr. 1239. — Sarkophagreliefs: 5) Florenz, Pal. Riccardi [*Dütschke* 2, 191]. 6) Florenz, Pal. Antinori [ebda 351]. 7) Louvre, abg. *Clarac* 127, 148. 8) Louvre, abg. *Clarac* 132, 150. 9) Aus Rom, früher Pal. Altemps, jetzt Graf Ouvaroff, vgl. *Helbig, Bull. d. Inst.* 1880, S. 27 ff. 10) Auf dem Markte von Bolsena, abg. *Gerhard, Antike Bildw.* 112, 2. 3); gelegentlich lüftet Dionysos selbst das Gewand der Schlummernden, wie auf dem 11) pompejanischen Wandgemälde, *Helbig* nr. 1236. Pan ist dabei stets bärtig und kleiner gebildet als die übrigen.

4) Begleiter bei Dionysos' Wagenfahrt. Häufig begleitet Pan den zu Wagen einherziehenden Dionysos. So finden wir ihn schon auf späten Vasenbildern, z. B. Neapel 1759. S. A. 687; ungemein häufig jedoch in Sarkophagreliefs, in denen ja die Wagenfahrt des Dionysos, oft als indischer Triumph charakterisiert, einer der beliebtesten Vorwürfe ist. Mir sind folgende Beispiele bekannt: 1) Rom, Vatikan, *Mus. Chiaramonti*, abgeb. tav. 34. 2) Replik *S. Bartoli*, *Admiranda* 46—47 '*in aedibus Mazarinis*'. 3) Rom, Vatikan, abg. *Mus. Pio-Clem.* 4, 22. 4) Rom, Vatikan, abg. ebda 5, 7. 5) Rom, Lateran, *Benndorf-Schöne* nr. 408. *Helbig, Führer*² 1, nr. 702. Abg. *Mon. d. Inst.* 6. 7, 80, 1. 6) Rom, Capitol, abg. *Foggini, Mus. Capit.* 4, 63. 7) Rom, Villa Panfili, *Matz-Duhn* 2, 2297, abg. im *Codex Coburgensis* 480, 133. 8) Ebenda, *Matz-Duhn* 2, 2302. 9) Rom, Villa Ludovisi nr. 142 *Schreiber*, vgl. *Ann. d. Inst.* 1863, S. 373 ff. nr. C (*Petersen*). 10) Neapel, abg. *Gerhard, Antike Bildw.* 112, 1; vgl. *Gerhard, Neapels antike Bildw.* nr. 191. 11) Neapel, vgl. *Gerhard* ebda nr. 195. 12) Pisa, Campo Santo, *Dütschke* 1, 23. *Lasinio* tav. CXXVII, 19. 13) Pisa, *Dütschke* 1, 26. *Lasinio* tav. CLIV, 130. 14) Florenz, Pal. Riccardi, *Dütschke* 2, 110. 15) Verona, Museo Lapidario, *Dütschke* 4, 435. *Maffei, Mus. Veron.* Taf. 37, 1—3. 16) Louvre, abg. *Clarac* 144, 109. 17) Louvre, abg. ebd. 124, 151. 18) Louvre, abg. ebd. 127, 149. 19) Louvre, abg. ebd. 143, 145. 20) British Museum, abg. *S. Bartoli, Admiranda* tav. 48—49. (*Combe*) *Anc. Marbl.* 10, 39. 21) Cambridge, Fitzwilliam-Museum, vgl. *Michaelis, Anc. Marbl. in Gr. Brit.* S. 252 ff. nr. 31. 22) Ince Blundell Hall, vgl. *Michaelis* a. a. O. S. 383 nr. 249. 23) London, Lansdownehouse, vgl. *Michaelis* a. a. O. S. 442 f. nr. 25; abg. *Cavaceppi, Racc.* 2, 58. 24) Richmond, Samml. Cook, vgl. *Michaelis* a. a. O. S. 640 nr. 73. 25) Woburn Abbey, vgl. *Michaelis* S. 720 nr. 61; abg. *Engravings* pl. 12. Hierher gehören ferner noch 26) ein Relief der *tensa Capitolina*, abg. *Bull. com.* 1877, tav. XII. XIII, 8. 27) Eine Reliefplatte im Berliner Museum nr. 850. 28) Elfenbeinrelief in Mailand, Samml. Palagi; abg. *Arch. Ztg.* 4, 1846, Taf. 38. Den springenden Pan dieses Zusammenhanges zeigt allein 29) ein kleines Altarrelief vom Palatin, vgl. *Matz-Duhn* 3, 3640. Hier müssen auch mehrere Erzmünzen von Kyzikos (Faustina d. J., *Mionnet, Descr.* 2, 542, 195. *Müller-Wieseler* 2, 10, 115. *Imhoof-Blumer, Griech. Münzen* [Abh. Akad. München 17, 1890] S. 614, 169, Taf. VII, 3 [die Figur auf dem Wagen ist nicht, wie die Herausgeber meinen, Demeter oder Kore, sondern trotz der Fackel sicher Dionysos, vgl. *Wernicke, Ant. Denkm. z. griech. Götterlehre* (*Müller-Wieseler* II⁴) S. 251]; Commodus, abg. *Imhoof-Blumer* a. a. O. S. 615, 170, Taf. VII, 4) und Epiphaneia in Kilikien (Trebonianus Gallus, *Imhoof-Blumer* a. a. O. S. 707, 558, Taf. XI, 13) erwähnt werden. In diesen Darstellungen fährt Dionysos entweder allein (Nr. 1. 5—9. 10—14. 16. 21—23. 26) oder mit Ariadne (3. 4. 13—15. 17. 19. 22. 24. 25. 27); sein Zweigespann bilden meist zwei Kentauren (1. 3. 4. 10—15. 17. 20. 21. 23. 24), oft aber auch zwei Panther (8. 9. 16. 19. 22. 25—28), seltener zwei Elefanten (5. 7) oder zwei Löwen (6. 23). Pan tanzt meist ausgelassen im Thiasos der Satyrn und Mainaden dem Wagen des Gottes voraus (Nr. 13. 21. 23. 26) und stöfst dabei mit einem seiner Bocks-

beine eine am Boden stehende Cista auf, aus der sich eine Schlange ringelt (s. o. Kap. 4, I, A, 1) (Nr. 1. 3—5. 8. 10. 11. 15. 20. 25. 27. 29); auf Nr. 18 ist wohl nur durch falsche Ergänzung oder Überarbeitung aus der Cista ein Ziegenkopf geworden, auf Nr. 24 ist das Motiv des Cistenöffnens zwei unter dem Kentaurengespann befindlichen Knaben gegeben; oder Pan geht dem Dionysoswagen voraus (Nr. 14. 18. 19. 22. 24) oder nebenher (Nr. 25 und auf den Münzen) oder er folgt ihm (Nr. 28); oder er füllt den Raum zwischen den Beinen eines Kentauren (Nr. 5) oder Elefanten (Nr. 16) aus. Endlich finden wir ihn auch bisweilen als Lenker des Gespannes, sowohl desjenigen des Dionysos (Nr. 7. 9, vgl. auch 27) wie des Eselgespannes des Silen (Nr. 10. 12; hier ist auch ein Sarkophagfragment des Berliner Museums Nr. 851 zu nennen, welches Pan als Lenker des typischen Eselgespannes zeigt, in dem, wie auf 12, zwei trunkene Mainaden sitzen, abg. *Arch. Ztg.* 1864, Taf. 185); er führt einen Löwen, auf dem Eros reitet (Nr. 10). In dem Relief Nr. 17 fahren mit Kentaurenzweigespann auf den in der Mitte angebrachten Clipeus (Porträts eines Ehepaars) zu von l. Dionysos, von r. Ariadne, in der Umgebung der Thiasos; in jedem der beiden Wagen steht hinten ein kleiner, bärtiger, bockbeiniger Pan.

5) In der Umgebung des auf einem Panther reitenden Dionysos. 1) rf. attisches Oxybaphon des späteren schönen Stils, Berlin nr. 2648: der jugendliche menschenbeinige Pan eilt dem auf dem Panther reitenden Dionysos voran. 2) Ovaler Sarkophag mit Löwenköpfen in Dresden (*Becker, Augusteum* 113): die Mittelgruppe zeigt den bärtigen, bockbeinigen Pan in ähnlicher Handlung. 3) Ovaler Sarkophag in der Villa Reale zu Poggio a Caiano: Pan treibt den Panther an. 4) Sarkophag bei *S. Bartoli, Admiranda* tab. 79: Dionysos, auf dem Panther zwischen Jahreszeiten, giefst aus einer Schale Wein in das hingehaltene Trinkhorn eines kleinen, bockbeinigen, bärtigen Pan, der auf der Schulter einen Schlauch trägt. 5) Marmorgruppe in Rom, Villa Casali (*Matz-Duhn* 1, 389): Dionysos setzt den Fufs auf den Rücken des gelagerten Panthers, erhebt mit der R. den Becher und senkt die (wohl richtig mit einer Traube ergänzte) L., nach der ein neben ihm auf dem Felsen sitzender Panisk greift. Vgl. auch das Relief eines griechischem Klappspiegels im Berliner Museum (dort M. J. 7457 bezeichnet): Dionysos, vom Panther begleitet, schreitet nach links, ihm folgen Pan und eine Mänade, die sich jauchzend umarmen.

6) Den Dionysos stützend. Der trunkene Dionysos, auf einen oder zwei Gefährten gestützt, ist eine überaus glückliche Komposition, die mannigfach variiert in zahlreichen Werken der griechischen und römischen Kunst seit dem 4. Jahrh. wiederkehrt. Das Verdienst, diesen künstlerischen Gedanken zuerst gefafst zu haben, gebührt Praxiteles, vor dessen Zeit eine solche Gruppe nicht denkbar gewesen wäre und mit dessen Kunstrichtung sie aufs Vortrefflichste zusammenstimmt. Er bildete (*Plin.* 34, 69) aus Erz *Liberum patrem et Ebrietatem nobilemque una Satyrum quem Graeci περιβόητον cognominant.* Man kann sich die Gruppe nach erhaltenen Darstellungen (vgl. z. B. *Müller-Wieseler, D. a. K.* 2, 44, 548) wohl vorstellen: Dionysos, leicht trunken, stützte sich auf eine weibliche Figur, Methe, und den Satyr. Ob *Praxiteles* an einer der Idee nach verwandten Gruppe des Thymilos in der Tripodenstrafse zu Athen ebenfalls beteiligt war, geht leider aus den orakelhaften Worten des *Pausanias* (1, 20, 2) nicht deutlich hervor. Dionysos war hier mit Eros gruppiert, wahrscheinlich von ihm unterstützt; ein Satyr gab ihm einen Becher. Eine Weiterbildung dieser bereits hellenistisch anmutenden Komposition im Sinne der hellenistischen Zeit ist es, wenn an Stelle der weiblichen Figur Eros tritt oder sein hellenistisches Gegenbild, der dionysische Ziegenpan. Beispiele dieser Zusammenstellung sind eine Marmorgruppe im Berliner Museum nr. 97 (abg. *Mon. d. Inst.* IV, 35), die Mittelgruppe eines geriefelten Sarkophages im Fitzwilliam Museum zu Cambridge (*Michaelis, Anc. Marbl. in Gr. Britain* p. 263 nr. 77, abg. *Mus. Disn.* pl. 41), und eine fragmentierte Gruppe (der Satyr abgebrochen) aus Sparta (*Dressel-Milchhöfer, Athen. Mitth.* 2, 1877, S. 333; diese Beispiele zeigen den bärtigen älteren Pan; doch kommt die Gruppe auch mit dem jugendlichen bockbeinigen Pan vor, vgl. die Bronzegruppe der Sammlung Hertz in London (abg. *Ann. d. Inst.* 1846 tav. K); auch die Marmorgruppe aus Tusculum im Berliner Museum nr. 96 (abg. bei *Canina, Descrizione dell' antico Tusculo* tav. XXXIII) ist vielleicht so zu ergänzen. Eine unter Gordianus geschlagene Erzmünze von Tion in Bithynien (abg. *Imhoof-Blumer, Griech. Münzen* Taf. VI, 18, vgl. S. 607, 148) zeigt Dionysos in der Haltung des sog. Apollino auf den bärtigen Pan gelehnt, während ein Satyr vor ihm tanzt. Endlich kommt Dionysos auch wiederholt auf Pan allein gestützt vor. Beispiele: Marmorgruppe in Lowther Castle (*Michaelis* a. a. O. p. 497 nr. 63); Wandgemälde aus Pompeji im Museo Nazionale zu Neapel (*Helbig* nr. 408. Abg. *Mus. Borb.* 3, 4. *Arch. Ztg.* 1855, Taf. 82, 1. *Wieseler, Theatergeb.* 10, 1. *Ternite* 1, II, 2); Sarkophage im Louvre (*Clarac* 146, 116) und in den Uffizien (Fragment, *Dütschke* 3, 350). Ob in der *Mon. d. Inst.* 1856, tav. 27, 4 abgebildeten fragmentierten Gruppe des Principe di Salerno Pan allein stützte, läfst sich nicht mehr feststellen. Zu erwähnen ist hier auch die Mittelgruppe eines Neapeler geriefelten Sarkophages (*Gerhard, Neapels antike Bildw.* nr. 189), in der Dionysos, auf einen Satyr gestützt, einem Panther den Kantharos reicht, während Pan vor ihm die Syrinx bläst. Dagegen ist die den Dionysos stützende (ganz menschlich, aber mit kleinen Hörnchen und Spitzohren gebildete) Figur der Henkelgruppe einer Ciste Barberini von *Furtwängler* (*Ann. d. Inst.* 1877, S. 211) mit Unrecht für Pan, früher bereits von *Schöne* (ebd. 1866, S. 175 nr. 44) mit Recht für einen Satyr erklärt worden.

7) Sonst im Dienste des Dionysos.

Wie dem Wagen des Dionysos, so schreitet Pan auch sonst gelegentlich dem Dionysos im Zuge des Thiasos voran, z. B. auf dem späten Vasenbild bei *Tischbein* (*Vases Hamilton* 1, 43), einer dreiseitigen Basis im Louvre (*Clarac* 169, 174), einem Sarkophag im Vatikan (*Gerhard, Antike Bildw.* Taf. 104, 2). Oder er naht dem Dionysos mit unterwürfiger Geberde (tarentinisches Vasenbild der Sammlung Caputi in Ruvo, *Jatta, Vasi Caputi* nr. 239; Sarkophag im Camposanto zu Pisa, *Dütschke* 1, 128, abg. *Lasinio* tav. 26) und wird von ihm gezüchtigt (Sarkophag im Louvre, *Fröhner, Notice* nr. 311, abg. *Clarac* 192, 176, vgl. *Heydemann, Pariser Antiken* S. 14 nr. 19). Auf Sarkophagreliefs, Darstellungen der Kämpfe und des Triumphs des Dionysos, finden wir Pan im Sinne der späteren Dichtung als Doryphoros und Schildknappen des Gottes. Beispiele: Sarkophag im Museo Chiaramonti des Vatikan (*Gerhard, Antike Bildw.* Taf. 109, 1), im Hofe des Domes zu Salerno (ebd. Taf. 109, 2), im Dom zu Cortona (*Arch. Ztg.* 1845, Taf. 30. *Müller-Wieseler, D. a. K.* 2, 38, 443. *Heydemann, Mittheil. a. d. Antikens. Mittel- u. Oberital.* S. 111), in Villa Albani (*Zoega* 2, 75. *Guigniaut, Rel. de l'ant* 108 bis, 458 B. *Müller-Wieseler, D. a. K.* 2, 38, 445 a). Zeigt diese Auffassung den Pan über seine eigentliche Natur hinausgehoben in Erinnerung an den Gott Pan, der den Feinden panischen Schrecken einflöfst, so erscheint daneben Pan im Dienste des Dionysos auch aufs tiefste erniedrigt; wir sehen ihn in viehischer Trunkenheit sich zu den Füfsen des Dionysos am Boden wälzen und, während ihm der Gott seinen Fufs auf den Bauch setzt, gierig mit der Schale die Tropfen auffangen, die aus dem Becher seines Gebieters herabfallen. Diese wohl ursprünglich für ein Gemälde erfundene Komposition liegt uns in einer Reihe von Wiederholungen vor: 1) Wandgemälde aus Herculaneum (*Helbig* nr. 403, abg. *Pitt. d'Erc.* 3, 37. *Mus. Borb.* 10, 52; danach hier Fig. 18. *Ternite* 1, 3, 6. *Roux, Mus. secr.* pl. 10). 2) Marmorstatuette, abg. *Nuove Mem. d. Inst.* tav. X, vgl. p. 276 ff. (*Benndorf*). 3) Statuette bei Castellani (von *Benndorf* angeführt). 4) Marmorstatue aus einer Gruppe im Brit. Mus. (*Anc. Marbl.* 11, 42. *Clarac* 726 A, 1743 A). 5) Relief aus Philippeville im Louvre, *Clarac* 161 C, 149 A. 6) Münze des Caracalla von Stratonikeia, *Mionnet, Suppl.* 6, 539, 496. *Mus. Arigon.* 2, tav. V, 3. 7) Gemme, *Tassie* 1, 267.



18) Wandgemälde aus Herculaneum (nach *Museo Borbonico* 10, 52).

B. In bakchischem Kreise ohne Dionysos.

19) Von den zahlreichen Darstellungen, welche Pan aufserdem in bakchischer Umgebung zeigen, seien hier nur einige besonders häufige oder sonst bemerkenswerte aufgeführt.

1) In Beziehung zu Satyrn und Mänaden. a) Tanzend in der Umgebung des Thiasos erscheint Pan oft, so auf zwei rf. Hydrien aus Salerno in Neapel (Sammlung Peytrignet), *Bull. d. Inst.* 1864, p. 183 f.); mehreren griechischen Spiegelkapseln (*Arch. Ztg.* 1868, S. 77 nr. 7. *Friederichs, Berl. ant. Bildw.* 2, 21, nr. 2 a. *Mylonas*, Ἑλληνικὰ κάτοπτρα 3, nr. 24 ff., vgl. *Bull. de Corr. hell.* 1877, p. 110 f.); einigen neuattischen Reliefs: Marmorvase im Lateran (*Benndorf-Schöne* nr. 167. *Helbig, Führer*² 1, 662, vgl. *Ann. d. Inst.* 1877, p. 212, 1. *Hauser, Neuatt. Reliefs* S. 51 nr. 68); vierseitige Basis in Villa Ludovisi (*Schreiber* nr. 331); Rundaltar aus Ameria (*Bull. d. Inst.* 1840, 86. 1869, 132); und Sarkophagen, z. B. dem ovalen Sarkophag in Dresden, *Becker, Augusteum* Taf. 115.

b) Einem Satyr einen Dorn aus dem Fufse ziehend. Diese in ihrer Erfindung durchaus der idyllischen Stimmung alexandrinischer Dichtung entsprechende, durch feine Beobachtung der Bewegungen reizvolle Gruppe

ist uns in mehreren Wiederholungen erhalten. 1) Vatikan, abg. *Visconti, Mus. Pio-Clem.* 1, 48; danach hier Fig. 19. *Pistolesi, Vaticano* 6, 20, 2. *Mon. Matth.* 1, 40. *Clarac* 4, 726, 1742; war als Brunnengruppe verwendet. 2) Rom, Archäol. Institut, vgl. *Matz-Duhn* 1, 502. Nur Pan erhalten und der Fuſs des Satyrs. 3) Eine falsch mit Bocksbeinen ergänzte Replik des Satyrs in der *Galleria d. Candelabri* des Vatikan nr. 201 erwähnt *Furtwängler, Ann. d. Inst.* 1877, S. 209 Anm. 1. 4) In einer kleinen Marmorgruppe der Villa Borghese (*Hirt, Bilderb.* 2, Taf. XX, 9) erscheint Pan jugendlich bartlos. Auch auf Sarkophagen wurde die Gruppe zur Ausfüllung von Lücken verwendet, vgl. das Sarkophagrelief in Villa Panfili (*Matz-Duhn* 2, 2313), 1880, p. 28. 3) Dresden, abg. *Becker, Augusteum* Taf. 113. 4) Newby Hall, vgl. *Michaelis, Anc. Marbl. in Gr. Brit.* p. 533 nr. 34.

Ganz singulär wäre eine kleine Bronzestatuette im Münchener Antiquarium Saal IV nr. 360, welche nach *Arch. Anz.* 1896, S. 148 Pan darstellt, wie er sich selbst einen Dorn aus dem Fuſse zieht; aber dieses Werk wird, wie ich höre, von Kennern für modern gehalten.

d) Von Satyrn bestraft. In äuſserst drastischer Weise wird dies auf der Schmalseite eines bakchischen Sarkophages im British Museum (*Anc. Marbl.* 10, 37) dargestellt: unter einem Baume steht ein Altar mit Früchten, von denen Pan (bockbeinig) genascht haben



19) Marmorgruppe des Vatikan (nach *Visconti, Museo Pio-Clementino* 1, 48).

wo sie unter einem der Löwenköpfe des Sarkophages angebracht ist.

c) Sich von einem Satyr einen Dorn ausziehen lassend (vgl. auch unten Kap. 4, 2, 4 [Pan mit Eros]). Das älteste Beispiel dieser offenbar in der römischen Kaiserzeit beliebten Variation derselben Vorstellung ist für uns eine kleine, im Peristylhofe der *Casa di Lucrezio* zu Pompeji gefundene Marmorgruppe (*Bull. d. Inst.* 1847, 133. *Overbeck-Mau, Pompeji* S. 319). Sonst findet sie sich, wie es scheint, nur auf Sarkophagen der ovalen Form, wo sie als Füllscene unter den Löwenköpfen oder Gorgonenmasken benutzt wird. Beispiele: 1) Florenz, Villa Reale zu Poggio a Caiano, *Dütschke* 2, 400, abg. *Gori, Inscr. ant.* 3, 35. 2) Früher in Rom, Pal. Altemps, dann beim Grafen Ouvaroff, vgl. *Helbig, Bull. d. Inst.* mag; ein bärtiger Satyr hat ihn gepackt und sich auf den Rücken gehoben, indem er ihn an den Händen festhält; ein zweiter Satyr faſst das Schwänzchen des Sünders und bläut ihn mit einem Stecken weidlich durch; die Wirkung ist aus der Grimasse des Pan unschwer zu erkennen. Eine andere angebliche Bestrafungsscene ist wohl anders aufzufassen, s. o. § 16.

2) In Beziehung zu Silen. Die Darstellung des trunkenen, auf einem von Pan geführten oder gelenkten Mauleselgespann fahrenden Silen ist uns schon oben (A 4) begegnet. Ähnlich ist es, wenn Silen auf einem Maultiere reitet, das von Pan geführt wird (Beispiele: Bronzevase *Compte Rendu* 1872, pl. 2, 3. 4; Sarkophag in Rom, Pal. Gentili, abg. *Gerhard, Antike Bildw.* Taf. 110, 1; Gemme, *David,*

Mus. de Florence 2, 73, 2), oder wenn Pan den trunken taumelnden, von zwei jugendlichen Satyrn gestützten Silen begleitet (*S. Bartoli, Admir.* tab. 44).

Originell in der Erfindung, wenngleich in der Ausführung ungewöhnlich roh und schlecht, ist ferner eine kleine Brunnengruppe im Pal. Corsini al Prato zu Florenz (*Dütschke* 2, 266. *Arndt-Bruckmann, Einzelverkauf* 330): Silen sitzt am Boden und hat eine Ente unter dem Arm, die ihm Pan vergeblich zu entreifsen sucht, indem er ihn ins Ohr beifst; eine zweite Ente ist dem Silen entschlüpft und ist im Begriff sich ins Wasser zu stürzen. Über die Rolle des Silen als Kampfrichter in dem Streite zwischen Eros und Pan s. u. Kap. 5.

3) In Beziehung zu Mänaden. Ein in der Wandmalerei ziemlich häufiger Vorwurf ist die Darstellung des eine schlafende Mänade beschleichenden Pan. Schon in der attischen Vasenmalerei schönen Stils finden wir verwandte Darstellungen, vgl. Ermitage Nr. 1983 a. 2161. Die Komposition der Wandgemälde ist nach *Helbig* eine Weiterbildung aus der ebenfalls nicht seltenen Darstellung eines Satyrs, der ein Mädchen beschleicht, und diese wird von demselben Gelehrten auf ein Gemälde des Nikomachos (4. Jahrh., vgl. *Plin., N. H.* 35, 109: *pinxit nobiles bacchas obreptantibus satyris*) zurückgeführt. Der Kontrast des sehnigen Satyrkörpers mit dem weichen Frauenkörper, der den Künstler reizte, wird durch die Einsetzung des zottigen Pan noch verschärft. Beispiele sind gesammelt von *Helbig, Die Wandgem. der v. Vesuv verschütt. Städte Camp.* nr. 559—564. *Sogliano* (in dem Sammelwerk *Pompei e la regione sotterr. dal Vesuvio, Napoli* 1879) nr. 195: Abbildungen *Pitt. d'Erc.* 5, 32—34. *Roux, Mus. secr.* pl. 5—7. Verwandte Kompositionen kommen auch in der Skulptur vor; Beispiele: Relief der Loggia scoperta des Vatikan, abg. *R.-Rochette, Mon. Ined.* pl. X A 1. Sarkophag in Ince Blundell Hall, abg. *Engravings* 104, 1, vgl. *Michaelis, Anc. Marbl. in Gr. Brit.* p. 390 nr. 275. Smaragd der Sammlung Blacas: *King, Antique Gems and Rings* pl. XXIX, 6. Vergröbert wird die Komposition durch Hinzufügung eines Satyrs, der den Pan am Bein zurückzieht, in der Form eines Rundreliefs aus Cherchel (*Rev. arch.* 19, 3. *Sér.* 1892, pl. XI) und einem Carneol-Cameo in Neapel (*Gerhard, Neapels antike Bildw.* S. 394, 4). In einer vatikanischen Gruppe (*Visconti, Mus. Pio-Clem.* 1, 50. *Clarac* 725, 1739) sucht Pan die sitzende Bakchantin zu umarmen; die wohl nach dem Vorbilde dieser Gruppe ergänzte Dresdener (*Becker, Aug.* Taf. 81. *Clarac* 726, 1743) ist in ihren antiken Teilen Überrest der bekannten Gruppe von Pan und Daphnis (s. unt.); ein Achat-Cameo in Neapel (*Gerhard, Neapels ant. Bildw.* S. 398, 3) und die Lecuyer'sche Terracottagruppe (*Fröhner, Coll. Lecuyer* pl. 18) im Berliner Museum (*Furtwängler, Arch. Ztg.* 42, 1884, S. 66) sind modern. Zudringlich betastet Pan den Busen einer Bakchantin in dem Relief eines griechischen Klappspiegels des Berliner Museums (*Friederichs, Berlins ant. Bildw.* 2, nr. 2); auf einem anderen griechischen Klappspiegel derselben Sammlung (*M. I.* 8148 bezeichnet) sitzt er ihr im Gespräche gegenüber. Pan und Nymphe sich umarmend und küssend zeigt ein Wandgemälde aus Pompeji (*Bull. d. Inst.* 1835, p. 129) und ein Carneol Vescovali (*Impr. Gemm.* 6, 11. *Bull. d. Inst.* 1839 p. 108); in traulichem Beisammensein bei einander gelagert eine kleine Marmorgruppe des Wiener Hofmuseums (*Übersicht d. kunsth. Samml. des A. H. Kaiserhauses* Saal IX Schr. VII, 54, abg. *Sacken, Die antiken Skulpt. des k. k. Münz- und Antikencab. zu Wien* Taf. 18, 2. *Clarac* 736, 1736 B). Pan, ithyphallisch, in sinnloser Trunkenheit rücklings auf einen Felsen gesunken und von zwei Mänaden unter spottenden Geberden unterstützt, sehen wir in bakchischer Umgebung auf dem Deckel eines früher in Villa Casali (*Matz-Duhn* 2, 2344), jetzt in der Glyptothek Ny Carlsberg bei Kopenhagen befindlichen Sarkophages (*Visconti, Mus. Pio-Clem.* VC. *Millin, Gal. Myth.* 64, 242. *Müller-Wieseler, D. a. K.* 2, 37, 432. *Brunn-Bruckmann* Taf. 410). Auf einem Marmorcippus des Lateran (*Benndorf-Schoene* nr. 116) sucht eine Bakchantin dem Pan seine Syrinx zu entreifsen. Zum Schlufs sei noch eine Statuette in Rom, Pal. Castellani (*Matz-Duhn* 1, 503. vgl. *Benndorf, Nuove Memorie d. Inst.* 283) erwähnt: Pan sitzt hier am Boden, die Arme erhebend und Oberkörper sowie Kopf zurücklehnend; zwischen seinen Beinen ist ein nackter Fufs erhalten, nach *Benndorf* der des Dionysos, nach *v. Duhn* ein weiblicher, von einer Bakchantin, die ihm den erigierten Phallos niedertritt. Möglicher Weise sind die Pansfiguren im Atelier Jerichau zu Rom (*Matz-Duhn* 1, 504) und im British Museum (*Synopsis, Gr.-Rom. Sculpt.* nr. 175. *Mus. Marbles* 11, 42. *Clarac* 726 A, 1743 A) ähnlich zu deuten und zu ergänzen.)

4) In bakchischem Gelage. Als Teilnehmer eines Gelages kommt Pan auf römischen Reliefs vor, besonders auf Sarkophagreliefs. So reicht er auf einem Relief des Casino Ludovisi-Boncompagni zu Rom (abg. *Schreiber, Reliefb.* Taf. 42. 43) dem auf einer Kline gelagerten Dionysos eine Traube hinauf. Auf einem Sarkophagrelief des Lateran (*Benndorf-Schoene* nr. 373, abg. *Mon. d. Inst.* 6. 7, 80, 2) macht er zum Gelage der Satyrn und Mänaden auf seiner Syrinx die Musik; auch auf den Sarkophagreliefs in Villa Altieri (*Matz-Duhn* 2, 2411) und im Atelier Carimini (ebd. 2, 2413) führt er die Syrinx. Auf seinen Schlauch gelagert und mit der Rechten den Becher vorstreckend zeigen ihn die Sarkophagreliefs im Louvre (*Fröhner, Notice* nr. 308. *Clarac* 225, 160) und in Dresden (*Becker, Augusteum* Taf. 111). Auf einem Relief in Mantua (*Dütschke* 3, 860. *Arndt-Bruckmann, Einzelverkauf* nr. 11) sehen wir auf einem Felsen Satyr, Silen und Mänade gruppiert; zu ihren Füfsen liegt Pan in widerlicher Trunkenheit und läfst sich von dem Satyr aus einem Schlauch in das hingehaltene Trinkhorn eingiefsen. Ein Trinkgelage von Satyrn, denen Mänaden (mit Tutulus) etwas vortanzen, zeigt ein archaischer

etruskischer Sarkophag aus Chiusi (*Mon. d. Inst.* 8, 2); auf einer der Klinen lagert auch Pan und spielt die Leier.

5) Mit Traubenkeltern sehen wir Pan zusammen mit einem bärtigen Satyr beschäftigt in dem zierlichen, von Ornamenten durchflochtenen Relief eines korinthischen Pilasters im Lateran (*Benndorf-Schoene* nr. 353). Hier mag auch das bei *Roux, Hercul. et Pompéi, Mus. secr.* pl. 16 abgebildete Mosaik erwähnt werden, das die aus Weinlaub emporsteigende Nymphe des Rebstocks zeigt, einen Korb mit Weinlaub und Trauben über dem Kopfe haltend, dem ein junger bockbeiniger Pan lüstern zudringlich naht.

20) Nymphe (Maia? Oinoë?), Pan und Arkas, Relief im Museum des Lateran (vgl. *Benndorf-Schoene* nr. 24).

6) Mit Herakles zusammen im Thiasos. Wie Herakles seit der hellenistischen Zeit häufig in bakchischer Umgebung oder als Genosse des Thiasos erscheint (vgl. oben Bd. 1 Sp. 2249 f.), so treffen wir ihn auch nicht selten in Verbindung mit Pan. Sehr lose ist diese Verbindung z. B. in dem Relief eines Altars im Vatikan (*Mus. Chiaram.* tav. 42), das an der Vorderseite Herakles mit einer Bakchantin zeigt, an einer Nebenseite einen Satyr mit Pedum, an der anderen Pan, der die hier in seinen Händen befindliche Schlangenciste geöffnet hat und nun, beim Anblick der Schlange erschreckt, einen Sprung macht (Pedum und Syrinx liegen am Boden); oder wenn Herakles trunken vor dem Kentaurengespann des Dionysos einherwankt, während Pan vor ihm einen von Eros gerittenen Löwen am Zaume führt (Sarkophag in Neapel, abg. *Gerhard, Antike Bildw.* Taf. 112, 1); oder wenn Pan die Syrinx bläst in festlicher Versammlung vor Dionysos und Herakles (Goldschale von Rennes im Cabinet des Médailles zu Paris, abg. *Babelon, Le Cab. des Ant.* pl. VII) oder bei ihrem Gelage (Gemme, *Lippert Dact.* 365. *Maffei, Gemme* 4, 100). Häufig wird auf Herakles, den *ἄλλος Διόνυσος*, auch die bereits oben erwähnte Komposition übertragen, in der Dionysos berauscht auf Satyr oder Pan oder Bakchantin gestützt dasteht. Auch Herakles stützt sich bald auf einen Satyr, bald auf eine Bakchantin, auf Eros oder auf Pan; auf einem Caeretaner Spiegel, einst in Gerhards Besitz (*Gerhard, Etr. Sp.* 2, 150), wankt er, auf eine Bakchantin gestützt, einher, während Pan dazu die Syrinx bläst; auf Satyr und Pan gestützt erscheint er z. B. auf dem bereits oben (I B 3) erwähnten Sarkophag in Ince Blundell Hall (*Michaelis, Anc. Marbl. in Gr. Br.* p. 390 nr. 275. *Engravings* pl. 104, 1) und auf einem aus Lykien stammenden Sarkophag in Athen (*Sybel* nr. 2974. *Mylonas, Bull. de Corr. hell.* 1, 1877 p. 348); vgl. auch die oben Sp. 1368 erwähnte Münze von Alexandria Troas. Ein auf dem Markte zu Bolsena befindlicher Sarkophag (*Gerhard, Ant. Bildw.* Taf. 112, 2. 3) zeigt unter anderen auf Pan bezüglichen Scenen auch Herakles, der trunken einer Bakchantin entgegen taumelt, während zwischen beiden Pan sichtbar wird, in einer Gruppierung, die zu offenbar an die Gruppe der Iuno Pronuba mit dem Ehepaar auf Ehesarkophagen erinnert, um nicht von dieser abgeleitet zu sein oder auf sie anzuspielen. Endlich finden wir Herakles im Thiasos auch trunken gelagert, von einem Pan an Kopf und Armen unterstützt, während ein zweiter Pan den Zecher mit Wein bedient; Beispiele: der bereits oben (I A 4) erwähnte Sarkophag Ouvaroff, früher Altemps (*Bull. de Inst.* 1880 S. 27 ff.), und ein ebenfalls ovaler Sarkophag in Blenheim (*Michaelis, Anc. Marbl. in Gr. Br.* p. 215 f. nr. 3).

II. Aufserhalb des bakchischen Kreises.

20) 1) Mit Arkas. Wie bereits oben (§ 16) erwähnt, hat *W. H. Roscher* das unter dem Namen Amaltheiarelief bekannte Relief

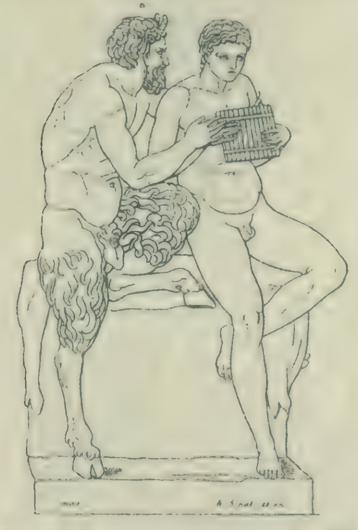
des Lateranmuseums (*Benndorf-Schoene* nr. 24, abg. u. a. *Schreiber, Reliefb.* Taf. 21, oben Bd. 1 Sp. 263; hier als Fig. 20 wiederholt, im *Philologus* 53 [N. F. 7], S. 364) in ansprechender Weise auf Pan und seinen Zwillingsbruder Arkas gedeutet (nach *Apollod. π. θεῶν* in *Schol. Rhes.* 36, vgl. *Münzel, Quaest. mythogr.* p. 16), die durch eine Nymphe, etwa Maia oder Oinoe (*Paus.* 8, 30, 3). genährt werden. Die früher beliebte Deutung auf das Zeuskind, die dem Relief den Namen gegeben hat, ist wegen der Spitzohren des menschenbeinigen Knaben unhaltbar. *Benndorf-Schoene* deuteten auf Diopan und Aigipan; *Helbig* (*Führer*[2] 1, 648) auf einen Satyrknaben, dem eine Nymphe zu trinken giebt, während ein Panisk dazu Syrinx bläst; *U. v. Wilamowitz-Moellendorff* (*Isyllos von Epidauros* S. 88 Anm. 63) hält es überhaupt für unrichtig, nach bestimmten Namen zu suchen.

2) Mit Daphnis. *Plinius* (*N. H.* 36. 29) erwähnt eine Gruppe Pan und Olympus als Gegenstück zu der Gruppe Chiron und Achilles, beide in den Saepta Iulia aufgestellt, beide sehr berühmt, ohne dafs man die Künstler zu nennen wufste. Da Pan mit Olympos niemals zu thun hat, so schlofs daraus *Stephani* (*Compte rendu* 1862, S. 98 ff.) nach *K. O. Müller* (*D. a. K.* im Texte zu 2, 541) mit Recht, dafs diese Benennung auf einem Irrtum entweder des *Plinius* oder des römischen Publikums beruhe, einer Verwechselung der Gruppen 'Marsyas und Olympus' und 'Pan und Daphnis'. Beide sind als Gegenstücke zu 'Chiron und Achilles' wohl denkbar. Da uns nun eine Gruppe 'Pan und Daphnis' in zahlreichen Wiederholungen (s. u.) erhalten ist, so liegt die Vermutung nahe und ist allgemein (vgl. auch *Kroker, Ann. d. Inst.* 1884, S. 67 ff. *Jessen*, oben Bd. II Sp. 2458 f.) angenommen, dafs das Original dieser mehr oder weniger freien Nachbildungen eben die berühmte Gruppe des *Plinius* ist. Aber die Frage wird verwickelter dadurch, dafs wir einerseits in pompejanischen Wandbildern eine Gruppe wiedergegeben finden, die zweifellos Marsyas und Olympos darstellt (*Helbig* nr. 225 ff.), und in einem Falle (226) wirklich als Gegenstück zu Chiron und Achilles (*Helbig* nr. 1291), andererseits *Plinius* (*N. H.* 36, 35) noch von einer zweiten Gruppe berichtet, die in der Porticus der Octavia stand, deren Künstler Heliodoros man kannte, und die Pan und Olympos *luctantes* darstellte, — *quod est alterum in terris symplegma nobile.* Da die nach der Schlufsbemerkung ebenfalls berühmte Gruppe ein *symplegma* genannt wird, so liegt es nahe, das *luctantes* in erotischem Sinne zu verstehen. Nun wäre es schon des verschiedenen Standortes halber tollkühn, anzunehmen, beidemal sei ein und dieselbe Gruppe gemeint; auch die Annahme, eine der beiden Gruppen sei eine Kopie der andern gewesen, ist nur ein unbeweisbarer und unwahrscheinlicher Notbehelf; man müfste auch dann noch einen doppelten Irrtum des *Plinius* in der Benennung annehmen. Auf die richtige Lösung hat hier *R. Reitzenstein, Epigramm u. Skolion* S. 247 f. hingewiesen; er hat wahrscheinlich gemacht, dafs die berühmte Gruppe in den Saepta wirklich Marsyas und Olympos darstellte, — auf sie mögen die Wandgemälde zurückgehen, die ja auch die Chirongruppe kopieren. Die Gruppe des Heliodoros dagegen ist in einer Reihe plastischer Nachbildungen erhalten; sie stellte Pan und Daphnis dar: Daphnis lernt das Spiel der Syrinx (das ihn zum Erfinder des bukolischen Liedes machen soll), wobei den Lehrer die sinnliche Lust an dem schönen Knaben überkommt. Mag *luctari* ein starker Ausdruck sein, des Ausdruckes *symplegma nobile* ist die Komposition durchaus würdig. Eine für seine Zeit vollständige Liste der Repliken gab zuerst *O. Jahn, Griech. Bilderchron.* S. 41 Anm. 272; die statuarischen Repliken vermehrte *B. Sauer* bei *Reitzenstein* a. a. O. S. 279 ff.; relativ vollständig ist die folgende Liste (*Jahns* Bezeichnung in Parenthese): I. Marmorgruppen. 1) [b] Rom, Mus. Torlonia (*Visconti* nr. 286), früher in Villa Albani (*Beschr. Roms* 3, 2, S. 551. *Clarac* 716 D, 1736 G., vgl. *Schreiber, Arch. Ztg.* 37, 1879, S. 64); zur Andeutung des Hirten Daphnis lagern zwei Kühe zu seinen Füfsen. 2) [e] Petworth House (*Michaelis, Anc. Marbl. in Gr. Brit.* p. 603 nr. 12. *Clarac* 726 B, 1736 E); auch hier zwei lagernde Kühe dabei, — auf allen übrigen Exemplaren fehlen dieselben. 3) [a und f] Rom, Museo Boncompagni-Ludovisi (*Schreiber, V. Ludovisi* nr 4. *Beschr. Roms* 3, 2 S. 579, 18. *De Cavalleriis* 1, 22 [*in aedibus Caesiis*]. *Vaccari* [*de Scaichis*] *Stat.* 37. *Perrier, Stat.* 44. *Maffei, Racc.* 64. *Montfaucon, Ant. expl.* 1, 49, 1. *Clarac* 726 C, 1736 H. 4) Rom, Mus. Torlonia (*Visconti* nr. 267. Vgl. *Heydemann, Pariser Antiken* S. 13); nach *Schreiber, Arch. Ztg.* 1879, S. 64 anscheinend modern. 5) Rom, Pal. Mattei-Corvisieri, früher Massimi-Negroni (*Matz-Duhn* 1, 500). 6) Rom. Pal. Rospigliosi (*Matz-Duhn* 1, 501). 7) [c] Florenz, Uffizi (*Dütschke* 3, 130. *Amelung, Führer* nr. 59. *Gall. di Fir.* 4, 72. *Clarac* 726 B, 1736 D; danach hier Fig. 21. *Müller-Wieseler, D. a. K.* 2, 43, 540. *Baumeister, Denkm.* 2 S. 1148); vgl. *Heydemann, Mitth. a. d. Antikens. Ober- u. Mittelital.* S. 73. 8) [d] Neapel (*Gerhard, Neapels ant. Bildw.* S. 456, 3. *Vaccari* [*de Scaichis*] *Stat.* 38 *De Cavalleriis* 3, 81. *De Rubeis* 39. *Roux, Herc. et Pomp., Mus. secr.* pl. 34). 9) Turin, Museo (*Dütschke* 4, 56); vgl. *Wieseler, Gött. Nachr.* 1877 S. 644, 10. *Heydemann, Pariser Antiken* S. 13. 10) Schlofs Tersatto bei Fiume, Fragment (*R. v. Schneider, Arch.-epigr. Mitth. a. Österr.* 5, 162). II. Reliefs. 11) Marmorkrater in Villa Albani ob. Bd. 3 Sp. 864 Fig. 4; (*Beschr. Roms* 3, 2, 550 ff. *O. Jahn, Bilderchron.* 41, 272. *Zoega, Bassiril.* 72. *Inghirami, Mon. Etr.* 6, 10, 5); als Scene eines bakchischen Gelages. III. Bronzen. 12) [k] Arolsen (*Gaedechens* S. 63 nr. 120. *Friederichs-Wolters* nr. 1510). 13) [i] Einst in Ch. Patins Besitz (abg. *Patin, Imperatorum Romanorum Numismata* [Argentinae 1671] p. 163*); anscheinend modern. IV. Gemmen. 14) Carneol, Berl. Mus. (*Furtwängler* nr. 2317. *Winckelmann, Cab. Stosch* 2, 1546. *Tölken* 3, 1126). 15) Smaragd-Plasma, Berl. Mus. (*Furtwängler* nr. 2318. *Winckelmann* 2, 1547. *Tölken* 3, 1127). 16) Carneol, Paris, Cab. d. Méd. (*Cha-

bouillet nr. 1674). 17) Gemme, *Raponi, Recueil de pierres antiques gravées* pl. XVI, 7. Vgl. auch den Granat des Cab. d'Orléans 1, pl. 69: der nackte bockbeinige Pan tanzt flötend und faſst einen nackten Knaben bei der Hand.

Auch Einzelfiguren des Pan wie des Daphnis aus der Gruppe sind erhalten, zum Teil falsch ergänzt. Einzelfiguren des Pan: 1) Louvre (*Fröhner, Notice* 1, 287. *Clarac* 325, 1775); vgl. *Schreiber, Antiken der Villa Ludovisi* S. 184. *Heydemann, Pariser Antiken* S. 13 nr. 18. 2) Toulouse (*Clarac* 713, 1700); wohl auch hierher gehörig. 3) [h] Dresden, Albertinum (*Becker, August.* Taf. 81. *Clarac* 726, 1743); falsch ergänzt (vgl. oben B 3), wie zuerst *Gerhard* (*Arch. Anz.* 6, 1848 S. 319) und nach ihm auch *Jahn* erkannte; die Ergänzungen sind jetzt entfernt.

Einzelfiguren des Daphnis: 1) Rom, Villa Ludovisi (*Schreiber* nr. 175). 2) Rom, Pal. Ron-



21) Pan und Daphnis, Marmorgruppe der Uffizien (nach *Clarac* 726 B, 1736 D).

danini (*Meyer, Gesch. d. K.* 3, 365). 3) Rom, Pal. Mattei (*Mon. Matth.* 1, 17); gehört nach *Sauer* a. a. O. nicht in diese Reihe; die beiden Letztgenannten sind nach *Heydemann, Pariser Antiken* S. 13 verschollen. 4) Rom, Villa Cesi (*Sandrart, Sculpt. vet.* 64); ob vielleicht die Abbildung bei *de Cavalleriis* 1, 22 [*in aedibus Caesiis*] dieselbe Gruppe meint, von der *Sandrart* nur noch den Daphnis übrig zeigt? Dann wäre dies Citat von oben (nr. 3) hierher zu versetzen. 5) [g] Florenz, Uffizi (*Dütschke* 3, 232. *Vaccari* [*de Scaichis*] 41. *De Rubeis* 40. *Gall. di Fir.* 4, 73. *Clarac* 726 B, 1736 F. 6) Berlin, *Museum* nr. 231.

3) Mit Echo. Auf die Echosage (s. o. Bd. 1 unter Echo) ist bisher kein Monument mit Sicherheit gedeutet. Am ehesten könnte noch das von *Furtwängler* (*Ann. d. Inst.* 1877 p. 187 f.) auf diese Sage bezogene Relief eines cornetaner Spiegeldeckels des Berliner Museums (abg. ebd. tav. M) in Betracht kommen, welches den jugendlichen, menschenbeinigen Pan offenbar in Liebessehnsucht versunken auf einem Felsen sitzend zeigt; das Pedum ist seiner Hand entsunken, ein kleiner Eros hat sich der Syrinx bemächtigt und lockt mit seinem Spiel die Stimme der verschwundenen Geliebten (vgl. *Longos, Past.* 3, 23) heraus, ein zweiter Eros klettert heran; auch hier ist jedoch über eine gewisse Wahrscheinlichkeit nicht hinaus zu kommen, um so mehr, als nicht einmal mit Sicherheit gesagt werden kann, ob wirklich Pan oder nur ein Satyr gemeint ist. Dagegen muſs die von *Benndorf* (*Ann. d. Inst.* 1866, p. 107 ff.) herrührende, das Motiv allerdings ansprechend charakterisierende Deutung der bekannten Figur des sog. Narkissos aus Pompeji (*Brunn-Bruckmann* Taf. 384 u. 5.) als Pan, der auf Echos Stimme lauscht, mit *F. Hauser, Jahrb. d. Inst.* 1889, S. 117) abgelehnt werden, da dem Pan die tierischen Abzeichen niemals ganz fehlen. Bei der Figur eines Vasenbildes im Brit. Mus. (s. o. § 8) ist die von *C. Smith* gegebene Deutung auf Pan und Echo mindestens sehr zweifelhaft; eine Lampe des Berliner Museums ist nicht auf Echo, sondern vielmehr mit *Roscher* auf Selene zu beziehen (s. u.); bei einer auf mehreren Narkissosdarstellungen anwesenden weiblichen Figur ist die Deutung auf Echo von *Trendelenburg* (*Arch. Ztg.* 1876, S. 8, 11) mit Recht zurückgewiesen. Ob ein pompejanisches Bild (*Mau, Bull. d. Inst.* 1880, S. 84 ff.) auf Pan und Echo zu beziehen ist, woran man denken könnte, bleibt äuſserst zweifelhaft. Abzuweisen ist auch das von *Panofka* auf Pan und Echo gedeutete Vasenbild *Mus. Blacas* pl. VII, sowie die Gruppe *Mus. Pio-Clem.* 1. 50 (s. o. B 3; von *Hirt* auf Echo gedeutet). Das nach *Boissard, Antiq. Rom.* 6, 132 bei *Wieseler, Die Nymphe Echo* (Göttingen 1854) auf S. 1 abg., S. 32 besprochene Relief ist eine offenbare Fälschung. Auch aus dem Altertum scheint keine Darstellung der Sage überliefert zu sein; denn die von *Kallistratos* (*Ekphr.* 1) beschriebene Gruppe (Pan und Echo umarmt einem flötenden Satyr zuhörend), sowie die eherne Statue der Echo in Dodona (*Philostr. Eik.* 2, 33) haben schwerlich je anderswo als in der Phantasie jener Sophisten existiert. Ebenso ist es zweifelhaft, ob sich die Epigramme *Anth. Pal.* 9, 27. *Plan.* 4, 153—156 auf eine wirklich existierende Statue der Echo beziehen; eher könnte man dies bei zwei Weihinschriften aus Kaisareia Paneias (*C. I. G.* 3, 4538. 4539) voraussetzen.

4) Mit Eros. Pan mit Eros zusammenzustellen, war für die hellenistische Kunst eine sehr lockende Aufgabe. Nahe gelegt war dies schon dadurch, daſs in der späteren attischen Vasenmalerei nicht selten die Gruppe Aphrodite, Eros und Pan gesellt erscheint (s. das nächste Kapitel), der Lage ihrer Heiligtümer entsprechend. Freilich war dies der jugendliche vermenschlichte Pan; auch auf unteritalischen Vasen findet sich der menschenbeinige Pan mit Eros gruppiert, z. B. Neapel 2196 (reicht ihm die Syrinx), Vatikan (*Passeri, Pict. Etr.* 155: um einen Reif streitend) u. a. Sobald

man aber, wie dies in der hellenistischen Epoche geschah, wieder auf den ältern bockbeinigen Typus zurückgreift, schien der zarte Knabenkörper neben dem rauhen Bocksgesellen einen reizvollen Gegensatz abzugeben. Weitaus am zahlreichsten sind hier die Darstellungen eines Ringkampfes zwischen Eros und Pan (gesammelt [aber unvollständig] und besprochen von *O. Bie, Jahrb. d. Inst.* 4, 1889, S. 129 ff.); die ältesten Beispiele zeigen die Scene noch ohne Zusammenhang mit dem dionysischen Kreise, erst später (wie *Bie* richtig bemerkt) wird daraus eine Art von palaistrischer Übung zur Belustigung des Dionysos. Mir sind folgende Beispiele bekannt (vgl. auch unten Abschnitt 12 u. 18): Pan sich mit einem Ziegenbock oder einem zweiten Pan stofsend: 1) Reliefschale aus Atalante in Lokris, Berlin nr. 2900 *Furtw.*, abg. *Jahrb. d. Inst.* 4, S. 129 (Pan noch jugendlich menschenbeinig; Eros stellt ihm ein Bein. Dabei sitzt Aphrodite, — hier ist die Anknüpfung an attische Vorstellung noch deutlich). 2) Calenische Reliefschale des Atilius, *Bull. d. Inst.* 1874. p. 88 (auch hier ist Aphrodite anwesend. 3) Wandgemälde aus dem Haus der Epigramme in Pompeji, abg. *Mon. d. Inst.* 10, 35, 1 (danach hier Fig. 22). vgl. *Sogliano, Bull. d. Inst.* 1876, p. 29 f. *Dilthey, Ann. d. Inst.* 1876, S. 296 ff. (vor einem Tempel; dabei sitzt Aphrodite). Alle späteren Monumente zeigen einen regelrechten palaistrischen Kampf, meist vor Dionysos und Ariadne, wobei Silen mit einem Pinienbüschel in der Hand als Kampfrichter fungiert, der den Pan bisweilen derb zur Ordnung weist. Es sind I. Wandgemälde: 4) Aus Herculaneum. *Helbig* nr. 404 (*Pitt. d'Erc.* 2, 13. *Müller-Wieseler, D. a. K.* 2, 44. 551). 5) Aus Pompeji. *Helbig* nr. 405. vgl. *Bull. d. Inst.* 1841, p. 123. 6) Aus Pompeji. *Helbig* nr. 406, vgl. *Bull. d. Inst.* 1830, S. 120. 7) Aus Pompeji, fragmentiert. *Helbig* nr. 407, vgl *Bull. d. Inst.* 1867, p. 48. 8) Aus Pompeji, vgl. *Bull. d. Inst.* 1874, p. 72 (*Mau*). 9) Aus Pompeji, Casa Nuova, vgl. *Arch. Anz.* 1895, S. 121. 10) Deckengemälde im Codex Pighianus (*Jahn, Sächs. Ber.* 1869, Taf. II, 4). II. Mosaiken: 11) Lyon (abg. *Spon, Misc.* p. 15, 38. *Montfaucon, Ant. expl.* 1, 177. *Artaud, Mos. de Lyon* nr. 5). 12) Aus Vienne (*Artaud, Mos. de Lyon* nr. 6). 13) Aus Baccano bei Rom, vgl. *Bull. d. Inst.* 1873, p. 132. III. Reliefs: 14) Sarkophag, Vatikan, vgl. *Welcker, Ztschr.* 479. *Jahn* a. a. O. Anm. 90. 15) Sarkophag im Dom zu Salerno (*Ann. d. Inst.* 1856. Taf. 6). 16) Sarkophag, Richmond, Samml. Cook, vgl. *Michaelis, Anc. Marbl. in Gr. Brit.* p. 640 nr. 73. 17) Sarkophag, Pisa (*Lasinio, Racc.* 139, 17); von *Dütschke* 1, nr. 15 wohl sicher irrig als zwei sich umarmende Eroten aufgefafst. 18) Am Giebel des Hateriermonumentes im Lateran (*Benndorf-Schöne* nr. 348. *Mon. d. Inst.* 5, 6), vgl. *Ann. d. Inst.* 1849, p. 370. 19) Relief eines Tischfufses aus Ladenburg, vgl. *Arch. Ztg.* 26, 1868, S. 29. 20) Sarkophag aus Kreta in Cambridge, Fitzwilliam-Museum (*Michaelis, Anc. Marbl. in Gr. Brit.* p. 252 ff. nr. 31. *Pashley, Travels in Crete* 2, 6); die Scene ist im Relief als Verzierung des von Kentauren gezogenen Wagens des Dionysos verwandt. 21) Sarkophag in Neapel (*Gerhard, Neapels antike Bildw.* S. 456, 3. *Welcker, Ztschr.* 479. *Jahn* a. a. O. Anm. 92); in der Gruppe des Pan und Daphnis (s. o. Pan und Daphnis nr. 8) ist der Ringkampf mit Eros als Verzierung an der Syrinx angebracht. IV. Gruppe: 22) Terracotta aus Tanagra, Samml. van Branteghem (*Fröhner* nr. 345); hier sucht Eros den Pan von einem felsigen Sitz wegzuziehen. V. Gemmen: 23) Cameo (hellbraune Paste), Berlin nr. 11231 (abg. *Ann. d. Inst.* 1856, Taf. 6 und *Furtwängler*. *Gemmenkatalog* S. 350). 24) Sardonyx-Cameo (Paste), Berlin nr. 11166. 25) *King, Antique Gems and Rings* pl. XXIV, A. 1. 26) *Monaldini, Thes. gemm.* 2, 4. 27) Carneol, Berlin 7494. 28) Sard, Berlin 7495. 29) Nicolo, Berlin 8210 (abg. *Furtwängler* Taf. 59).

Mit dem Ringkampf des Pan und Eros hängt eine andere, ebenfalls beliebte Darstellung inhaltlich zusammen: Pan wird als Besiegter von zwei Eroten gebunden fortgeführt. Als eine Art Übergang mag man es ansehen, wenn auf einer Spiegelkapsel aus Brescia (*Welcker, Ztschr.* Taf. VI. 21 S. 482) Eros auf den besiegt daliegenden Pan den Fufs setzt, indem er zugleich die Siegespalme hält. Pan von zwei Eroten fortgeführt sehen wir als Mittelgruppe auf dem bereits oben (I B 3) zitierten Sarkophag Casali der Glyptothek Ny Carlsberg (Silen droht mit dem Pinienbüschel hinter ihm her) und ähnlich auf einem ovalen Sarkophag in Newby Hall (*Matz, Arch. Ztg.* 31, 1873, 25. *Michaelis, Anc. Marbl. in Gr. Brit* p. 524 nr. 34 (unter einem der beiden Löwenköpfe). Auch statuarisch ist wenigstens der Pan aus der Gruppe erhalten in zwei Statuetten in Florenz, die eine in den Uffizi (*Heydemann, Mitth. a. d. Antikens. in Ober- u. Mittelital.* S. 78 nr. 4), die andere, welche Pan bereits an einen Baum gebunden zeigt, im Pal. Torrigiani (*Heydemann* a. a. O. S. 104). Mit auf den Rücken gebundenen Händen sitzt Pan traurig hinter dem Sieger Eros, der die Siegespalme hält, auf einem Carneol der Berliner Sammlung *Furtwängler* nr. 7493, abg. Taf. 56). Eine Variation des Themas ist es, wenn die Eroten nicht den besiegten, sondern den trunkenen Pan fortführen, wie dies auf der Schmalseite des oben unter Nr. 20 genannten Sarkophags in Cambridge geschieht. Hieraus entwickelt sich eine für Sarkophag-Schmalseiten beliebte Darstellung: der sinnlos trunkene Pan wird von Eroten getragen; Beispiele: 1) in Berlin nr. 852. 2) in Subiaco, erwähnt *Benndorf-Schöne*, Lateran S. 253 f. 3) *S. Bartoli, Admiranda* tab. 38. Hiermit taucht der Verkehr der Eroten mit Pan schon ganz in die dionysische Sphäre. So kann es nicht Wunder nehmen, wenn auf einem Sarkophag in englischem Privatbesitz (*Michaelis, Anc. Marbl. in Gr. Br.* p. 472), auf dem der festliche Zug des Dionysos spielend von Eroten aufgeführt wird, derjenige Eros, welcher den Dionysos selbst vorstellt, auf einem von Pan und einem Eros gemein-



22) Kampf zwischen Pan und Eros, anwesend Aphrodite, pompejanisches Wandgemälde (nach *Mon. d. Inst.* 10, 35, 1).

sam gezogenen Wagen steht; oder wenn in mehreren Sarkophagreliefs Eros trunken wie Dionysos auf Pan gestützt erscheint (Lateran, *Benndorf-Schöne* nr. 125 Taf. 21. 22, 2. Bruchstück Pal. Pacca, *Matz-Duhn* 2, 2744). Hier ist auch die Gruppe aus Melos im Nationalmuseum (*Sybel* nr. 987) zu Athen zu nennen, abg. *Ann. d. Inst.* 1866, tav. P 1: Eros lehnt sich trunken gegen einen Pfeiler und streckt den linken Arm rückwärts gegen Pan aus, der eilfertig herbeikommt, ihn zu unterstützen. Eros und Pan schreiten umschlungen auch auf einem Carneol der Berliner Sammlung (*Furtwängler* nr. 3051, abg. Taf. 25). Ein andermal tanzt Pan Syrinx blasend in einem bakchischen Erotenzuge, der gleichfalls den trunkenen Eros-Dionysos, aber auf zwei Eroten gestützt, enthält (Lateran, *Benndorf-Schöne* nr. 198). Dafs er auf bakchischen Sarkophagen einen von Eros gerittenen Löwen führt, sahen wir schon oben (I A 4). Das Bruchstück eines Puteal in Villa Albani (*Zoega, Bassiril.* 2, 89. *Helbig, Führer*[2] 2, 873) zeigt einen Zug reitender Eroten; ihre Reittiere (Stier, Bock, Panther) werden jedes von einem Satyr getränkt, der Stier von einem Pan. Auch die auf bakchischen Sarkophagen vorkommende (s. o. I B 1 b) Gruppe des Pan und Eros beim Dornausziehen findet sich auf Eros übertragen als Scene eines bakchischen Sarkophages mit Jahreszeiten (*S. Bartoli*, *Admir.* 79), wo sich Pan von Eros einen Dorn aus dem Fufse ziehen läfst. Wir finden die beiden ungleichen Gefährten ferner gesellt bei der Weinlese. Trauben kelternd oder mit der Nymphe des Weinstocks scherzend sahen wir Pan bereits (s. o. I B 5); aus der attischen Pfeilerfigur entwickelt sahen wir ihn (s. o. § 9) einen Korb mit Wein und Früchten auf dem Kopfe tragen. Bei einer von Eroten im Beisein des Dionysos abgehaltenen Weinlese tanzt Pan jubelnd auf einem Sarkophag in Capua (früher im bischöflichen Palast, jetzt wohl im Museo Campano), abg. *Gerhard, Antike Bildw.* Taf. 88. Eine aus Grosseto stammende Gruppe der Villa Albani (*Brunn*, *Bull. d. Inst.* 1865, p. 68 f. *Helbig, Führer*[2] 2, 872) stellt den auf einen Baumstamm gelehnten Dionysos dar; um den Stamm schlingt sich ein alter kräftiger Weinstock, in dem Eroten herumklettern, denen Pan einen Korb mit Trauben abnimmt. Hierher gehört auch die interessante, *Arch. Ztg.* 1879, Taf. 13 als 'Eros in der Weinlaube' abgebildete Marmorgruppe der Samml. Cook in Richmond (*Michaelis, Anc. Marbl. in Gr. Brit.* p. 622 nr. 3).

Endlich ist auch des verliebten Pan noch zu gedenken. Wenn auf dem Bruchstück eines Sarkophagreliefs im Pal. Castellani (*Matz-Duhn* 2. 2399) Pan auf einem Felsen sitzt und von einem flatternden Eros im Haare gezaust wird, so wird hierdurch angedeutet, dafs er in Liebesgedanken versunken ist, und man wird an Darstellungen wie den oben bei Echo erwähnten Spiegel (*Ann. d. Inst.* 1877, tav. M) erinnert.

5) Geburt. Die früher auf die Geburt des Pan gedeuteten Monumente, welche *W. H. Roscher* (*Philologus* 53 [N. F. 7], S. 367 f.) mit Vorbehalt anführt, sind sämtlich auf den Minotauros zu beziehen. Das von *Welcker* (*Griech. Götterl.* 2, 660) nach *Rinck* (*Relig. d. Hell.* 1, 225, 7) angeführte Relief in Pal. Grimani zu Venedig ist (worauf mich *Conze* aufmerksam macht) jedenfalls identisch mit dem von *Thiersch, Reisen in Italien* (1826) S. 257 richtig als Geburt des Minotauros beschriebenen Relief; bei *Dütschke* ist es nicht verzeichnet.

6) Heiligtum des Pan. Ländliche Heiligtümer des Pan finden sich öfters dargestellt. Am bekanntesten ist wohl das Wandbild aus dem Haus der Epigramme (*Sogliano* nr. 197. *Mon. d. Inst.* 10, 36), wo Fischer und Jäger dem Pan ihre Gaben darbringen; dazu kommt jetzt ein ähnliches Bild, vgl. *Mau, Bull. d. Inst.* 1884, p. 137. Auch das Knochenrelief in der vatikan. Bibliothek (*Gerhard, Antike Bildw.* Taf. 111, 5) ist hier zu nennen: In einem ländlichen Heiligtume des Pan, wo unter einem Baume eine Ziege weidet, haben ringende Knaben eine Herme des Pan (oder Priap?) umgeworfen. Pan selbst eilt klagend herbei. Auf einem Relief des Pal. Colonna (*Matz-Duhn* 3, 3575. *Gerhard, Ant. Bildw.* Taf. 42) bläst ein Jüngling die Syrinx vor einem Altar, hinter dem eine Pansherme steht; ähnlich ein Satyr auf einem Carneol bei *Lippert, Daktyl.* 244. In einem Wandgemälde des Farnesinahauses (*Mon. d. Inst.* 12, 7a, 2) sitzt eine Frau mit einem Häschen im Schofs vor einer Pansherme.

7) Pan und Hermaphrodit. Die Zusammenstellung des Pan mit dem Hermaphroditen entspringt ebenso wie die mit Eros dem Streben nach Kontrast. Angeknüpft wird dabei einmal an die Rolle, welche Pan bei der Auffindung der Ariadne spielt (s. o.); hieraus sind die Darstellungen der Wandgemälde *Helbig* 1370 (*Roux* a. a. O. pl. 13) und *Röm. Mitth.* 11, S. 54 nr. 102 (*Mau*), sowie die betreffende Gruppe des schon oben (§ 16) erwähnten stark obscönen Reliefs in Neapel (*Roux* a. a. O. pl. 27. *Müller-Wieseler, D. a. K.* 2, 44, 548) entwickelt. Andrerseits knüpft man an die Komposition des eine sitzende Nymphe bedrängenden Pan (s. o.) an; hier sind zwei Marmorgruppen in Villa Aldobrandini (*Hirt, Bilderb.* 2, Taf. XX, 8) und in den Uffizi (*Dütschke* 3, 527. *Gall. di Fir.* 4, 61. *Clarac* 670, 1550) zu nennen. Selbständiger sind ein paar weitere Wandgemälde, sämtlich aus Pompeji: *Helbig* 1371 (der stehende Hermaphrodit hebt sein Gewand in die Höhe, Pan erhebt entsetzt beide Hände), 1372 (abg. *Giorn. d. Scavi* 1861, tav. VIII: Vor dem auf den leierspielenden Silen gelehnten Hermaphroditen spielt Eros die Doppelflöte, gegenüber stehen der entsetzte Pan und eine Bakchantin). *Bull. d. Inst.* 1879, p. 255 (*Mau*: Der Hermaphrodit sitzt einer Bakchantin gegenüber, von Silen, Satyr, Eros und Pan beobachtet).

8) Bei Koras Emporsteigen. Eine kleine Gruppe spätattischer Vasen zeigt das Aufsteigen der Persephone im Beisein der sie erstaunt umhüpfenden Ziegenpane; wir sind einigen derselben schon oben § 4 begegnet. Zuerst ist hier der (lange verschollene) Krater des Dresdener Albertinum (schlecht abg. *Noël des Vergers, L'Étrurie* pl. 10, genauer *Arch.*

Anz. 1892 S. 106 [*Herrmann*]; *Müller-Wieseler, Antike Denkm. z. gr. Götterl.*[4] Taf. 19, 1 S. 226 f. [*Wernicke*]) zu nennen, wo die Hauptfigur inschriftlich als Φ[ε]ρέφαττα bezeichnet ist; ferner der rf. Skyphos aus Vico Equense in der Sammlung Bourguignon in Neapel (abg. *Ann. d. Inst.* 1884, tav. M). Endlich gehört auch das gleich dem eben genannten von *Robert* (*Arch. Märchen* S. 194 ff.) auf das Emporsteigen einer Quelle gedeutete Vasenbild, Berlin 2646 (abg. *Mon. d. Inst.* 12, 4 und bei *Robert* a. a. O. Taf. 4) hierher. Die geistreiche *Robert*'sche Deutung scheint durch die Inschrift der Dresdener Vase widerlegt; vgl. auch *P. Hartwig, Röm. Mitth.* 12, 1897, S. 97. Aber auch so bleibt zu Recht bestehen, was *Robert* treffend bemerkt, dafs die Rolle, welche Pan hier spielt, noch ohne dionysischen Beigeschmack ist. Wenn Kora zurückkehrt auf die Oberwelt, so erwacht die Natur, und jubelnd empfangen sie die in und mit der Natur lebenden Dämonen der Waldflur, die Pane.

9) Pan und Olympos s. o. Nr. 2.

10) Pan beim Opfer. Einige späte Reliefs und Gemmen zeigen Pan mit einem Opfer, natürlich an Dionysos oder Priap, beschäftigt. Auf einem Votivrelief des Fitzwilliam-Museum zu Cambridge (abg. *Mus. Disn.* pl. 35, vgl. *Michaelis, Anc. Marbl. in Gr. Brit.* p. 260 nr. 67) steht Pan bockbeinig, bärtig und gehörnt in einer Nische und spendet aus einer Schale auf eine neben ihm stehende Priapherme. Ein Friesrelief des Casino Borghese (ein Stück abg. *Strena Helbigiana* S. 44, danach hier als Fig. 23) zeigt ein ländliches Dionysosheiligtum mit seinem Treiben; neben einem Baume steht ein aus Steinen zusammengesetzter Altar, auf dem Feuer brennt, vor einer bärtigen Dionysosherme; Pan tanzt herbei, um zu opfern, während ein Ziegenbock, auf dem ein nackter kleiner Eros mit einer Traube sitzt, seine Hörner gegen einen herbeieilenden Satyr kehrt (erwähnt bei *Helbig, Führer*[2] 2 S. 129). Zwei Rundreliefs des Museo Kircheriano (*Bonanni, Mus. Kirch.* tab. IX, 1. 2) zeigen einen Altar aus Steinen, auf dem ein Feuer brennt; Pan tritt heran und spendet aus einem Horne in die Flamme, bezw. wirft aus einem Opferkorbe Früchte in das Feuer; ähnlich ist das Relieffragment im Pal. Castellani (*Matz-Duhn* 3, 4040). Auf zwei von *Stephani* (*C. R. pour* 1863, p. 248) erwähnten Reliefs im Museum zu Padua (*Roulez, Mél. Cah.* 5, Nr. 9. *Furlanetto, Lap. Patav.* tav. 65) führt Pan das eine Mal einen Stier zum Altar, das andere Mal ist er dabei, ein an einer Eiche aufgehängtes Schwein auszuweiden. Ähnlich dem letztgenannten Relief ist die Gemme *Cades* 11, 378, wo Pan einen Hasen ausweidet. Auf einem Florentiner Carneol (*David, Mus. de Flor.* 2, 80, 1) bläst er vor einem brennenden Altar die Doppelflöte, ähnlich auch auf der Gemme *Raponi, Pierr. grav.* pl. 69, 4, wo er ein Horn bläst, während ein Stier von einem Jüngling zum Altar geführt wird. Pan eine Ziege opfernd s. u.: Pan und Ziegen.



23) Pan dem Dionysos opfernd, anwesend Eros auf Ziegenbock und Satyr, Friesrelief des Casino Borghese (nach *Strena Helbigiana* S. 44).

11) Pan und Orpheus. Dem Gesange des Orpheus lauscht Pan auf dem Relief eines Bronzehenkels im Berliner Museum (*Friederichs, Berl. ant. Bildw.* 2, S. 452 nr. 2082).

12) Kampf zweier Pane. Aus dem oben besprochenen Ringkampfe zwischen Pan und Eros finden wir gelegentlich einen Kampf zweier Pane entwickelt, was lediglich als eine Variante des ersteren zu betrachten ist. So sehen wir in den Reliefs einer dreiseitigen Basis (*Matz-Duhn* 3, 3667. *Mon. Matth.* 2, 78, 1) zweimal solchen Kampf im Beisein des mit dem charakteristischen Pinienbüschel ausgestatteten Kampfrichters dargestellt; das eine Mal ist ein Faustkampf dargestellt, das andere Mal ein Ringkampf, wobei der einmal niedergeworfene Pan sich gegen das Emporgerissenwerden sträubt, um nicht durch drei-

maliges Berühren des Bodens dem Gegner den Sieg zu lassen; auf der dritten Seite sehen wir Dionysos als Vorsitzenden des Kampfes und Nike mit Palme und Kranz. Hier kann auch das bereits oben § 10 bei Gelegenheit der Nymphenreliefs erwähnte Relief der Glyptothek (nr. 301 a *Brunn*) noch einmal genannt werden: oben über der Grotte schreiten die drei Nymphen, während in der Grotte nach *Petersens* (*Arch.-epigr. Mitth. a. Österr.* 5, S. 40) 10 Deutung zwischen zwei Panen ein musikalischer Wettstreit stattfindet; vgl. jedoch zu dieser Deutung *Wissowa, Verh. d. 41. Philolog.-Versamml. zu München* S. 250 f.

13) Pan und Selene. In Liebesgeschichten verflochten erscheint Pan nicht vor der alexandrinischen Zeit. Hiervon seine Liebe zu Selene auszunehmen, weil Pans Liebe, in allen anderen Fällen unglücklich, hier glücklicher sei (*Furtwängler, Ann. d. Inst.* 1877, p. 187), scheint mir verfehlt; und auch *W. H. Roschers* Bemerkung (*Selene* S. 164), die Liebe des Pan zur Selene sei zwar nur von späten Schriftstellern wie *Nikandros* (bei *Serv., Prob., Philarg. zu Vergil Georg.* 3, 391 und *Macrob. Sat.* 5, 22, 9) und *Vergil* (a. a. O.) überliefert, dürfe aber gewifs ein hohes Alter beanspruchen, da sie in dem Wesen der Sache, der Vorliebe der Hirten für den Mond, begründet sei, scheint mir durchaus nicht beweiskräftig. Wir wären nur dann berechtigt, eine litterarisch so spät auftretende Sage über die hellenistische Zeit hinauf zu datieren, wenn es ältere Monumente gäbe, welche sie darstellen. Dies ist aber nicht der Fall. Dafs nach *Porphyr., De antr. nymph.* 20 Pan-Lykaios und Selene in Arkadien zusammen in einer Höhle verehrt wurden, und dafs nach *Paus.* 2, 10, 2 in Korinth vor dem Tempel des Asklepios als Gegenstücke 60 Statuen des Pan und der Selene standen, kann nichts für höheres Alter beweisen, da wir keine Veranlassung haben, diese Angaben auf ältere Zeit zu übertragen. Es giebt überhaupt nur drei Monumente, die sich mit einiger Wahrscheinlichkeit (die von Sicherheit noch weit entfernt ist) auf diese Geschichte deuten lassen: 1) Relief einer Spiegelkapsel aus Korinth (abg. oben Bd. 2 Sp. 3121; ferner *Arch. Ztg.* 31, 1873, Taf. 7, 1, vgl. S. 73 [*Dilthey*]. *Roscher, Selene* Taf. I, 1, vgl. S. 4. *Fröhner, Coll. Gréau, Bronzes antiques*, Paris 1885, nr. 604 p. 121; vgl. auch *Preller-Robert* 1, 445, 2): Der bockbeinige Pan trägt im Schema des Spieles ἐφεδρισμός eine verschleierte weibliche Figur auf dem Rücken, während ein geflügelter Knabe mit einer Fackel voraneilt. Die an sich mögliche Deutung auf Pan und Selene hat die auch von *Dilthey* richtig hervorgehobene Schwierigkeit, dafs uns nirgends bezeugt ist, Pan habe Selene auf den Rücken genommen. 2) Thonlampe des Berliner Museums aus Athen (abg. *Arch. Ztg.* 1852, Taf. 39, 1, danach *Baumeister, Denkm.* 1, S. 466 Fig. 514 und oben Bd. I Sp. 1214 u. Bd. 2 Sp. 3123/4, hier als Fig. 24 wiederholt), gewöhnlich auf Pan und Echo gedeutet, wahrscheinlicher von *W. H. Roscher* (*Selene* S. 4; vgl. *Nachträge zu Selene, Progr. Gymnasium Wurzen* 1895 S. 3) auf Pan und Selene, die auf einer Lampe viel passender erscheint als Echo: Pan, bärtig und bockbeinig, sitzt unter einem Baume; er hält eben mit Syrinxblasen inne und blickt rückwärts empor, denn in den Zweigen des Baumes erscheint das Antlitz der Selene; ein munteres Böcklein strebt am Baume empor. 3) Münze des Caracalla von Perinthos, erwähnt von *W. H. Roscher* (*Nachträge zu Selene* S. 45) nach einer brieflichen Mitteilung *Imhoof-Blumers*: Selene und Pan (mit struppigem Haar und zwei Stirnhörnchen) fahren auf einem Zweigespann (im *Brit. Mus. Cat. Coins, Thrace* 159 als Apollon und Artemis erklärt).

24) Pan und Selene, Thonlampe des Berliner Museums (nach *Baumeister, Denkm.* Bd. 1 Sp. 466).

Alle übrigen für Pan und Selene in Anspruch genommenen Darstellungen sind abzuweisen; auf dem rf. Oxybaphon aus Tanagra, welches *Fröhner, Coll. Branteghem* nr. 212 beschreibt (Herakles im Hesperidengarten, dabei Eros Äpfel pflückend, Pan sitzend, Selene mit zwei Fackeln, jugendlicher Satyr mit Pedum an einen Fels gelehnt, sitzende Frau) steht Pan offenbar in keiner näheren Beziehung zu der dort auch nur vermutungsweise als Selene gedeuteten Figur. Die von *Fröhner, Gaz. arch.* 12, 1887, pl. 40 als Hochzeit des Pan und

der Selene publizierte schöne Terracottagruppe der inzwischen versteigerten Sammlung Spitzer (auch von *Roscher, Nachträge zu Selene* S. 41, 1 erwähnt) ist sicher modern. Die Marcus Aurelius-Münze von Patrai (abg. ob. Bd. 2 Sp. 3121. *Gerhard, Akad. Abh.* Taf. VIII, 5. *Müller-Wieseler, D. a. K.* 2, 16, 174. *Roscher, Selene* Taf. III, 5 und *Nachträge* S. 45), wo der jugendliche Pan einer Reiterin mit bogenförmig flatterndem Gewand gegenüber steht, ist von *Imhoof-Blumer* und *P. Gardner, Journ. Hell. Stud.* richtig auf die in Patrai lebhaft verehrte Artemis gedeutet worden. Allerdings ist vielfach die Meinung geäufsert worden (*Wieseler, Arch. Ztg.* 1846, S. 215. *Gerhard*, ebd. 1850, S. 150. *Dilthey*, ebd. 1874, S. 75, 2. *Stephani, Compte rendu pour* 1869, p. 79. *W. H. Roscher. Selene* S. 148), die beiden Thonlampen oben Bd. 2 Sp. 3140, *Arch. Ztg.* 1850, Taf. XV, 2 u. *Jahn, Altertümer von Vindonissa* Taf. II, 4 (letztere mir nur durch *Stephanis* Erwähnung bekannt) stellten Selene auf dem in einen Widder verwandelten Pan reitend dar, nach einer apokryphen Sage, die berichtet, Pan habe sich aus Liebe zu Selene in einen Widder verwandelt. Aber es wird nirgends überliefert, dafs Selene den verliebten Pan als Reittier benutzt hätte, wie es denn auch an sich durchaus unwahrscheinlich ist, dafs jemand es gefabelt hätte. Ich sehe hier nur die Mondgöttin auf ihrem Lieblingstier, dem Widder, reiten; von Pan sehe ich keine Spur, und kein antiker Beschauer konnte mehr sehen: also ist Pan auch nicht dargestellt.



25) Pan und Syrinx, Münze von Thelpusa (nach *Brit. Mus., Cat. Coins, Pelop.* pl. 37, 23).

14) Pan und Syrinx. Die von *Achill. Tat.* VIII, 6 erzählte Geschichte von Pans Liebe zur schönen Syrinx, die von ihm verfolgt in ein Schilfrohr verwandelt wurde, keine echte Sage, sondern die müfsige Erfindung eines witzelnden Kopfes aus später Zeit, findet sich nach *Imhoof-Blumers* (*Ztschr. f. Num.* 1, 134) ansprechender Deutung auf Kaisermünzen von Thelpusa (*Head, H. N.* p. 382. *Brit. Mus., Cat. Coins, Pelop.* p. 204, 3 pl. XXXVII, 23, danach hier Fig. 25) dargestellt: der jugendliche Pan stützt sich mit der Linken auf sein Pedum und greift mit der Rechten nach einem aus dem Boden wachsenden Schilfrohr. *Wieselers* Deutung (*Gött. Nachr.* 1875, S. 459) auf die bei *Paus.* 8, 42, 2 erzählte Sage, wie Pan die Demeter im Dunkel des Waldes (doch nicht im Schilfrohr!) erspäht, ist gänzlich haltlos. Ebenso unrichtig ist es, wenn *Ann. d. Inst.* 1839, p. 108 ein Carneol Vescovali (*Impr. gemm.* 6, 11), wo Pan eine Nymphe umarmt, während Eros dazu die Flöte bläst, auf Syrinx bezogen wird.

15) Pan im Tierkreis. In Konsequenz stoischer Lehren und unter Benutzung einer falschen Etymologie des Namens erscheint Pan der späteren, religiös abgelebten und nach neuen Göttern lechzenden Zeit als Personifikation des Weltalls, als der Allgott. In beredter Weise ist dieser Gedanke auf einigen Gemmen dadurch ausgedrückt, dafs Pan inmitten des Zodiacus dargestellt wird; vgl. *Stephani, Compte Rendu pour* 1869, p. 64. *R. Gaedechens, D. marm. Himmelsglobus in Arolsen* S. 41 f. *Roscher, Pan als Allgott* (in d. Festschr. f. Overbeck) S. 64 und oben im mythologischen Teil dieses Artikels. Es sind folgende: 1) Sardonyx in Florenz, abg. *Gori, Gemm. Mus. Flor.* 2, 88, 3. *Gemm. astrif.* 1, Vign. der Vorrede. *Raspe* 3138. *Hirt, Bilderb.* Taf. XXI, 5. *Creuzer, Symbolik* 2, 1, Taf. 5. *Guigniaut, Rel. de l'ant.* pl. 51, 194. *Müller-Wieseler, D. a. K.* 2, 44, 554 (s. Fig. 26). *Roscher* a. a. O. S. 64 (Pan, bockbeinig und bärtig, steht inmitten des Tierkreises vor einem brennenden Altar, über dem ein Stern sichtbar wird, und an dem ein Böcklein emporspringt; er bläst mit emporgewandtem Gesicht eine einfache Flöte). 2) Sardonyx im Cab. d. Méd. zu Paris, abg. *Mariette, Traité* 1, pl. 45. *Caylus, Rec. de 300 têtes* pl. 182. *Raspe* 3139. 3) u. 4) Zwei Smaragdplasmen des Berl. Museums (modern, aber nach antikem Vorbild: *Furtwängler* 9535. 9536. *Tölken* 1113. 1114. *Winckelmann, Cab. Stosch* nr. 1233. 1234: Pan sitzt, menschlich gebildet, inmitten des Zodiacus unter einem Baume und bläst die Doppelflöte; auf einer der beiden Pasten zieht sich um den Tierkreis noch ein Kreis von sieben mit symbolischen Tieren bespannten Götterwagen zur Andeutung der Planeten). 5) Silbergravierung im Berl. Museum (*Winckelmann* a. a. O. nr. 1232: ähnlich wie 1 u. 2). Der Typus des flötenden Pan am Altar wiederholt sich ohne den Tierkreis nach *Stephani* noch auf zwei Gemmen der Wiener Sammlung und bei *Raspe* 5187. Dafs mit dem Blasen des Pan ein Hinweis auf die Sphärenharmonie beabsichtigt ist, wird allgemein zugegeben und ist auch durchaus wahrscheinlich.



26) Pan im Tierkreis (nach *Müller-Wieseler* II Taf. XLIV nr. 554).

16) Pan ein Tropaion errichtend stellt eine Erzmünze des Antigonos Gonatas dar (*Mionnet, Suppl.* 3, 247, 600. *Imhoof-Blumer, Monn. grecq.* p. 127), welche von *Usener* (*Rhein. Mus.* 1878, S. 43 ff.) auf den Sieg des Antigonos bei Lysimacheia im Jahre 277 v. Chr. bezogen wird, mit Anspielung auf Pan als Vernichter der Feinde und Sender des panischen Schreckens (s. o. im mythologischen Teil A I a 10. IV Anf. D 2); vgl. auch *Anth. Plan.* 4, 259.

17) Pan ein Viergespann führend.

Pan das Gespann des Dionysos oder Silen lenkend oder den Löwen, auf dem Eros reitet, führend, haben wir bereits oben im bakchischen Kreise kennen gelernt. Auf einer kleinen Gruppe von unteritalischen Vasen, sowie einem Relief (Uffizi, vgl. *Wieseler, Gött. Nachr.* 1875, S. 450) erscheint er auch als Führer vor einem Viergespann hergehend, indem er zurückblickend eines der Pferde am Zaum faſst. Auf dem Wagen steht einmal (Neapel 3218) Eros; ferner kommen vor: eine weibliche Flügelfigur (Neapel 3424), Helios und Selene (Louvre, abg. *Welcker, Alte Denkm.* 3, Taf. X, 1), eine Amazone (Neapel 2541); einmal (Neapel 2362) ist der Inhaber des Gespanns nicht erhalten. Die Amazone paſst hier nicht hinein; nun erinnert *Heydemann* zu der letztgenannten Vase treffend an andere Vasenbilder (Neapel 2204. 2304. 2336), wo Eros der Aphrodite voran schwebt, und vermutet daher, die fehlende Figur sei Aphrodite gewesen, Pan sei also hier für Eros eingetreten, wie er ja auch sonst (s. o.) als Parallele zu Eros gebraucht wird. Da nun über dem Gespann der angeblichen Amazone ein Eros schwebt, so dürfte die Annahme nicht fehl gehen, daſs diese Figur durch Übermalung aus einer andern, wohl Aphrodite, zur Amazone gemacht ist. Anders sind die Fälle zu beurteilen, wo Pan das Gespann des Eros oder des Helios führt, also an die Stelle des Phosphoros tritt. Ob hier *Roschers* Erklärung (*Selene* S. 162) von dem Austreiben der Herden in früher Morgenstunde zutrifft, oder ob wir in der jugendlichen, gehörnten Figur überhaupt nicht Pan, sondern einen gehörnten Phosphoros zu erkennen haben, lasse ich dahin gestellt.

18) Pan mit Ziegen. In Verbindung mit Ziegen und Böcken erscheint Pan auſserordentlich oft. Für die folgende Sammlung, welche unter Weglassung der Fälle, wo die Ziege einfach attributiv hinzugefügt ist, in alphabetischer Reihenfolge Beispiele für eine Anzahl von Fällen aufführt, wo Pan mit der Ziege Handlungen vornimmt, bilden *Stephanis* (*Compte Rendu pour* 1869, p. 64 f.) Zusammenstellungen den Grundstock.

Im Akte der Begattung mit der Ziege finden wir Pan dargestellt in einer vortrefflich gearbeiteten Marmorgruppe des Neapeler Museums (abg. *Roux, Herc. et Pomp.*, *Mus. secret* pl. 56, 2, sowie hier Fig. 27), vgl. die Replik bei *R. P. Knight, Worship of Priapus* pl. 7 [mir nicht zugänglich]; benutzt auf zwei Sarkophagreliefs (Dresden, Albertinum, abg. *Becker*, *August.* 113; *Cod. Cob.* nr. 53, vgl. *Monatsber. d. Berl. Akad.* 1871, S. 483), wo noch im Hintergrunde die Figur eines scheu zurückweichenden Satyrs hinzugefügt ist.

Fahrend auf einem Ziegengespann ist Pan dargestellt auf einem fragmentierten Cameo der Florentiner Sammlung, abg. *David*, *Mus. de Flor.* 2, 76, 4. *Gori*, *Mus. Flor.* 1, 92, 4.

Er füttert die Ziege in einer kleinen Bronze des Wiener Hofmuseums (*Sacken, Ant. Bronzen des k. k. Münzen- und Antikenkab.* Taf. 29, 8), ferner in einigen dalmatischen Reliefs in den Museen zu Spalato (aus Salona, abg. *Arch.-epigr. Mitth. a. Österr.* 9, S. 44) und Agram (abg. ebd. S. 40).

Pan küſst die Ziege in einem Terracottarelief, abg. *Roccheggiani, Racc. d. bassir.* tav. 8; er liebkost sie, indem er sie zärtlich am Barte faſst, in einem Terracottarelief in Paris, abg. *Gargiulo, Racc. d. Mon.* tav. 84, 2, und einer Gemme des *Cab. d'Orléans* Vol. I pl. 75; melkend sehen wir ihn das Tier auf einem Wandgemälde des Neapeler Museums (*Helbig* nr. 450. *Mus. Borb.* 7, 6. *Ternite* 2, 6), einem Terracottarelief Campana (*Campana, Op. in plast.* tav. 49), und am Henkelansatz einer Bronzekanne des Cab. d. Méd. zu Paris (*Babelon, Catal. d. bronzes ant. de la Bibl. Nat.* nr. 1379, abg. p. 567).

Pan opfert die Ziege in zwei Marmorreliefs der Villa Borghese (*Nibby, Mon. scelti della V. Borghese* tav. 9) und einem Wandgemälde der Titusthermen (*Ponce, Bains de Titus*



27) Pan eine Ziege begattend, Marmorgruppe des Museo Nazionale in Neapel. Nach Photographie.

pl. 8. *Yates, Textrinum* pl. 2); er reitet auf ihr nur auf einigen Monumenten, deren antiker Ursprung zweifelhaft ist, wie den Bronzestatuetten *Mus. Disn.* pl. 75 und *Montfaucon, Suppl.* 1, 61 und der Gemme *Cades* 11, 397. Ein Cameo der Ermitage ist nach *Stephani* a. a. O. sicher modern.

Besonders häufig ist eine Darstellung, in der Pan und ein Ziegenbock sich mit den Hörnern stoſsen. Die Parallele zu dem Kampf mit Eros (s. o.), bei dem Pan auch bisweilen bocksartige Sprünge macht, liegt hier auf der Hand; nur scheint die Behauptung von *Bie* (*Jahrb. d. Inst.* 4, S. 134, 3), daſs der Bockskampf älter sei und der Eroskampf von ihm einige Motive entlehnt habe, gänzlich unbeweisbar. Wir finden die Darstellung auf zwei als Gegenstücke gedachten Wandgemälden aus Herculaneum im Neapeler Museum (*Helbig* nr. 449, abg. *Pitt. d'Erc.* 2, 42. *Ternite* 3, 8. *Mus. Borb.* 13, 7. *Zahn* 1, 54.

Müller-Wieseler, D. a. K. 2, 44, 552 u. ö.), ferner auf einigen Sarkophagen als Nebenvorstellung (Louvre, *Clarac* nr. 124, 4; Bolsena, *Gerhard, Ant. Bildw.* 112, 2. 3; Rom, V. Panfili, *Matz-Duhn* 2, 2297. 2313), mehreren Reliefs (Altar, *Doni, Inscr. ant.* tab. 11; Goldschale, *Millin, Gal. myth.* 126, 469; gallorömische Thonschale, abg. *Gaz. arch.* 3, 1877, p. 181; Griff eines Silbergefäfses, *Montfaucon, Ant. expl.* 3, 62) und zahlreichen Gemmen (die Liste bei *Stephani* a. a. O. S. 20 — 65. 238 liefse sich leicht vermehren, vgl. z. B. *King, Antique Gems and Rings* pl. XXX, 10. 11. *David, Mus. de Flor.* 2, 67, 2. 3).

Tanzen sahen wir Pan mit der Ziege bereits oben § 4. Von späteren Monumenten kann noch ein spätes Vasenbild im Louvre (*Dubois-Maisonneuve, Introd.* pl. 91) und ein pompejanisches Wandgemälde (*Helbig* nr. 448. *Pitt. d'Erc.* 5, 58) erwähnt werden. Er trägt die Ziege unter dem Arme in einem Silberrelief bei *Montfaucon, Ant. expl.* 1, 167; ein Böcklein auf den Schultern in einer Bronzestatuette des Berliner Museums (*Friederichs, Berl. ant. Bildw.* 2, nr. 1968); zwei Pane tragen einen Bockskopf auf der Lampe *Passeri, Luc. fict.* 2, tab. 50. Pan einen Bock tränkend, Relief in Agram (*Arch.-epigr. Mitth.* 3, 167, 13).

Verfolgt von einer Ziege wird Pan auf einem florentiner Jaspis, *David, Mus. de Flor.* 2, 68, 2; er verteidigt sie gegen einen Hund auf zwei Gemmen in Florenz (*David* a. a. O. 2, 81, 2) und Berlin (Carneol, *Furtwängler* 6843. *Tölken* nr. 1119, abg. *Müller-Wieseler, D. a. K.* 2, 44, 553. *Imhoof-Blumer* und *Keller* Taf. 15, 46). Er weidet die Ziegen auf einigen der sog. Nymphenreliefs (s. o.); andere Beispiele bei *Stephani* a. a. O. S. 65; vgl. auch die tanagräische Terracotta im Berl. Mus., *Arch. Ztg.* 41, 1883, S. 185. Endlich zieht er nicht selten eine Ziege mit sich fort, natürlich um sie zu opfern (s. o.); bisweilen ist der Altar wirklich dargestellt, z. B. in dem Relief am Halse eines geriefelten Bronzegefäfses, das sich einst im Besitze von Horace Walpole befand (*Causeus, Rom. Mus.* 2, tab. 9, vgl. *Bull. d. Inst.* 1851, p. 104) und auf der Gemme bei *Gori, Thes. Gemm. astrif.* 1, tab. 104; öfters fehlt der Altar, so auf den Sarkophagen in Ince Blundell Hall (abg. *Engravings* pl. 100, vgl. *Michaelis, Anc. Marbl. in Gr. Brit.* p. 388 nr. 266) und in Bolsena (*Gerhard, Ant. Bildw.* Taf. 112, 2), ferner einem römischen Votivrelief aus Salona im Musée Calvet zu Avignon (*Mus. Nani* 39. *Mus. Grimani* tav. 58, vgl. *R. v. Schneider, Arch.-epigr. Mitth. a. Österr.* 9, S. 42) und auf Kaisermünzen von Apollonia in Karien (Commodus: *Imhoof Blumer, Griech. Münzen* [Abh. d. Akad. München Bd. 18] S. 669 nr. 429 Taf. X, 2; Maximus: *Mionnet, Suppl.* 6, 474, 191). Hier lassen sich auch solche Fälle anschliefsen, wo Pan die Ziege zu sich emporzieht, wie der Berliner Jaspis (*Furtwängler* 6842, Taf. 50 *Tölken* 1117), die Caracallamünze von Flaviopolis (*Mionnet, Suppl.* 5, 36, 194), und die Statuen in Mantua (*Clarac* 747, 1740 C) und Argos (*Milchhöfer, Athen. Mitth.* 4, S. 152).

Fünftes Kapitel.
Pan als Zuschauer.

Überaus häufig erscheint Pan bei der Darstellung von Vorgängen, in denen er keine handelnde Rolle spielt, als unbeteiligter Zuschauer, entweder um die Örtlichkeit, wo sich der Vorgang abspielt, als felsige Waldgegend oder spezieller als einen Lieblingsaufenthalt des Pan zu bezeichnen, oder um eine Beziehung des Pan zu einer der handelnden Figuren anzudeuten, oder endlich um durch die Schilderung des Eindrucks, den die Begebenheit bei dem zuschauenden Pan hervorbringt, das Interesse des Beschauers wach zu rufen. Besonders ist dies in der späteren Vasenmalerei der Fall; vgl. einstweilen im allgemeinen die Darlegung bei *L. Bloch, Die zuschauenden Götter u. s. w.* (Leipzig 1888) S. 69f. Eine Anzahl von Beispielen sei hier in alphabetischer Reihenfolge verzeichnet.

Adonis. Auf der berühmten Vase von S. Martino, jetzt im Museum zu Palermo (oft abg., u. a. *Inghirami, Pitt. d. vas.* 3, 256. *Gerhard, Antike Bildw.* Taf. 59. *Müller-Wieseler, D. a. K.* 2, 36, 425), einem attischen Krater vom Ende des 5. Jahrh., ist nicht, wie man anzunehmen pflegt, die Hochzeit des Dionysos, sondern vielmehr die Begegnung des Adonis und der Aphrodite dargestellt; zuschauend erscheint hinter einer Terrainwelle der jugendliche gehörnte Pan, der attische Nachbar der Aphrodite. Auf einem andern, unteritalischen Vasenbilde (*Minervini, Mon. Barone* tav. XIX), von *L. Bloch* (a. a. O. S. 39) mit Wahrscheinlichkeit auf Adonis' Tod gedeutet, lehnt Pan der Artemis gegenüber.

Aktaion. Auf den unteritalischen Vasenbildern Neapel S. A. 31 (abg. *Rev. arch.* 5, pl. 100. *Élite céram.* 2, 103 A) und Berlin 3239 (abg. *Gerhard, Apul. Vasenb.* 6. *Élite céram.* 2, 103 B) ist der jugendliche, menschenbeinige Pan als Zuschauer bei Aktaions Tod gegenwärtig, das eine Mal im Gespräch mit Hermes, das andere Mal neben der sitzenden Artemis. Das bei *Milliet, Vases peints du Cab. d. Méd.* pl. 132 abgebildete Vasenbild, in dem Pan der Artemis gegenübersteht, ist wohl ebenfalls auf Aktaion zu beziehen.

Amazonenkampf, Prachtamphora aus Ruvo, Neapel 3256 (abg. *Mon. d. Inst.* 2, 30—32). In der oberen (Götter-)Reihe sitzt der jugendliche, gehörnte Pan neben Aphrodite und Eros (wie öfters, s. o.).

Amymone von Poseidon verfolgt stellen einige tarentinische Vasenbilder (Neapel 690. *Mon. d. Inst.* 4, 14. *Overbeck, Atlas zur Kunstmythologie* Taf. XIII, 15) dar; unter den zuschauenden Gottheiten befindet sich auch Pan, und zwar wieder in der Nähe von Aphrodite und Eros.

Aphrodite übers Meer fahrend, von Pan freudig beobachtet, sehen wir auf einer attischen Hydria in Berlin 2636.

Bellerophon die Chimaira tötend wird von Pan beobachtet auf der Rückseite der Karlsruher Unterweltsvase (*Fröhner* nr. 4, abg. *Mon. d. Inst.* 2, 50: mit Syrinx, neben Aphro-

dite und Hermes), ferner auf der Rückseite der Dareiosvase (Neapel 3253, abg. *Mon. d. Inst.* 9, 52); auf der Vase Berlin 3258 (abg. *Gerhard, Apul. Vasenb.* Taf. 8) sind dabei sogar zwei Pane anwesend.

Chrysippos' Entführung zuschauend sitzt Pan mit Syrinx und Keule vor den Pferden auf der Ruveser Amphora, Neapel 1769 (abg. *Overbeck, Her. Gall.* Taf. I, 2).

Danae. Ob der in einem Epigramm der *Anth. Plan.* 4, 262 zusammen mit lachenden Nymphen und Danae als Werk des Praxiteles genannte bockbeinige, einen Schlauch tragende Pan mit jenen eine Gruppe bildete, und welchen Sinn diese Gruppe hatte, ist unbekannt.

Eberjagd auf einer Ruveser Amphora in Neapel 3251. Über dem Eber werden Brust und Kopf des bärtigen, gehörnten Pan sichtbar, der verwundert die Hand hebt.

Eos und Kephalos, apulische Amphora, Berlin 3257. Von Göttern anwesend Poseidon, Artemis und Pan.

Grabscene, tarentinische Amphora in Dresden 67 (*Hettner*). Unter den Göttern der oberen Reihe Pan (nackt, rein menschlich, mit Syrinx und Pedum), Aphrodite und Eros gegenüber.

Herakles und Auge, megarische Reliefschale im Brit. Museum (*H. B. Walters, Catal. of Vases* 4, nr. G 103); hier ist Pan zur Andeutung des arkadischen Lokales gegenwärtig; ebenso bei der Auffindung des Telephos auf dem herculanischen Wandgemälde, *Helbig* nr. 1143 (abg. *Pitt. d'Erc.* 1, 6. *Mus. Borb.* 9, 5. 13, 38. 39. *Zahn* 3, 1. *Millin, Gal. Myth.* 196, 461) und bei Telephos' Entsühnung auf dem kleinen pergamenischen Fries (nach *Roberts* Erklärung *Jahrb. d. Inst.* 1888, S. 89f. mit Abbildung). Beim Hesperidenabenteuer des Herakles erscheint er auf der Assteas-Vase, Neapel 2873 (abg. *Wiener Vorlegebl.* 8, 12) und dem Oxybaphon der Sammlung van Branteghem nr. 212 (*Fröhner*); bei der Hochzeit des Herakles und der Hebe neben Poseidon und Aphrodite auf der Ruveser Amphora *Mon. d. Inst.* 2, 30.

Hippolytos' Tod: unteritalisches Vasenbild im Brit. Mus. F 279, abg. *Arch. Ztg.* 41, 1883, Taf. 6; in der oberen (Götter-)Reihe in der Mitte Athena, rechts Aphrodite und Poseidon, links Apollon und Pan.

Io, lucanische Hydria, Berlin 3164 (abg. *Gerhard, Antike Bildw.* Taf. 115); über einer Terrainwelle wird der Oberkörper des Pan sichtbar.

Kabirenscene auf dem Mosaik von Portus Magnus (abg. *Jahrb. d. Inst.* 5, 1890, Taf. 6); zur Deutung vgl. *Robert* a. a. O. S. 234ff.

Kadmos' Drachenkampf. Auf einigen unteritalischen Vasen mit dieser Darstellung erscheint Pan als Zuschauer: Ermitage nr. 847 (abg. *Gerhard, Etr. u. Camp. Vasenb.* Taf. C 6), Neapel 3226 (abg. *Millingen, Anc. Uned. Mon.* 1, 27), Louvre (abg. *Millin, Mon. ant.* 2, 26. *Gal. Myth.* 98, 393).

Laistrygonen. Auf einer der esquilinischen Odysseelandschaften (ob. 2, 1807 8 = *Wörmann* Taf. 2. *Arch. Ztg.* 1852 Taf. 56; vgl. *Helbig, Führer* 2, 949) schaut Pan dem Kampfe zwischen den Griechen und den Laistrygonen zu; *Furtwängler* (*Ann. d. Inst.* 1877 p. 207) möchte hier vielmehr einen gehörnten (?) Hirten erkennen.

Marsyas. Auf dem oben Bd. 2 Sp. 2455 abgebildeten apulischen Vasenbild im Mus. Ravestein zu Brüssel (nicht Mecheln, wie dort die Unterschrift sagt) nr. 227 (*Cat. descr.* 1, nr. 165, abg. auch *Gerhard, Antike Bildw.* Taf. 27, 2. *Élite céram.* 2, 64. *Overbeck, Her. Gall.* 24, 23; vgl. *Heydemann, Dionysos' Geburt*, 10. Hall. Winckelmanns-Progr. S. 40) sind oben als Zuschauer einerseits Aphrodite und Eros, andererseits Pan anwesend.

Niobiden. Auf der Vase Jatta 424 (abg. *Bull. Nap.* 1, tav. III. *Stark, Niobe* Taf. II) erscheint in der oberen (Götter-)Reihe auch die Gruppe Aphrodite, Eros, Pan. Vgl. auch das pompejanische Bild *Sogliano* 505.

Paris. Öfters erscheint Pan als Zuschauer beim Parisurteil auf unteritalischen Vasen, z. B. Berlin 3240 (abg. *Gerhard, Apul. Vasenb.* Taf. 11, wozu *Wieselers* Bemerkungen [*Gött. Nachr.* 1875, S. 448 f.] gänzlich verfehlt sind); ferner Paris, Cab. d. Méd. (abg. *Gargiulo, Racc.* tav. 115. *Élite céram.* 2, 88, vgl. *Cat. Durand* nr. 16), Neapel 3244, Ruvo Sammlung Fatelli (*Heydemann, Bull. d. Inst.* 1868, p. 187f.). Bei einem Gespräch zwischen Paris und Helene anwesend finden wir ihn auf einem oft abgebildeten Vasenbild des Museum Gregorianum, vgl. *Helbig, Führer*[2] 2, 1240 und oben Bd. 1 Sp. 1962.

Des Patroklos' Bestattung auf der Amphora Neapel 3254 (abg. *Mon. d. Inst.* 9, 32. 33) schaut die Göttergruppe Athena, Hermes, Pan zu.

Peleus' und Thetis' Ringkampf auf einem attischen Aryballos (abg. *Millingen, Anc. Uned. Mon.* pl. A 1. *Dubois-Maisonneuve, Introd.* pl. 70, 1. *Overbeck, Her. Gall.* Taf. VIII, 1, vgl. *Robert, Arch. Märch.* S. 187) wohnen die auf der Akropolis hausenden Götter Athena, Poseidon, Aphrodite, Peitho, Eros und Pan bei.

Pelops und Hippodameia. Auf der Rückseite der Lykurgosvase im Brit. Mus. F 271 (abg. *Mon. d. Inst.* 5, 22) sehen wir als Zuschauer des Aufbruchs zur Wettfahrt die bekannte Gruppe Eros, Aphrodite, Pan.

Perseus überreicht auf dem Vasenbild Neapel 2202 (abg. *Dubois-Maisonneuve, Introd.* 45. 46. *Mus. Borb.* 5, 51) der Athena das Gorgoneion im Beisein des Zeus und anderer Götter, unter denen sich auch Pan befindet.

Triptolemos' Aussendung wohnt mit andern Göttern auch Pan bei auf der tarentinischen Vase Ermitage 350 (abg. *Compte rendu pour* 1862, Taf. 4, vgl. *Preller-Robert* 1, 775, 2) und der lucanischen Vase Neapel 690.

Unterwelt. Auf den beiden Unterweltsvasen, Brit. Mus. F 270 (abg. *Arch. Ztg.* 1844, Taf. 14. *Panofka, Mus. Blacas* pl. 7. *Wiener Vorlegebl.* E 6, 1) und Ermitage 424 (abg. *Gerhard, Mysterienbilder* Taf. 1—3. *Arch. Ztg.* a. a. O. Taf. 13. *Élite céram.* 4, 2. *Wiener Vorlegebl.* E 4) wird die obere Reihe wieder von der Gruppe Aphrodite, Eros, Pan eingenommen.

Sechstes Kapitel.
Die Attribute des Pan.

22) Über die beiden häufigsten, fast ständigen Attribute des Pan, das Pedum und die Syrinx, hat bereits *Furtwängler* (*Ann. d. Inst.* 1877, p. 212 ff.) ausführlich und zutreffend gehandelt. Hier sollen deshalb nur für eine Anzahl weniger häufiger Attribute Beispiele kurz zusammen gestellt werden.

Der Adler erscheint neben Pan, teilweise geradezu auf seinem Knie sitzend, auf Münzen des arkadischen Bundes (*Mionnet*, *Descr.* 3, 244, 8—10. *Suppl.* 4, 272, 7—13), von Megalopolis (*Mionnet*, *Descr.* 3, 249, 37—41. *Suppl.* 4, 281, 55. *Brit. Mus., Cat. Coins, Pelop.* p. 176, 76—86, pl. XXXII, 20 [ist nr. 76]; p. 188, 1—11, pl. XXXV, 10. 11 [sind nr. 3. 11]) und Heraia (*Imhoof-Blumer*, *Monn. Grecq.* 193, 221). Vgl. oben § 13. Auch auf dem herculaner Wandgemälde *Helbig* nr. 1143 (Auffindung des Telephos) erscheint aufser einem Pansknaben auch ein Adler zur Andeutung des arkadischen Lokals.

Amphora. Pan eine Amphora auf der Schulter tragend: Bronzestatuetten des Berliner Museums (*Friederichs*, *Berl. ant. Bildw.* 2, nr. 1967), des Cabinet des Médailles (*Babelon*, *Catal. des bronzes antiques de la Bibl. Nat.* nr. 441, abg. p. 196, und *Montfaucon*, *Ant. expl.* 1, pl. 169, 3) und in Neapel (*Roux*, *Herc. et Pomp.*, *Mus. secr.* pl. 42, 1; die Vase ist nur einhenklig); Vasenbild der Hamilton-Sammlung (*Tischbein* 2, 40. *Hirt*, *Bilderb.* Taf. XXI, 1. *Müller-Wieseler*, *D. a. K.* 2, 43, 537); Figur des in *Zoegas Abhandl.* Taf. 1, 1 abg. Sarkophags Borghese (Lykurg gegen die Mainaden wütend). In dem Relief einer Thonlampe des Museums zu Agram (*Arch.-epigr. Mitth.* 3, 1879, S. 173) hebt er den Deckel von einer zu seinen Füfsen stehenden Amphora.

Becher. Pan führt den Becher vor allem in der oben (Kap. 4, I A 7) besprochenen Komposition, wo er, unter dem Fufs des Dionysos im Staube liegend, den von dem Gotte auf ihn herabgegossenen Wein auffängt. Auch sonst führt er ihn gelegentlich, z. B. auf der Vase Berlin 2648 (dem Dionysos voraneilend), der Nicolo-Gemme, Berlin 8221, *Furtwängler* Taf. 59, vgl. *Tölken* 1118 (zwischen Masken), dem Wandgemälde *Helbig* 446 (tanzend); auf einem Sarkophagrelief in Florenz, Pal. Peruzzi (*Dütschke* 2, 340), steht zwischen seinen Füfsen ein Kantharos.

Dreizack. Für dies dem Pan in keiner Weise zukommende Attribut giebt es nur ein einziges sicher als Pan zu deutendes Beispiel: den Berliner Carneol 2962 *Furtwängler* (*Tölken* 1115; abg. Taf. 25 und *Müller-Wieseler*, *D. a. K.* 2, 43, 533, vgl. *Stephani*, *Compte Rendu pour* 1866, S. 94. *W. H. Roscher*, *Fleckeis. Jahrb.* 1895, S. 338). Aber diese Gemme ist schwerlich antik.

Epheu. Mit Epheu bekränzt findet sich Pan in bakchischem Sinne nicht selten; Beispiele auf Vasen: Ermitage 502. 1309; Hermenbüsten in Adria, Mus. Bocchi (*Schöne* nr. 654 Taf. 17, 1), im Berliner Museum nr. 240, im *Mus. Disn.* pl. 15; Lampe Beugnot 249; Masken im Brit. Museum (*Combe*, *Anc. Marbl.* 2, 40, 1. 2 = *Baumeister*, *Denkm.* 3, 1150, 1343) und in Wien (*Sacken*, *Antike Bronzen des k. k. Münz- u. Antikenkabinets* 1, Taf. 29, 13); drei Pansköpfe, der mittlere unbekränzt, die beiden andern mit Pinien- bez. Epheukranz, Thonrelief des British Museum (*Combe*, *Anc. Terrac.* pl. 24, 45. *Müller-Wieseler*, *D. a. K.* 2, 42, 527).

Fackel. Statuette aus Gold im Wiener Hofmuseum (abg. *Arneth*, *Die antiken Gold- und Silberarb. des k. k. Münz- u. Antikenkab. in Wien* Taf. I, 4), aus Bronze im Museum zu Agram (*Arch.-epigr. Mitth. a. Österr.* 3, S. 171); Bronzegruppe in London, Sammlung Hertz (*Ann. d. Inst.* 1846, tav. K: den Dionysos stützend); Vasenbilder in Neapel 3424 (ein Viergespann [der Eos?] führend) und Sammlung Hamilton (*Tischbein* 2, 40. *Müller-Wieseler*, *D. a. K.* 2, 43, 537: im Opferzug); Wandgemälde, *Helbig* 1371 b (den Hermaphroditen anstaunend); Sarkophagreliefs in Rom, Pal. Gentili (abg. *Gerhard*, *Antike Bildw.* Taf. 110, 1: im Festzug des Dionysos), und München (abg. *Müller-Wieseler*, *D. a. K.* 2, 36, 422: ebenso); Gemme (abg. *King*, *Antique Gems and Rings* pl. XXIV, A 1: Ringkampf mit Eros, im Abschnitt Fackel und Pedum; hier kann man zweifeln, ob nicht die Fackel vielmehr als Attribut des Eros aufzufassen ist).

Flöte. Die Flöte ist kein Instrument des Pan; sie wird auf ihn nur übertragen im Gefolge der weder in Sage noch Glauben begründeten Vermengung mit Marsyas, die als rein dichterische Fiction anzusehen ist; daher kommt Pan mit der Flöte erst seit der hellenistischen Zeit vor. Die Auseinandersetzungen von *Wieseler* (*Comm. de Pane* p. 12 f.) sind gänzlich verkehrt; die von ihm angeführten Beispiele haben mit Pan nichts zu thun. Es giebt jedoch allerdings Beispiele des Pan mit der Flöte; einige sind bereits oben erwähnt, s. o. Kap. 4, I A 4 (Münzen von Kyzikos), II 15 (im Tierkreis), sowie § 16 (flötende Panin); ferner die Herme aus Civita Lavinia im Brit. Mus. (abg. *Anc. Marbl.* 2, 35. *Clarac* 726 D, 1736 J u. ö.). Einige andere Beispiele sind die Statuetten aus Epidauros (*S. Reinach*, *Chron. de l'Or.* p. 279) und in der Sammlung van Branteghem (*Fröhner*, *Catal.* nr. 407); die Reliefs in Berlin 1045 (Marmor-Pelta), im Louvre (abg. *Clarac* 127, 345. 128, 175 (bakch. Sarkophag) und aus Oropos (Lampe, vgl. *S. Reinach* a. a. O. p. 462), die Gemmen in Athen (*Bull. d. Corr. hell.* 2, 1878, p. 543) und Florenz (*David*, *Mus. de Flor.* 2, 80, 1). An der Florentiner Statue bei *Clarac* 725, 1737 ist die Flöte wohl ergänzt. Abzuweisen sind auch die von *Friedländer*, *Arch. Ztg.* 27, 1869, Taf. 23, 2. 3 abgebildeten Kaisermünzen von Kaisareia Paneias (vgl. *Mionnet*, *Descr.* 5, 312, 10. 313, 13. 16. 314, 20. 315, 23). Die Deutung auf Pan ist lediglich aus dem Stadtnamen geschöpft, was nichts beweisen kann; alle von *Friedländer* aufgeführten statuarischen Belege stellen nicht Pan dar, sondern ebenso wie die Münzen einen flötenden Satyr.

Fruchtschurz. Der Fruchtschurz ist so wenig wie die Flöte ein Attribut des Pan; er ist auf ihn von Silvanus übertragen. Dies wird am deutlichsten durch die dalmatinischen Votivreliefs an Silvanus und die Nymphen, über die *R. v. Schneider* (*Arch.-epigr. Mitth. a. Österr.* 9, S. 35 ff.) ausführlich gehandelt hat; Silvanus erscheint hier in der Gestalt des bockbeinigen griechischen Pan, aber mit dem Fruchtschurz des Silvanus. Dieselbe Erklärung fordern auch die schon oben (s. Fackel) erwähnte Goldstatuette in Wien, sowie die Statuetten *Matz-Duhn* 1, 493. *Michaelis, Anc. Marbl. in Gr. Brit.* p. 482 nr. 4. Vgl. auch das Relief *Röm. Mitth.* 1886, Taf. VIII, wo Pan neben Silvan erscheint.

Greif. Wenn auf einem nur in einer Zeichnung des Cyriacus von Ancona erhaltenen Relief (*Bull. d. Inst.* 1861, p. 190) Pan einem Greifen gegenüber steht, so erinnert man sich der Münzen von Pantikapaion (s. o. § 12), die als Revers des Pankopfes den Greifen zeigen.

Hase. Mit einem Hasen spielend erscheint der jugendliche Pan auf den späteren Münzen von Messana (s. o. § 6). Auch bei Darstellungen des Kampfes zwischen Pan und einem Ziegenbock (s. o. Kap. 4 II 18) ist bisweilen ein Hase gegenwärtig, so auf der *Gaz. arch.* 1877, p. 181 abgebildeten Thonschale und der Berliner Gemme, *Tölken* 1124.

Helm. Pan mit Helm, Panzer und Schild bewaffnet — der streitbare Gott des panischen Schreckens (vgl. oben im mythologischen Teil A I a 10) — ist in Relief dargestellt auf einem in Ephesos gefundenen kleinen vierseitigen Altar des British Museum aus spätrömischer Zeit, vgl. *Arch. Ztg.* 1873, S. 112. *Roscher, Selene* S. 157.

Horn. Ein Trinkhorn führt der bakchische Pan nicht selten; so tanzt er im bakchischen Zuge auf dem Sarkophag; *S. Bartoli, Admir.* 79. Auch als Einzelfigur kommt Pan mit dem Trinkhorn vor, vgl. die Brunnenfigur *Arch. Ztg.* 3, 1845, S. 187. *Bull. d. Inst.* 1845, p. 104; die Thonstatuette aus Eretria, Sammlung van Branteghem nr. 333; derselbe Typus ist zahlreich vertreten unter den Terrakotten des boiotischen Kabirion (*Wolters, Athen. Mitth.* 15, 1890, 359. *Δελτίον ἀρχαιολ.* 1888, σ. 81 ἀρ. 79); das Mosaik in Castle Howard (*Michaelis, Anc. Marbl. in Gr. Br.* p. 332 nr. 64), die Silbermünze von Lete, *Mionnet, Suppl.* 3, 80, 490. Auf dem Reliefmedaillon bei *Bonanni, Mus. Kirch.* tav. IX spendet Pan aus einem Horn in die Flamme eines Steinaltars; auf der Marmorpelta des Berliner Museums nr. 1045 ist der Pansmaske unter anderen Attributen auch ein Trinkhorn beigegeben. Bei der Florentiner Statue, *Clarac* 725, 1740, beruht das Horn wohl auf Ergänzung.

Hund. Dem Jäger Pan ist der Hund gesellt; so finden wir ihn auf zahlreichen Münzen des 4. Jahrh., vgl. oben § 11. 13, auf dem Votivrelief im Berl. Mus. nr. 687 (s. o. § 5), auf Dalmatiner Reliefs (*Ann. d. Inst.* 1863, p. 323, 3. *Arch.-epigr. Mitth. a. Österr.* 9, 35 ff. 13, 3), als Bronzestatuette in Athen (vgl. *Furtwängler, Ann. d. Inst.* 1877, p. 202). Andererseits verteidigt er seine Ziege gegen den Hund, s. o. Kap. 4, 18; ja er mifsbraucht den Hund (rf. Vase im Brit. Mus. E 735, vgl. *Hartwig, Röm. Mitth.* 12, 1897, S. 92).

Klingel. Pan mit Syrinx und Klingel dem Dionysos voranschreitend, rf. Vasenbild, *Tischbein, Vases d'Hamilton* 1, 43. *Hirt, Bilderb.* 20, 7. *Müller-Wieseler, D. a. K.* 2, 43, 539.

Korb. Pan mit dem Fruchtkorb lernten wir bereits bei den Oberkörperhermen § 9 kennen, ferner bei der Eroten-Weinlese Kap. 4, II 4. Er trägt ihn auch sonst ziemlich häufig, so auf den pompejanischen Wandbildern, *Helbig* 379. 444. *Röm. Mitth.* 11, S. 90 nr. 181; den Vasen Berlin 2648, *Tischbein* 2, 40; dem Relief *Mus. Kirch.* 9, 2; der Lampe *Passeri* 48; an dem Hekataion des Cab. d. Méd. nr. 3279 *Chab.* (abg. *Arch. Ztg.* 1857, Taf. 99).

Lamm. Ein Lamm trägt Pan auf der Hamilton'schen Vase, *Tischbein* 2, 40. Vgl. auch die Statuette in V. Borghese, *Matz-Duhn* 1, 492.

Eine Leier führt Pan auf einigen etruskischen Monumenten, z. B. dem oben (Kap. 4, I B 4) erwähnten Sarkophag und einer Schale in Florenz (*Dütschke* 2, 426; vgl. jedoch *Heydemann, Mitth. a. d. Antikens. Ober- u. Mittelital.* S. 103). Vgl. auch das Silberrelief in Neapel, welches *Gerhard, Neapels ant. Bildw.* S. 439, 7 erwähnt.

Lorbeer (vgl. *Wieseler, Comm. de Pane* p. 24, 13). Auf unteritalischen Vasen führt Pan auch wie Apollon den Lorbeerzweig, von dem Binden herab hängen. Als Beispiele seien genannt die Rückseite der Dareiosvase (abg. *Mon. d. Inst.* 9, 52: Bellerophon), ferner Neapel 1979 (abg. *Mus. Borb.* 7, 28. *Inghirami, Pitt. d. Vas.* 2, 165: läfst einen Satyrknaben auf einem Panther reiten), Ermitage 880 (abg. *Compte Rendu pour* 1862, pl. 5, 2. 3. *Conze, Heroen- u. Göttergest.* Taf. 84, 3: mit Rhea und Dionysos gruppiert); Cab. d. Méd. (abg. *Milliet* pl. 132: Aktaion?), die Ruveser Vase *Mon. d. Inst.* 5, 22 (Pelops), *Minervini, Mon. Barone* tav. 19 (Adonis' Tod). Manche derartige, auf Pan gedeutete Figuren (z. B. Berlin 3243) sind indessen sicherlich nicht als Pan, sondern als Apollon aufzufassen.

Maultier. Das Maultier ist ein dionysisches Tier; Dionysos reitet es, öfter noch Silen, der auch auf einem Maultiergespann fährt; der trunkene Hephaistos reitet auf einem Maultiere, wenn er im bakchischen Zuge in den Olymp zurückkehrt. Dafür, dafs auch Pan auf einem Maultiere reitet, ist nur ein Beispiel bekannt, ein 'Reliefbild' in Neapel (*Gerhard, Neapels ant. Bildw.* S. 458, 11; abg. *Roux, Herc. et Pomp. Mus. secr.* pl. 55. *Schreiber, Die hellenist. Reliefb.* Taf. LIV): hier reitet der bockbeinige Pan auf ihm zu einem Heiligtume des Priapos heran.

Muscheltrompete. Für die Muscheltrompete, das Attribut des Triton späterer Zeit, die nach *W. H. Roscher* (*Fleckeis. Jahrb.* 1895, S. 337 f.) litterarisch als Attribut des Pan bezeugt ist, läfst sich in der Kunst kein anderes Beispiel auffinden als der das Ochsengespann der Selene am Zügel führende Pan(?)

des Diptychons von Sens (s. Bd. 2 Sp. 3134, hier fälschlich als Hypnos gedeutet; vgl. ob. unter Fackel).

Panther. Im bakchischen Kreise sind wir bereits dem Panther in Verbindung mit Pan begegnet, s. o. Kap. 4, I A 4 (Pan dem Panthergespann des Dionysos voran schreitend), 5 (in der Umgebung des von Dionysos gerittenen Panthers). So schreitet Pan auf den bakchischen Sarkophagreliefs in V. Panfili (*Matz-Duhn* 2, 2302) und im Louvre (abg. *Clarac* 146, 116) über einen Panther; auf einer Kaisermünze von Hadrianopolis (abg. *Berl. Mus., Beschr. d. ant. Münzen* 1, 169, 16) tritt er mit dem Fufse auf ein Pantherkätzchen. Auf einem Sarkophagrelief im Louvre (abg. *Clarac* 124, 151) reitet er auf dem Panther, um dem Kampfe eines anderen Pan mit einem Ziegenbock zuzuschauen; auf einem Relief in Bologna (*Heydemann, Mitth. a. d. Antikens. Ober. u. Mittelital.* S. 64 nr. 5) ist Pan mit dem Panther der Artemis mit einem Hunde gegenüber gestellt. Auf einem Altarrelief (*Matz-Duhn* 3, 3661) und einer Berliner Nicolo-Gemme (*Furtwängler* 8222, abg. Taf. 59. *Tölken* 1116) schnappt der mitlaufende Panther nach den Trauben, die Pan hält.

Panzer s. Helm.

Die Pinie ist ein spezielles Attribut des Pan. So finden wir ihn oft mit dem Pinienkranz geschmückt; Beispiele: die Wandgemälde *Helbig* 558. 1143. *Sogliano* 195; das Relief in Wien, *Arch.-epigr. Mitth. a. Österr.* 9, 46; die Statuette im Pal. Sciarra (*Matz-Duhn* 1, 489); die Marmorgruppe in Turin, *Dütschke* 4, 56. In einem Thonrelief des Brit. Mus. (*Combe, Anc. Terrac.* 24, 45. *Müller-Wieseler, D. a. K.* 2, 42, 527) sind drei Panskcpfe verschiedenen Ausdrucks neben einander gestellt: inmitten ein hornloser mit wallendem Bart, einerseits ein epheubekränzter (bakchischer), andererseits einer mit Pinienkranz. Auch einen Pinienstab führt er bisweilen auf Vasen, z. B. Berlin 3164. 3240.

Einen Polos soll nach *Mylonas, Athen. Mitth.* 5, S. 360 ein Pansköpfchen in Athen zwischen den Hörnern tragen. Sonst ist kein Beispiel für dieses Attribut bekannt.

Salbgefäfse in der Hand des Pan kommen bisweilen vor, vgl. die von *Wieseler, Gött. Nachr.* 1875, S. 444 angeführten Beispiele und die Abbildung oben Bd. 2 Sp. 2455.

Schild. Mit dem Schilde bewehrt sehen wir Pan auf Sarkophagreliefs, welche den Inderkampf des Dionysos darstellen, als Schildträger des Gottes, s. o. Kap. 4, I A 7; siehe auch Helm.

Schlange. Pan, über eine am Boden stehende Ciste hineilend, deren Deckel er mit dem Hufe aufstöfst, so dafs sich eine darin befindliche Schlange heraus ringeln kann, ist uns oben Kap. 4 auf bakchischen Reliefs überaus häufig begegnet. Sonst vermag ich eine Beziehung des Pan zur Schlange nicht nachzuweisen. Die 'Büste eines jungen Pan mit Schlangen um jeden Arm' (*Gerhard, Neapels ant. Bildw.* S. 193) ist mir nur aus dieser Erwähnung bekannt.

Schlauch. Der Schlauch ist, wie bei anderen Figuren des dionysischen Kreises, auch bei dem bakchischen Pan ein überaus häufiges Attribut. Er trägt ihn auf dem Rücken (Oberkörperherme in Mantua, *Clarac* 710 A, 1727 A. *Dütschke* 4, 855; Sarkophagreliefs im Louvre, *Clarac* 150, 181; in Pisa, *Lasinio* tav. 124. *Dütschke* 1, 114; Lampen: *Beger, Luc. Vet.* 2, 22. *Passeri, Luc.* 2, 61; Gemme, *David, Mus. de Flor.* 2, 76, 4), schenkt aus ihm ein (Mosaik, *Michaelis, Anc. Marbl. in Gr. Brit.* p. 332 nr. 64), sitzt auf ihn gestützt (Statuette, *Matz-Duhn* 1, 495), oder ist auf ihm gelagert (Statue im Brit. Mus., *Clarac* 726 A, 1743 A; Reliefs in Dresden, *Becker, August.* Taf. 111; im Louvre, *Clarac* 225, 160; in Florenz, *Dütschke* 2, 426; Gruppe in Wien, *Clarac* 736, 1736 B. *Sacken, Die ant. Sculpt. d. k. k. Münz- u. Ant.-Cab.* Taf. 18, 2).

Situla. Bisweilen in der Hand des Pan, z. B. pompej. Wandgemälde, *Röm. Mitth.* 11, S. 90 nr. 181, Amphora Berlin 32 4.

Speer. Den Jäger Pan mit einem oder zwei Jagdspeeren bewehrt zeigen arkadische Münzen von Megalopolis (Æ Septimius Severus, *Mionnet, Suppl.* 4, 281, 55: schreitet, die R. auf den Speer gestützt) und Heraia (Æ, *Brit. Mus., Cat. Coins, Pelop.* p. 182, 16 pl. XXXIV, 12. *Imhoof-Blumer, Monn. grecq.* p. 191, 203: hoch auftretend, R. in die Seite gestützt, in L. Speer), sowie die schönen Silbermünzen von Segesta (*Salinas, Sul tipo dei tetr. d. Segesta* tav. I, 1—4. 10. III, 1: hoch auftretend, mit Jagdstiefeln und Chlamys, R. in die Seite gestützt, mit L. auf zwei Jagdspeere gestützt) und Pandosia (*Brit. Mus.* a. a. O., *Italy* p. 370, 2. 371, 3. 4 mit Abb.: auf Fels sitzend, in der R. zwei Speere). Vgl. auch die apulische Vase, Berlin 3373 (abg. *Gerhard, Apul. Vasenb.* Taf. E 3; die Angabe der Abbildung fehlt in *Furtwänglers* Katalog).

Den Thyrsos hat der bakchische Pan nicht selten. Als Beispiele seien die Vasenbilder Neapel 690. 2020, S. A. 687 (abg. *R.-Rochette, Choix* p. 27 Vign. 3). *Tischbein* 5, 14 aufgeführt; ferner die Reliefs Berlin 851 (abg. *Arch. Ztg.* 1864, Taf. 185), Lateran, *Benndorf-Schöne* 116; die Wandgemälde *Helbig* 446. *Sogliano* 194. In dem Sarkophagrelief der Uffizi, *Dütschke* 3, 350, trägt er den Thyrsos des von ihm unterstützten Dionysos.

Trauben sind ein häufiges Attribut des Pan, dem wir schon mehrfach (s. o. § 9, ferner Kap. 4, I B 5. II 4; s. auch Panther) begegnet sind. Auf Kaisermünzen von Zakynthos (*Brit. Mus., Cat. Coins, Pelop.* pl. XXI, 2. 6) zeigt er dem kleinen Dionysos, den er auf dem Arme trägt, eine Traube; vgl. auch die Gruppe des Berl. Mus. nr. 236. In bakchischem Zuge hält er die Traube empor auf dem Vasenbild Ermitage 1983 a; über einen Panther wegschreitend auf dem Sarkophagrelief im Louvre, *Clarac* 146, 116; er drückt eine Traube in eine Schale aus auf der Lampe *Passeri* 2, 48. Ein mit Trauben spielendes Pankind in Turin erwähnt *Heydemann, Mitth. a. d. Antikens.* S. 39; eine mit Trauben bekränzte Pansherme *Gerhard, Neapels ant. Bildw.* nr. 223. Vgl. auch die

Arch.-epigr. Mitth. 9. S. 40 ff. abgebildeten dalmatiner Reliefs, die Wiener Goldstatuette *Arneth* Taf. I. 4. und die Kestner'sche Gemme *Impr. gemm.* 2, 22.

Tympanon. Auf bakchischen Reliefs tanzt Pan häufig und schlägt dazu das Tympanon. Beispiele *Mus. Pio-Clem.* 4, 22. *Dütschke* 2. 340. *Conze. Heroen u. Göttergest.* Taf. 84. 2. *Michaelis. Anc. Marbl. in Gr. Brit.* p. 252 nr. 31. *Helbig. Führer* 1, 635. Vgl. auch Vasen wie Neapel 780 und Wandgemälde wie *Helbig* nr. 444.

Ziege s. o. Kap. 4. II 18.

[Konrad Wernicke.]

Panachaia (*Παναχαία*), Beiname der Demeter im achäischen Aigion. Das Heiligtum stand an der Meeresküste neben dem Tempel des Zeus Homagyrios (*Paus.* 7, 24, 3). Sie gehören beide der Gesamtheit des achäischen Volkes an, das in Aigion seine Nationalversammlungen abhielt (*Preller-Robert* 1, 783). Nachweise über die erhaltenen Münzen des Bundes giebt *Block* ob. Bd. 2 Sp. 1298. Der Kult der „Achäerin" Demeter *Ἀχαία*; über die irrtümlichen Ableitungen des Wortes bei den Alten s. *Preller-Robert* a. a. O.) war nach *Plut. Is. Or.* 69, p. 378 D allgemein auch bei den Boiotern verbreitet: Trauerfest im Monat Damatrios, das *Plutarch* den attischen Thesmophorien vergleicht; Priesterin der D. *Ἀχέα* in Thespiai (*Athen. Mitt.* 4, 191; *Dittenberger, C. I. Gr. sept.* 1 1867). Von Tanagra (= Gephyra) wanderte der Kult mit den Gephyräern, deren Zugehörigkeit zur griechischen Nation eben aus der Verehrung dieser Göttin gefolgert werden mufs, nach Attika (*Herod.* 5, 57; *Schol. Arist. Acharn.* 708; *Et. M.* 180, 38); eine Priesterin *Δήμητρος κουροτρόφου Ἀχαίας* ist *C. I. A* 3, 373 erwähnt. Ebenso identifiziert *Preller-Robert* die hyperboreische, von dem Lykier *Olen* in einem Hymnus gefeierte Achaja auf Delos (*Paus.* 5, 7, 4) mit der hier mehrfach bezeugten Demeter *Θεσμοφόρος*; während der einzige scheinbare Beleg für den Kult der Göttin in Asien (Ikonion *C. I. Gr.* 4000) von *v. Wilamowitz* bei *Kaibel epigr.* 406 entfernt worden ist (s. *v. Wilamowitz, Aus Kydathen* 151 A. 71 und im *Hermes* 21 1886, 106 A. sowie *Töpffer, Att. Genealogie* 296).

[Eisele.]

Panachaiis (*Παναχαιΐς*), heifst Athene als Bundesgöttin der Achäer; Tempel mit Goldelfenbeinbild im Bezirk der Artemis Laphria auf der Burg von Patrai. *Paus.* 7, 20, 2.

[Eisele.]

Panagathos (*Παναγαθός*). Eine in Rom gefundene Inschrift ist geweiht *Ἀφροδίτῃ θεᾷ παναγαθῷ καὶ σωτῆρι καὶ εὐκλείᾳ εὐεργέτῃ.* *C. I. G.* 3, 5954. [Höfer.]

Panaios? (*Παναῖος*), vielleicht Name eines Satyrs, welcher die Aphrodite oder eine Nymphe zu vergewaltigen sucht, auf einer Gemme: *C. I. Gr.* nr. 7236: *Παναίου. Ἀφροδίτη.* Andere halten Panaios für den Namen des Künstlers. [Mehr bei *Chabouillet, Cat. gén. des camées et pierres gravées de la bibl. impér.* nr. 1581 p. 217 f. Höfer.] [Roscher.]

Panaitios (*Παναίτιος*), Beiname des Zeus mit *πανεργέτας* verbunden. *Aesch. Agam.* 1448 *Kirchhoff.* Vgl. *Chrysippos* bei *Philodem περὶ εὐσ.* p. 77 *Gomperz*: *καλεῖσθαι . . . Δία, ὅτι πάντων αἴτιος καὶ κύριος.* Vgl. *Chrysippos* bei *Stob. Ecl.* 1, 2, 26 p. 12 *Meineke*: *Δία δὲ αὐτὸν λέγουσιν, ὅτι πάντων ἐστὶν αἴτιος, καὶ δι' αὐτὸν πάντα.* *Usener, Götternamen* 24, 74. Vgl. Pantokrator. [Höfer.]

Panakeia (*Πανάκεια, Πανάκη*). Das weibliche Gefolge des Asklepios besteht aus Personifikationen der beiden, schärfer als gewöhnlich geschieht, auseinanderzuhaltenden Begriffe Gesundheit und Heilung (vgl. den Unterz. in Bd. 1, Sp. 2775. 2780 und bei *Pauly-Wiss.* 2, 1656 ff.). Während aber Hygieia allgemach im Kultus derselben Ehren wie Asklepios teilhaftig geworden ist (Bd. 1, Sp. 2783), trifft bei den therapeutisch-iatrischen Gestalten des Kreises ein Gleiches nicht zu. Nur Panakeia tritt unter diesen etwas selbständiger hervor, offenbar darum, weil sie nicht wie ihre Seitenstücke Iaso und Akeso nur Personifikation des Verbalbegriffes ist, sondern an eine durchaus volkstümliche Vorstellung anknüpft. Diese gilt es zunächst ins Auge zu fassen.

I. Das botanische Substrat der Göttin.

Weit verbreitet unter den Indogermanen (und über sie hinaus) ist der Glaube an wunderbare Kräfte gewisser Pflanzen. Dahin gehört die Zauberwurzel Alraun, Wielands heilberühmtes Kraut (der Baldrian) u. dgl. m. Speziell in therapeutischer Hinsicht dienen solche Pflanzen bald gegen besondere Krankheiten, wie der gute Heinrich gegen den Aussatz, bald ist ihre Heilkraft eine ganz allgemeine. So heifst bei den Galliern die Mistel „olhiach", so erscheinen im Deutschen die Pflanzen „heilallerwelt" und „allermanharnisch" (vgl. *J. Grimm, D. M.* 1164). Dergleichen Glaube beherrscht seit alters auch die Griechen. Der kräuterkundigen Kirke Zauber bannt die Wunderpflanze *μῶλυ* (*Od.* κ 287), durch Genufs eines Krautes gewinnt der anthedonische Fischer Glaukos Unsterblichkeit (*Palaeph.* 28. *Paroemiogr. gr.* 2, 5, 49), das kretische Diktamnon (*Theophr. h. pl.* 9, 16, 3) bewirkt sofortige Heilung der Wunde des Äneas (*Verg. Aen.* 12, 419) u. s. w. — Zum olhiach-heilallerwelt endlich tritt als griechisches Seitenstück der Pflanzenname *πάνακες* (auch als Femin. *πανάκεια Theophr.* 9, 15, 7, oder direkt von *ἀκέομαι* — *πανάκη Antholog. Plan.* 273; *πάναξ* ist eine von *Galen* 12, 95 *Kühn* angemerkte Vulgärform). Mehrere Pflanzen (sechs bei *Theophr.* 9, 11) konkurrieren um den Namen, unter ihnen hebt die Fachlitteratur drei hervor, die durch ihre Beinamen direkt ins mythologische Gebiet weisen:

1) Das auf dem Pelion heimische *πάνακες Χειρώνειον* (*Theophr.* 9, 7; *Galen* 12, 95 *K.*; *Dioscor.* 3, 50) oder *Κενταύρειον* (*Schol. Nic. Ther.* 565).

2) Das *πάνακες Ἡράκλειον* (*Theophr.* und *Galen* a. a. O., *Schol. Ther.* 626; nach *Serv.* zu *Aen.* 12, 419 wäre es ein spezifisch-thessalisches Gewächs, vgl. indessen *Dioscor.* 3, 48).

3) Das *πάνακες Ἀσκληπίειον* (*Theophr.* 9, 11, 2; *Galen* 12, 95 *K.*) oder *Φλεγύνιον* (*Nic.*

Ther. 685). Nach *Dioscor.* 3, 49 ist die asklepische Panacee dem Fenchel ähnlich, aber buschiger, mit gröſseren Blättern und stark aromatisch. *K. Sprengel* erkennt in ihr (unter Zustimmung von *Fraas, synops. plant.*[2] S. 139) das zartblättrige Stachelkraut — *Echinophora tenuifolia L.* — eine aromatische Pflanze aus der Reihe der Umbellifloren. Andere Identifikationen des *πάν. Ἀσκλ.* versucht *Billerbeck, Flor. class.* S. 74 (= *Laserpitium Chironium L.*) und S. 77 (= *Asclepium Thapsium L.*)

An den griechischen Panaceen wurde von der rationellen Therapie sowohl Wurzel wie Frucht und Saft geschätzt, ganz besonders das aus letzterem gewonnene Galbanum (*Theophr.* 9, 9, 1 und 7, 2; *Schol. Nic. Alex.* 556); *Galen* stellt (12, 95 *K.*) das Asklepieion über das Herakleion. — Aber die medizinische Wissenschaft kennt kein *πάνακες*, sondern bloſs mehr oder weniger heilkräftige Pflanzen. Der Name weist also über den Rahmen ärztlichen Könnens in das Gebiet des Übernatürlichen zurück und wir erkennen denn auch noch deutlich genug, daſs die asklepische Panacee im Mythos eine bedeutende Rolle gespielt hat. Die mythischen Kuren des Asklepios (die Traumorakel spielen dort noch keine Rolle) sind zwar (vgl. *Pauly-Wiss.* 1, 1653 f.) zum gröſseren Teil Wunderkuren, aber sie benutzen doch das ärztliche Rüstzeug, nur mit einem über Menschenvermögen hinausgehenden Erfolge. Wenn wir von dem ganz mythischen Mittel des Gorgo-Blutes absehen, das nach *Tatian* 8 (vgl. dazu *Pauly-Wiss.* a. a. O.) in einigen Mythen des Asklepios zur Anwendung gekommen sein muſs, so ist es eben die Pflanze *πάνακες*, die in der Hand des Asklepios Wunder thut. Dafür sind zwei Fälle ausdrücklich überliefert. Nach *Nic. Ther.* 685 hat Asklepios das Kraut zuerst am (boiotischen) Flusse Melas gepflückt, um damit den Iphikles*) vom Biſs der lernäischen Schlange zu heilen. Den von *Nikander* gebrauchten Namen des Krautes, *πάνακες Φλεγυήιον*, erklären die Scholien unter anderem mit dem Hinweis auf die bekannten delphischen Totenerweckungen. Wer diese Erklärung gab, wird in der Überlieferung die Angabe gefunden haben, daſs Asklepios bei den delphischen Verstorbenen eben sein Panakes zur Anwendung gebracht hat. Dieses tritt thatsächlich bei einer Erweckung auf, nämlich der des Minossohnes Glaukos. Diese Sage berichtet in von *Nikander* abweichender Weise, wie Asklepios seine Panacee gewonnen. Eine Schlange bringt ihr von Asklepios getötetes Gespons durch Berührung mit einem Kraute wieder zum Leben und liefert dadurch dem Heros das gesuchte Mittel für die Erweckung des Glaukos (*Amelesagoras* bei *Apollod.* 3, 10, 3 und *Schol. Alcest.* 1; vgl. *Hyg. poet. astr.* 2, 14 und *Hyg. Fab.* 49). — *Hyg. Fab.* 136 erscheint in der Rolle des Asklepios vielmehr Polyidos, und mit Unrecht habe ich bei *Pauly-Wiss.* 2, 1654 und 1681 angenommen, daſs die Geschichte auf Asklepios erst übertragen worden sei. Er hat auf sie vielmehr vollsten Anspruch, denn wenn ihm eine Schlange das Mittel liefert, so verbirgt sich in dieser eben Asklepios selbst, d. h. der ursprünglich unter dem Schlangensymbol verehrte Erdgeist (*Pauly-Wiss.* 1, 1655 unter *D*). Übrigens haben wir es mit einem weit verbreiteten Typus zu thun, denn das wiederbelebende Kraut erscheint auch in lydischer Sage (es heiſst hier *balis*) und bei den Arabern (*Xanthos* und *Iuba* bei *Plin.* 25, 14). In leichter Variation wirkt das Kraut des Glaukos (vgl. oben) als Lebenselixir.

Gegenüber der Thatsache, daſs in den Asklepieen der historischen Zeit das vernunftwidrige Institut der Inkubation herrscht (vgl. übrigens meinen Versuch bei *Pauly-Wiss.* 1, 1686 ff. dem Asklepioskult der klassischen Zeit trotz der für stumpfe Altweibergläubigkeit berechneten *ἰάματα* der epidaurischen Stelen ein Stück rationeller Therapie zu wahren), gegenüber der Inkubation, sagen wir, sind die besprochenen Mythen, in welchen das *πάνακες* Wunder wirkt, sehr zu beachten, denn von ihnen führt doch eine Brücke zur rationellen Medizin. In der Hand des irdischen Arztes verliert das *πάνακες* nur seine übernatürliche Kraft und wird zu einem einfachen aber wirkungsvollen Heilmittel; *Dioscor.* 3, 49 empfiehlt es bei Verwundungen, Geschwülsten, Krebs, Schlangenbiſs. Vgl. auch *Theophr. h. pl.* 9, 11, 2 und *Galen* 12, 95 *K.*, der das Asklepieion wegen seiner kühlenden und darum besonders für Wunden wohlthätigen Eigenschaft über das Herakleion stellt. Davon daſs die griechische Medizin nicht von Besprechungen, Inkubation u. dgl. mehr Mystik ausgegangen ist, sondern von der Anwendung heilkräftiger Pflanzen, war das spätere Altertum überzeugt. Bei *Plut. symp. probl.* 3 heiſst es, die ältesten Ärzte (Agenor und Cheiron) heilten durch *βοτάναι* und *ῥίζαι*, und *Lukian* 1, 107 *Jac.* nennt Asklepios in komischer Wendung einen *φαρμακεύς*. Die vom historischen Geschlecht der Asklepiaden geübte ärztliche Kunst knüpft nicht an den Gott der Traumorakel, sondern an den kräuterkundigen Schüler Cheirons an, und nur diesem konnte die Verehrung gelten, die der ganze Stand der Ärzte dem Sohn der Koronis gezollt hat. Das sprechende Zeugnis für eine unter den Auspizien des Asklepios geübte (später durch die Wunderpraxis der Asklepieen überwucherte) Therapie auf rationeller Grundlage liefert die *Ilias* in ihrem Machaon, der die von seinem Vater ererbten Kenntnisse ohne jede mystische Zuthat in Anwendung bringt; *ἤπια φάρμακα* sind es, mit denen er dem verwundeten Patroklos hilft, und unter diesen dürfen wir in erster Linie eben an das für Wunden so wohlthätige *πάνακες Ἀσκληπίειον* denken.

II. Die Göttin Panakeia.

Wie heilkräftige Pflanzen in den Dienst der Heildämonen treten und in ihrer Hand zur Panacee werden, behandelt der vorstehende Abschnitt. Bei Asklepios aber, und nur bei

*) Nach den Scholien hat man, um *Nikander* den Iolaos der landläufigen Sage aufzuzwingen, V. 687 *Ἰφικλέος ἕλκος* in *Ἰφικλέος ἔργον* verändert. Wir sehen, daſs der Dichter eine sonst für uns verschollene (boiotische) Version im Auge hatte.

ihm (über die scheinbare Konkurrenz des Amphiaraos vgl. unten), ist noch das weitere Entwickelungsstadium zu verzeichnen, dafs seine pharmaceutische Panacee zur töchterlichen Heilgehilfin personifiziert worden ist. Auch diese Umbildung der Pflanze zur Person hat bei anderen Völkern ihre Parallele: wenn z. B. (*Grimm, D. M.* 376 und 1153) die Wurzel Alrune zur weisen Frau wird. Dafs ein ähnlicher Prozefs sich bei den Griechen vollzog, hat *Plinius* richtig erfafst, wenn er 25, 30 bemerkt: *Panaces ipso nomine omnium morborum remedia promittit, numerosum et dis inventoribus adscriptum. Unum quippe Asclepion cognominatur, a quo is filiam Panaciam appellavit.*

Die Göttin Panakeia (Panake nennt sie *Herond.* 4, 6) heifst schlechthin Tochter des Asklepios bei *Plin.* 25, 30; *Galen* 14, 42; *Aristid.* 1, 79 *Dind.*, Tochter des Asklepios von der Heliade Lampetia bei *Hermippos* (vgl. unten), dagegen Tochter des Asklepios und der Epione *C. I. A.* 3, 176ᵇ (Paian des *Makedonios*) und bei *Suid.* v. Ἠπιόνη (hier fünf Töchter — Hygieia, Aigle und die drei Heilerinnen). *Aristophanes* läfst im *Plutos* den Chor τὸν εὔπαιδα Ἀσκληπιὸν preisen (V. 639) und den Gott darauf in Begleitung der beiden Heilerinnen Iaso und Panakeia auftreten, die natürlich auch ohne ausdrückliche Angabe als seine Töchter gedacht sind. Man beachte, dafs Panakeia hier unter dem deiktischen Artikel erscheint (χἠ Πανάκεια), die Schwester dagegen (V. 701) in der Wendung Ἰασὼ μέν τις*) sich als ein Neuling unter den Gottheiten zu erkennen giebt. Und in der That ist Panakeia unter den drei wesensgleichen Töchtern (Iaso, Akeso, Panakeia) die am frühesten dem Gotte zugesellte Gehilfin. Im sogen. hippokratischen Eide, dieser schönen Urkunde ärztlicher Berufstreue, ist sie allein Hygieia gegenübergestellt: Ὄμνυμι Ἀπόλλωνα ἰητρὸν καὶ Ἀσκληπιὸν καὶ Ὑγίειαν καὶ Πανάκειαν καὶ θεοὺς πάντας καὶ πάσας ἵστορας ποιεύμενος. Allgemach spaltet sich dann der in ihr verkörperte Begriff in eine Dyas der Heilerinnen (*Arist. Plutos* 701 ff.), endlich in die Trias Iaso, Akeso, Panakeia: *C. I. A.* 2, 1651 aus dem Peiraieus; das athenische Relief mit untergeschriebenen Namen (*Ath. Mitt.* 17 S. 243) und der erwähnte Paian *C. I. A.* 3, 171ᵇ. In letzterem haben die drei Heilerinnen aus Gründen des Versmafses durch Einschiebung der heterogenen Aigle (vgl. *Pauly-Wiss.* 2, 1657, 51) ihren engeren Konnex verloren.

Die Wiege des Panakeiakults festzustellen, verfügen wir über weniger Anhaltspunkte als bei Hygieia, deren älteste erkennbare Stätte in Titane vorliegt (Bd. 1 Sp. 2776). Gegenüber Hygieia, die ihrem Namen und Wesen nach nicht Heilerin, sondern Gesundheitshort ist, gehört Panakeia (nebst Akeso und Iaso) ans Krankenlager, mufs also an einer jener Stätten, welche die therapeutisch-iatrische Seite des Asklepioskults vertreten, ausgestaltet worden sein. Aber wo ist das geschehen?

Usener glaubt (*Götternamen* S. 169), dafs „alle diese Göttinnen (Hygieia, Panakeia etc.) an sich frei waren und auf sich standen, bevor sie im Gottesdienst an hervorragende Götter, wie besonders Asklepios gebunden wurden". Den Beweis dafür finde ich nicht erbracht. Zunächst zwingt die Existenz einer Athena Hygieia in Athen (bezeugt bereits vor der Perserinvasion, *Ath. Mitt.* 16, 154) nicht zum Schlusse, dafs daselbst noch früher eine selbständige Hygieia verehrt worden ist, die dann 420 (Zeitpunkt der Aufnahme des Asklepiosdienstes) als nächstverwandte Gottheit den Asklepiaden blofs beigesellt zu werden brauchte. Der epidaurischen Familie des Gottes (Epione mit ihren Kindern) steht im athenischen Asklepioskult Hygieia allerdings selbständig gegenüber, aber wenn in der Stiftungsurkunde dem Bericht über die Ankunft des epidaurischen Gottes die Angabe folgt: ἅμα ἦλθεν Ὑγίεια (*C. I. A.* 2, 1649)**), so ist damit auch letztere so deutlich, wie man nur wünschen kann, als Import von auswärts gekennzeichnet. Und falls sie nicht von Epidauros kam, wie *Körte* (*Athen. Mitt.* 1893, 249) vielleicht mit Recht gegen mich annimmt (vgl. übrigens meine Gegenbemerkungen *Pauly-Wiss.* 2, 1657)***), so drängt sich die Vermutung auf, dafs die Athener sie von einer ihrer älteren Kultstätten im Peloponnes entlehnt haben, also etwa aus Titane, in dem ich (Bd. 1 Sp. 2776) die Wiege ihres Dienstes vermutet habe. Hier aber und ebenso in Olympia (das Zeugnis fällt um 467 v. Chr., vgl. bei *Pauly-W.* a. a. O.) erscheint sie nicht auf sich stehend, sondern aufs innigste mit Asklepios verbunden, wie sie uns später auch im athenischen Asklepieion als Hauptperson neben dem Gotte entgegentritt. — *Usener* findet ein weiteres Argument für seine Hypothese im Amphiaraoskult von Oropos. Auch hier mufs ich an meinen Bemerkungen über den oropischen Götterverein (Bd. 1 Sp. 2785), mit denen *Körte, Athen. Mitt.* 1893, 253 im wesentlichen übereinstimmt, festhalten. Dafs zu Oropos in späterer Zeit Hygieia mit Amphiaraos eng

*) Die Lesart Ἰασὼ μέν τις ἀκολοθοῦσ' ἅμα hat vor *Reisigs* (von *Meineke, Dindorf* u. A. aufgenommener) Korrektur Ἰασὼ μέν γ' ⟨ἐπ⟩ακολουθοῦσ' ἅμα zurücktreten müssen. *Τις* bietet auch der *Rav.* (μέν γε τις). *Blaydes* plagt sich ohne Not mit der Stelle.

**) Die richtige Lesung dieser anfänglich falsch zusammengesetzten Inschrift wird namentlich *Körte* (*Ath. Mitt.* 16, 246 u. 21, 314) verdankt. Vgl. auch *Usener, Göttern.* 148, 3 u. *Foucart, Les grands myst. d'Éleus.* 118. Nach erneuter Untersuchung der Frgg. soeben nochmals veröffentlicht von *Dragumis* Ἐφ. ἀρχ. 1901, 98 ff. Dafs die epidaurische Familie des Gottes erwähnt war, läfst sich nicht mehr annehmen. Asklepios allein kommt ins Eleusinion. Es folgt die Einholung seines διάκονος (nicht δράκων). Daran schliefst unmittelbar: ἅμα ἦλθεν Ὑγ.

***) Nach *Usener* a. a. O. 167, 52 hätten *Imhoof-Gardner, Num. comm. on Paus.* 44 und *Körte, Ath. Mitt.* 18, 250, 1 über die epidaurischen Münzen richtig geurteilt, meines Erachtens ist ihr Urteil verschwimmend. *Imhoof-Gardner* erblicken in der weiblichen Figur der Münzen, ob sie nun eine (Arznei)-büchse in der Hand hält oder die Schlange füttert, „Hygieia oder Epione", und *Körte* glaubt, die Büchsenträgerin könne „ebensogut" Epione, wie Hygieia sein. Es wäre für diesen Standpunkt doch wünschenswert, erst irgend ein sicheres Beispiel einer schlangenfütternden Epione oder einer mit dem Rüstzeug der Apotheke ausgestatteten Hygieia nachzuweisen.

verbunden ist, fällt unter denselben Gesichtspunkt wie der später Amphiaraos zuerkannte Schlangenstab (vgl. das oropische Relief *Πρακτικά* 1887, 62 und Bd. 1 Sp. 629). Dafs sechs Jahre nach der Gründung des athenischen Asklepieions *Aristophanes* in seinem *Amphiaraos* als dessen Tochter Iaso vorführte (andere haben sie sogar zu seiner Gattin gemacht, vgl. *Suid.* v. *Ἰασώ*), zeigt allerdings, dafs ihre Verbindung mit Asklepios keine altüberlieferte sein wird, und wir haben denn auch oben Sp. 1485 in Iaso einen Spätling des Götterkreises erkannt. So mochte das Belieben des Dichters sie einmal mit Amphiaraos verbinden, zu dem sie ebenso gut pafste wie zu Asklepios. Aber derselbe *Aristophanes* läfst im *Plutos* Iaso neben Asklepios auftreten, und wenn er dabei ihr geneologisches Verhältnis zu diefem Gott nicht ausdrücklich bezeichnet, so ist dies nicht in *Useners* Sinne zu verwerten, denn im *Plutos* denkt *Aristophanes* die beiden Heilerinnen doch sicher als das, was sie gleichzeitig für die Athener waren, nämlich Töchter des Asklepios (*C. I. A.* 2, 1651 vom Anfang des 4. Jahrhts). — Endlich des *Pausanias* Angabe (1, 34, 3) über den Antheil Panakeias, Iasos und Hygieias am grofsen Altar von Oropos scheint mir geradezu ein striktes Zeugnis für ihre Zugehörigkeit zum Asklepioskreise zu sein. An jenem Altar haben eine ganze Reihe nichtoropischer Gottheiten, namentlich zur Heilung in Beziehung stehende, gastliche Aufnahme gefunden. Asklepios würde unter diesen fehlen, wenn nicht eben die genannte weibliche Trias hier seinen Dienst repräsentierte. Dafs Panakeia-Iaso-Hygieia am Altar durchaus nicht in engerem Bezug zu Amphiaraos gedacht sind, beweist ihre Unterbringung in der vierten *μοῖρα* neben Aphrodite und Athena Paionia, statt in der zweiten *μοῖρα*, wo sie als Töchter des Amphiaraos zu erwarten wären. So bin ich denn nach wie vor überzeugt, dafs wir in Hygieia und den beiden Heilerinnen angestammte Figuren des Asklepioskreises erblicken dürfen. Wenden wir uns jetzt der Frage zu, welcher Kultstätte wohl die Tochter Panakeia entwachsen sein mag.

Das über die Pflanze *πανάκεια* unter I. Bemerkte bietet keinen genügenden Anhaltspunkt, um der Göttin etwa boiotisch-phokische Herkunft zuzuschreiben. Ein Blick auf die nachweislichen Stätten ihrer Verehrung weist in andere Richtung.

1) Athen: *Aristoph. Plut.* 703. Ein athenisches Schiff des 4. Jahrhunderts führte den Namen Panakeia (*Boeckh, Urkunden* IV *d.*). Auch eine bildliche Darstellung Panakeias, die einzige sichere, die wir besitzen, hat Athens Boden geliefert (vgl. unten Sp. 1491).

2) Peiraieus: *C. I. A.* 2, 1651 (Opfer an Iaso, Akeso, Panakeia).

Dafs die attische Panakeia aus Epidauros eingeführt wurde, ist a priori wahrscheinlich und wird zudem gestützt durch die Thatsache ihrer Verehrung bei den Epidauriern.

3) Das „Hieron" bei Epidauros: Eine Inschrift römischer Zeit bietet . . . *Πόμπ]ων πυροφορήσας τὸ κζ' ἔτος Πανακεία* (*Kavvadias, ἱερὸν τ. Ἀσκλ.* S. 191). Dazu die Inschrift *Fouill.* nr. 311: *Ἁ σύνοδος ἁ τῶν Ἀσκλαπιαστῶν τῶν ἐν Πανακεία* etc. *Kavvadias* bemerkt, hier scheine ΠΑΝΑΚΕΙΑΙ nicht die Göttin, sondern eine Örtlichkeit zu bezeichnen. Ich glaube, dafs ein Versehen des Steinmetzen vorliegt, der vielmehr (nach bekanntem Sprachgebrauch) ΕΝ ΠΑΝΑΚΕΙΑϹ hätte geben sollen.

4) Auf Kos erscheint Panakeia bei *Herond.* 4, 5. Ob *Robert-Preller* 1, 526 und *Usener, Göttern.* 164 aus der Darstellung dieses Dichters mit Recht folgern, dafs auf Kos ein sonst unerhörter Stammbaum der Familie galt (Asklepios und Hygieia das Elternpaar, deren Kinder Iaso, Epio, Panakeia, Podaleirios und Machaon), ist mir zweifelhaft. Wenn *Herondas* neben dem Gott als erste Gestalt Hygieia nennt und zwar mit dem Zusatz *ἧς τε χειρὶ δεξίῃ ψαύεις*, so folgt daraus durchaus nicht zwingend, dafs der koischen Hygieia der Rang der Mutter zukam. In Athen gilt von Panakeia das *ψαύειν χειρὶ ἀριστερᾷ* (vgl. das unten abgeb. Relief), und zugleich ist hier das töchterliche Verhältnis Panakeias klar zum Ausdruck gebracht. Der engen Verbindung von Asklepios und Hygieia bei *Herondas* wird ein künstlerisches Motiv (Gruppe) zu Grunde liegen. Um an der Hauptstätte des östlichen Asklepioskults eine so radikale Umgestaltung der Überlieferung, wie eine Mutter Hygieia gegenüber einer Tochter Epio(ne) bedeuten würde, anzuerkennen, ist ein zwingenderes Beweismaterial zu verlangen als die wenig bestimmte Darstellung unseres Mimiambus. Auch würde eine Hygieia als Mutter der Heilerinnen eine etwas schiefe Vorstellung bieten. Sollten beide Begriffe in genealogischer Form verknüpft werden, so wäre eher eine Heilerin als Mutter der Gesundheitsgöttin zu erwarten, wie *Plut. de educ.* 10 *τὴν ὑγίειαν* als Ergebnis *τῆς ἰατρικῆς* hinstellt. Übrigens spricht gegen *Robert* auch das *Schol. A D* zu *Il.* 4, 195, wo Epione Tochter des Merops heifst; das kann nur koische Überlieferung sein.

5) Kalymna bietet durch die altertümliche Inschrift *I. G. A.* nr. 472 ein Zeugnis für Verehrung Panakeias allein, ohne die beiden heilenden Schwestern. Mit unzureichendem Grund hat *Rofs* (*Inselreisen* 2, 98) diese Urkunde einem „Tempel Apolls und Panakeias" zugeschrieben. Ein solcher ist gar nicht bezeugt. Denn wenn mit der genannten Inschrift zugleich eine jüngere, die Apoll erwähnt, gefunden wurde, so reicht das natürlich nicht aus, um die Ruinenstätte für einen Apollotempel zu erklären. Viel näher liegt im Hinblick auf die Weihung an Panakeia die Annahme eines Asklepieions. Die auf der Insel gefundene Inschrift mit „*μεγάλα Ἀσκληπίεια*" (*Inscr. brit. Mus.* 2, 260) verbürgt allerdings nicht sicher kalymnischen Asklepiosdienst (vgl. bei *Pauly-Wiss.* 2, 1683), wohl aber spricht dafür der Zusammenhang der Insel mit Kos, von woher Kalymna zunächst besiedelt worden sein soll (*Diod.* 5, 54), und mit Epidauros, das nach *Herod.* 7, 99 als Mutterstadt Kalymnas galt. Sowohl auf Kos als auch in Epidauros ist aber Panakeias Verehrung im Rahmen des Asklepioskults überliefert.

So laufen also für Panakeia nicht nur von Athen, sondern anscheinend auch von Kos und Kalymna aus die Fäden der Überlieferung nach Epidauros. War etwa „das Hieron" die Wiege ihres Dienstes, demnach die „linde" Göttin (Epione) die echte Mutter der Allheilerin? Solche Vermutung scheint freilich das letzte für Panakeia in Betracht kommende Zeugnis in Frage zu stellen. Der Komiker *Hermippos* nämlich gab (*Schol. Ar. Plut.* 701) der Familie des Asklepios folgendes Stemma:

Helios
|
Asklepios ‿ Lampetia

Machaon Podaleirios Iaso Panakeia Aigle

Über das Fehlen Hygieias in dieser Zusammenstellung oder vielmehr ihren Ersatz durch Aigle vgl. bei *Pauly-Wiss.* 2, 1657. Welcher Lokalüberlieferung *Hermipp* folgte, wird leider verschwiegen. Aus der Voranstellung der Söhne Machaon und Podaleirios habe ich a. a. O. auf eine Überlieferung des Asklepiadengeschlechts, wohl des rhodischen, geschlossen, und eine Heliade als Asklepios' Gattin würde zur Heliosinsel allerdings gut stimmen (vgl. die mit Lampetia wesensverwandte rhodische Heliade Alektrona). Gehört die Mutter Lampetie in der That nach Rhodos, so braucht damit aber noch nicht ihr ursprüngliches Lokal bezeichnet zu sein. In der *Odyssee* (μ 132 und 325) hütet Lampetie ihres Vaters Rinder auf Thrinakia, unter diesem aber scheint (vgl. *v. Wilamowitz, hom. Unters.* 168) ursprünglich der Peloponnes gedacht zu sein. Dazu fügt sich gut, daſs nach *Schol.* ϱ 208 Lampetia Tochter der Asopis Rhode ist. Von entführten Asopostöchtern kennt die Überlieferung Aigina, Salamis, Harpina, Kerkyra, Sinope. Zu diesen käme also Rhode hinzu, die von Helios nach seiner Insel gebrachte Asopis. Aber Rhodos ist nicht die Wiege sondern der östliche Vorposten des Helioskultes. Auf höheres Alter hat der Dienst des Sonnengottes im Peloponnes Anspruch, wo besonders Lakonien (Tainaron, Thalamai, Taygetos) und noch mehr Argolis durch Stätten des Gottes ausgezeichnet ist (Isthmos, Korinth, Argos, Sikyon, Troizen, Hermione). Für uns ist Sikyon im Asoposthal wichtig, denn der ebendort befindliche Heliosaltar (*Paus.* 2, 11, 2) zeigt uns die Stätte des Mutterlandes, wo man ursprünglich vom Liebesbund zwischen Helios und Rhode erzählt, zugleich auch die Stätte, wo man Lampetia, die Frucht dieses Bundes, dem Asklepios zugesellt haben wird; denn am Asopos ist auch Asklepios heimisch, in Sikyon und Phlius in der eigenartigen Auffassung als jugendlicher Gott, in Titane in der noch charakteristischeren nicht als Arzt, sondern als Gesundheitshort (vgl. Bd. 1 Sp. 2776 f.). Diese Auffassung des Asklepios, die zu Olympia am Tisch des Kolotes wiederkehrt, findet ihre vorzügliche Ergänzung in der Gattin Lampetia, als deren Heimat das Asoposthal zu betrachten ich kein Bedenken trage. — Damit ist aber nur der Ausgangspunkt für die Überlieferung *Hermipps* gefunden, die Ausgestaltung seines Stemma muſs anderswo entstanden sein, denn bei *Hermipp* fehlt die am Asopos heimische Hygieia, andererseits fehlt am Asopos jedes Anzeichen einer Verehrung Panakeias. Diese als Tochter Lampetias kann nur nach Rhodos gehören. Damit erwächst aber dem epidaurischen Panakeiakult ein beachtenswerter Nebenbuhler. Epidauros hat in späterer Zeit Anspruch auf die Wiege des Asklepioskultes erhoben, aber das Zusammengestoppelte seiner Überlieferung zeigt die Schwäche seines Anspruchs. (Gegen *Kjellbergs* Eintreten zu Gunsten von Epidauros vgl. den Unterzeichneten in der *Berl. phil. Wochenschr.* 1898, 244 f. und über die epidaurischen Machenschaften seit saec. IV *Zingerle, Ath. Mitt.* 21, 91.) - Wir haben gesehen, daſs die Tochter Panakeia auf einer volkstümlichen Grundlage erwachsen ist, die mit der rationellen Medizin der Griechen Fühlung hatte. So ist zu vermuten, daſs die Göttin



Asklepios Akeso, Iaso, Panakeia, Relief d. athen. Asklepieions (nach *Athen. Mitteil.* 1892 p. 245 Fig. 7).

nicht in der Dämmerung epidaurischer Traumorakel, sondern dort geboren wurde, wo das Geschlecht der Asklepiaden die wirkliche Medizin pflegte. Auf Kos hat sie Epione, die Tochter des Merops, zur Mutter, das mag echtkoische (dann von Epidauros annektierte) Überlieferung sein. Bei *Hermipp* ist Panakeia Tochter der Heliade Lampetia —, darin erblicken wir die rhodische Überlieferung. Die Mutter weist nach dem Asoposthal zurück; war ihr dort in der Nachbarschaft gymnischer Agone die Tochter Hygieia erwachsen, so im Osten unter dem Einfluſs der Asklepiaden die Tochter Panakeia. An beide wendet sich der „Eid des Hippokrates". Merkwürdig ist, daſs an Stelle Hygieias bei *Hermipp* Aigle erscheint. Sollte darin etwa (man vgl. die Anrufungen des Asklepios als *Αἰγλαήρ* oder *Ἀγλαόπης* bei den Lakonen) eine Benennung Hygieias sich verbergen? Gefehlt kann letztere den Rhodiern nicht haben, denn eine rhodische Inschrift des 3. Jahrhunderts (*I. G.*

Ins. 26) bietet eine Weihung an den Asklepios von Kenchreai und an Hygieia.

Die Kunstarchäologie sieht sich auf eine einzige sichere Darstellung Panakeias beschränkt, das von *Ziehen, Athen. Mitt.* 1892, 243 in Skizze (Fig. 7) publizierte Relief des athenischen Asklepieions (danach umstehende Abbildung). Hier tritt uns die Göttin in sehr überraschender Weise vor Augen: Auf der linken Seite sehen wir Asklepios in behaglicher Ruhe auf einem Stuhle sitzen; hinter ihm stehen zwei Jungfrauen, inschriftlich als Iaso und Akeso bezeichnet. An den Schofs des Gottes lehnt sich ein sehr jugendlich gebildetes Mädchen mit entblöfstem Okerkörper, das nach der unter ihr angebrachten Inschrift als Panakeia gefafst werden mufs. Der Gott hat seinen linken Arm väterlich auf ihre Schulter gelegt, und da seine rechte Hand ein Attribut hielt, so ist keine seiner Hände für den Stab frei. Diesen hat dafür das Töchterchen Panakeia mit beiden Händen ergriffen, führt also spielend das Attribut des Gottes. Diese anmutig gedachte Gruppe zeigt uns Vater und Lieblingstochter innigst verbunden; der künstlerische Gesichtspunkt hat über den religionsgeschichtlichen gesiegt, die älteste der Heilerinnen ist zum Kinde geworden, das sich vertraulich an den Vater schmiegt. Die rechts von dieser Gruppe sitzende Figur ist inschriftlich als *H(πιόνη)* gesichert. Den „auffallend dicht vor ihr, fast in ihrem Schofse knienden Knaben“ (in der Skizze leider nicht deutlich) wagt *Ziehen* nicht zu benennen, will ihn allenfalls als Adoranten fassen. Sollte nicht hier, wo die spezifisch iatrischen Personifikationen des Kreises Darstellung gefunden haben, wie mit dem Vater Panakeia, so mit der Mutter der Heildämon Akesis, eine notorisch epidaurische Figur (*Paus.* 2, 11, 7), gruppiert worden sein? — Neben dem isolierten Monument bietet die schriftliche Überlieferung ebenfalls nur eine einzige Darstellung Panakeias. Nach *Plin.* 35, 137 malte der Sikyonier Nikophanes Asklepios mit den vier Töchtern Panakeia, Iaso, Hygieia und Aigle, wie ich bei *Pauly-Wiss.* 2, 1658 vermutet habe, in der Art, dafs der Gott den Mittelpunkt bildete, auf der einen Seite flankiert von den beiden Heilerinnen, auf der anderen von den beiden Gesundheitshorten. — Über die Kontroverse hinsichtlich der Deutung der weiblichen Figuren auf den athenischen Votivreliefs sei auf Bd. 1 Sp. 2780 ff. und *Pauly-Wiss.* 2, 1657 verwiesen. Weibliche Figuren mit Arzneibüchsen u. dgl. haben allen Anspruch als Heilerinnen zu gelten, Hygieia sollte dafür nicht bemüht werden. [Ed. Thrämer.]

Panamaros (*Πανάμαρος**)), Beiname des Zeus oder vielmehr eines später dem griechischen Zeus angeglichenen altkarischen Gottes. Es finden sich folgende Formen:

1) *Πανάμαρος* (ohne Zeus), 12, 85 nr. 9 Z. 11. 86 nr. 10 Z. 15. 88 nr. 11 Z. 5.

*) *Deschamps* u. *Cousin, Corr. hell.* 12 (1888), 251 Mitte 266 Anm. 1 betonen *Παναμάρος*. Da die meisten der anzuführenden Inschriften im *Bull. de corr. hell.* 11 (1887). 12 (1888). 15 (1891) veröffentlicht sind, so bedeutet im Texte 11 = *Corr. hell.* 11 etc.

2) *Ζεὺς Πανάμαρος* bez. *Ζεὺς ὁ Πανάμαρος* oder *ὁ Ζεὺς ὁ Πανάμαρος* 12, 253, 32. 254, 35. 15, 188, 132. 202, 43. 426, 7. *Benndorf-Niemann, Reisen in Lykien u. Karien* 154 nr. 30. *Le Bas* 525. *C. I. G.* 2, 2719. 2721 und öfter.

3) *Ζεὺς Πανήμερος* 12, 97, 12. 98, 16. 101, 21. 487, 63, 65. 66. 488, 72. 75. 78 ff.

4) *Ζεὺς Πανημέριος* (seltener z. B. 11, 29. 41 *Πανημέριος Ζεύς*), 12, 488, 68. 69. 70. 489, 101. 490, 105. 109. 14 (1890), 371.

Karien bevorzugte vor allen Kulten den des Zeus (*Milchhoefer, Anfänge der Kunst* 111) oder vielmehr eines obersten Gottes, der mit der fortschreitenden Hellenisierung Kariens immer mehr die Form des griechischen Zeus annahm, vgl. *Overbeck, Kunstmythologie Zeus* 270. Mit Recht weist *Th. Schreiber, Bemerkungen zur Gauverfassung Kariens (Kleinere Beiträge zur Geschichte von Dozenten der Leipziger Hochschule* 1894) 48 f. darauf hin, dafs die altkarischen Götter 'sämtlich durch Beinamen charakterisiert werden, welche den Namen von Ortschaften oder Phylen entsprechen oder auf solche zurückweisen;*) dafs es also alte Komengötter sind, deren Beinamen nicht wie im griechischen Kultus zur Charakteristik des Wesens oder der Machtsphäre der betreffenden Gottheit erfunden sind, sondern allein die Ortsansässigkeit des Gottes, seine heimatlichen Rechte und damit seine Pflichten gegen die Ortsangehörigen betonen'; vgl. die Beinamen der Artemis Kindyas (s. d.), Korazon (s. d.), Peldekeitis (s. d.), Phagle...tis (s. d.), des Apollon Koliorgon (s. d.), der Hekate Laginitis (s. d.), der Demeter Naryandis (s. d.). Hauptsächlich trifft diese Beobachtung bei Zeus zu. Zu den in diesem Lexikon schon behandelten und mit Bestimmtheit oder wenigstens gröfster Wahrscheinlichkeit als Ethnika aufzufassenden Beinamen des Zeus Chrysaor (s. d.), Kannokos (s. d.), Komyros (s. d.), Labrandeus bez. Lambrandeus**) (s. d.), Narasos (s. d.), Osogoa (s. d. Bd. 3 Sp. 1226, 3), Otorkondeon (s. d.) kommen hinzu

1) *Ζεὺς Ἀρδυρεύς* (*Corr. hell.* 14 [1890] 364, 2) auf einer Inschrift aus Lagina; von *Foucart* a. a. O. wohl mit Recht von einem Orte *Ἄρδυρα* abgeleitet; vgl. auch unten Sp. 1496 Z. 40 ff.

2) *Ζεὺς Εὐρωμεύς Εὐρωμέων*, *Eckhel, Doctr. num. vet.* 2, 581. *Mionnet* 3, 346, 254. *Head, Hist. num.* 525. *Catal. of the greek coins of Caria* LXXX p. 99, 3. 4. 100, 5. 6. 8 pl. 27, 4. 5. 6. 8. *Gardner, Types of greek coins* pl. 15, 9 p. 79.

3) *Ζεὺς Λώνδαργος* 12, 83, 9. 86, 10. 88, 11; vgl. das Ethnikon *Λωνδαργεύς* 12, 90. 11, 24 nr. 34. 25 nr. 35.

*) Nicht in Betracht kommen dabei die von den zugewanderten Griechen eingeführten Kulte, vgl. *Schreiber*. a. a. O. 48, wo hinzuzufügen sind die karischen Kulte des Zeus Olympios (s. d. Bd. 3 Sp. 845, 16 ff.), Ktesios (*Corr. hell.* 12, 269, 54), *Καπετώλιος* (ebend. 271, 57. 272, 58. 59).

**) In einer Inschrift aus Apollonis in der Hyrkanischen Ebene findet sich *Λαβραντίδης* bez. der Plural *Λαβραντίδαι*, *Μουσ. καὶ βιβλ. τῆς εὐαγγ. σχολ.* 5 (1885/6), 68 *φνζ'* = *Corr. hell.* 11 (1887), 84, 4, ein Wort, in dem man wohl eher ein Ethnikon, als mit *Buresch-Ribbeck, Aus Lydien* 9 ein Patronymikon zu erblicken haben wird.

4) Ζεὺς Κασωσσέων, *Sitzungsber. d. kais. Akad. d. Wiss. zu Wien* 132 (1895), 22 ff.

5) Ζεὺς Νινεύδιος (s. d. und unten Z. 64 ff.

6) Ζεὺς Ταρβεσντῶν, der Gott der Phyle Ταρβεσνταί in Mylasa, *Athen. Mitth.* 15 (1890), 269 Z. 9 f. 13. 22, von *Judeich* a. a. O. 27 dem in derselben Inschrift erwähnten Zeus Stratios (s. d.) gleichgesetzt.

Aus diesen Analogieen, dem inschriftlich bezeugten Πανάμαρα (12, 267), und dem Ethnikon Παναμαρεύς (11, 22 nr. 39; vgl. Παναμαρέων τὸ κοινόν 14, 375. 17, 54. *Mommsen, Hermes* 26 [1891], 147 f. ergiebt sich, dafs auch Πανάμαρος ein epichorischer Beiname des Zeus ist: vgl. *Deecke* b. *Bezzenberger, Beiträge zur Kunde der indogerm. Sprachen* 12 (1887), 139. Es sind daher alle diejenigen Deutungen abzuweisen, die dem Beinamen Panamaros einen anderen Sinn beilegen. So will *Ed. Meyer* bei *Ersch* und *Gruber* s. v. Karien 54 und *Geschichte des Altertums* 1 S. 304 in Zeus P. 'den Gott des Tageslichtes' erkennen; ähnlich bezeichnet ihn *Foucart, Comptes rendus de l'acad. des inscript. et belles lettres* 1876, 130 als 'dieu de l'atmosphère lumineuse', indem er ihn zugleich, wohl durch den Gleichklang verführt, mit dem Zeus Ἀμάριος der arkadischen Orchomenier *Rev. archéol.* 1876, 2 p. 96 f. *Le Bas-Foucart* 353. *Collitz, Dialektinschriften* 1634. *Michel, Recueil d'inscr. grecques* 199 p. 181) gleichsetzt. *Le Bas* zu nr. 525 sah in Πανάμαρος ein altes karisches Wort, '*dont* Πανημέριος *est une glosse, qui peut avoir le sens de très-doux, très-miséricordieux* (also Ableitung von ἥμερος = mansuetus), *ou celui de dieu du jour de la clarté*'; vorsichtiger *Georg Meyer* bei *Bezzenberger* a. a. O. 10 (1885), 197 nr. 50: 'mit dorischem πανάμαρος „alle Tage während" hat das Wort trotz des beinahe vollständigen Gleichlauts schwerlich etwas zu schaffen'. Doch scheint es allerdings, als hätten die Griechen in ihrem Sinne Πανάμαρος als mit ἁμέρα, ἡμέρα zusammengesetzt aufgefafst; wenigstens erklären sich so wohl am leichtesten die Formen Πανήμερος und Πανημέριος. In welchem Zusammenhang der Kuret Πανάμορος (s. d. und d. Art. Kureten Bd. 2 Sp. 1599, 54. 1606, 24 ff.) mit dem Zeus Πανάμαρος steht, ist nicht durchsichtig: dasselbe Verhältnis besteht zwischen dem Kuretennamen Palaxos (s. d.) bez. Spalaxos und dem Zeus Spaloxos, und dem Kureten Labrandos und dem Zeus La(m)braundos (s. d.). Beachtenswert ist es, dafs in den drei Kuretennamen die Endung -os wie in den entsprechenden Beinamen des Zeus wiederkehren, während inschriftlich nur ein Ethnikon Παναμαρεύς (s. oben) bezeugt ist. Vielleicht erklärt sich aus der Legende von den karischen Kureten noch ein weiterer Beiname des Zeus, Nineudios (s. d.) in Aphrodisias, den *Holleaux* und, sich ihm zweifelnd anschliefsend, *Schreiber* a. a. O. 49, 1 mit dem älteren Namen von Aphrodisias Νινόη zusammenbringen. Der karische Flufs Εὔδωρος soll seinen Namen davon erhalten haben, dafs jene drei Kureten nach ihrer Ankunft in Karien die erste Nacht an seinen Ufern schliefen (παρὰ τὸ εὑδῆσαι, *Etym. M.* 390, 1 ff.). Könnte nicht der Name dieses Flusses als zweiter Bestandteil in Νιν-εύδιος enthalten sein?

Über den Kult des Zeus Panamaros sind wir eingehend unterrichtet. Sein Tempel (τὸ ἱερὸν τὸ ἐν Παναμάροις 12, 83 nr. 9 Z. 5 f.), im Jahre 1886 durch *Cousin* und *Deschamps* entdeckt, stand auf dem jetzt Baïaca genannten Berge in dem Dorf Panamara bei Stratonikeia, dem alten Chrysaoris oder Idrias (vgl. *Schreiber* a. a. O. 40) 11, 26 Anm. 1. 373. 12, 82. 249. 15, 175 Anm. 1; auf die Höhenlage des Tempels weisen die Ausdrücke ἀνιέναι ἐς τὸ ἱερὸν 11, 385, 3 Z. 21; 15, 199 nr. 140 Z. 33; ἄνοδος oder ἀνάβασις τοῦ θεοῦ (s. unt. Sp. 1495). Der Tempel des Zeus P. besafs Asylrecht, *C. I. G.* 2, 2715 a. *Le Bas* 519. 520; auch scheint er ein Orakel besessen zu haben, *Le Bas* 518. Aufser dem Tempel des Zeus P. befand sich in Panamara noch ein Tempel der Hera (12, 149, 2 ὁ ναὸς καὶ ὁ πρόναος τῆς Ἥρας) — über die Verbindung des Zeus mit der Hera s. unt. Sp. 1496 — und ein Tempel des Zeus Komyros (s. d.), das Κομύριον (11, 380 Z. 4. 16. 17. 381 Z. 34. 15, 186, 130 A Z. 2. 12 B. Z. 3. 188, 131 Z. 2. 4. 11), und diesen Beinamen entsprechend wurden in Panamara die drei grofsen Feste der Παναμάρεια, Ἥραια und Κομύρια gefeiert. Die Panamareien (ἡ ἑορτὴ τῶν Παναμαρείων 11, 376. 380. 385; 12, 102; 15, 192 nr. 136 oder τὰ Παναμάρεια 15, 196 nr. 138 oder ἡ ἑορτὴ καὶ πανήγυρις τοῦ θεοῦ 15, 198, 140 Z. 13; vgl. 12, 250 Anm. 2) dauerten zehn Tage (s. die angeführten Stellen). Wenn 15, 204, 144 Z. 17 f. richtig ergänzt ist ηὔξη[σ]αν πρῶτοι τὰς [τῶ]ν [Παν]αμα[ρίω]ν τῆς ἑ[ο]ρτῆς ἡμέρας [δ]έ[κα ἕως] τ[ρ]ιάκοντα, so hätte ihre Dauer später dreifsig Tage betragen. Wie es scheint, wurde dabei das Bild des Gottes (ἄγαλμα ἐν Παναμάροις 12, 87 nr. 10 Z. 30) in feierlichem Zuge zu Rofs, das reiche Verehrer des Gottes stellten (ἀνέθηκαν δὲ καὶ τὸν ἵππον τῷ θεῷ τὸν ὑπηρε[τοῦντα] 15, 175), von dem Heiligtum in Panamara nach dem benachbarten, mit Panamara durch den Zeuskultus eng verbundenen Stratonikeia geführt; wenigstens fasse ich so die Worte ἐγν[μνα]σιάρχησαν καὶ ἐν τῇ τοῦ ἵππου εἰσόδῳ (15, 204, 144 Z. 15 f.) auf (vgl. unten die ἀνάβασις, ἄνοδος τοῦ θεοῦ). Eine Bestätigung hierfür scheinen auch die Münzen von Stratonikeia zu bieten: sie zeigen nach *Head, Cat. of greek coins Brit. Mus. Karia, Kos, Rhodos* etc. 151, 33 pl. 24, 1. 153, 42 pl. 24, 4. 154, 48 pl. 24, 5. 156, 54. 158, 65 *Zeus Panamaros (?) on horseback r., holding in r. patera (?), and in l. sceptre, in front, lighted altar*'; auf den meisten Münzen soll der Gott bärtig sein, auf nr. 42 eine Strahlenkrone tragen. Ich stehe nicht an, auf diesen Münzen das Bild des Zeus P. bez. den Gott selbst zu erkennen, der zu Rofs in Stratonikeia einzieht. Denn Zeus P. war neben Hekate der besondere Schirm- und Schutzgott von Stratonikeia: τὴν πόλιν ἄνωθεν τῇ τῶν προεστώτων αὐτῆς μεγίστων θεῶν προνοίᾳ Διὸς Πανημερίου καὶ Ἑκάτης ἐκ πολλῶν καὶ μεγάλων καὶ συνεχῶν κινδύνων σεσῶσθαι (Inschrift aus dem Serapeion in Stratonikeia) *C. I. G.* 2, 2715 a = *Le Bas*

519—520. Ὁ μέγιστος καὶ ἐπιφανέστατος*) Ζεὺς Πανάμαρος σώζει τὴν πόλιν 12, 266 Anm. 1; vgl. auch *C. I. G.* 2, 2716. *Le Bas* 516. 525. *Tac. annal.* 3, 62. Im Buleuterion von Stratonikeia standen die Statuen des Zeus P. und der Hekate, *Le Bas* 519—520, und der Priester Sempronius Clemens hatte im Buleuterion eine Kapelle mit den Bildsäulen des Zeus Panamaros, der Hekate, der Artemis, des Asklepios und der Hygieia errichten lassen, 12, 85 nr. 9.

Während des zehntägigen Aufenthaltes des Götterbildes (*ἐπιδημία τοῦ θεοῦ* 15, 198, 140 Z. 16) fanden ununterbrochene Festlichkeiten (*τὴν ἑορτὴν τῶν Παναμαρείων τὰς δέκα ἡμέρας ἐγυμνασιάρχησαν πάσῃ τῇ πανηγύρι νυκτός τε καὶ ἡμέρας ἀκωλύτως* 11, 376) statt, bei denen allen Teilnehmern, Einheimischen und Fremden, von den Priestern reichliche Spenden an Öl für die Gymnasien und Bäder, an Getreide, Wein, Geld u. s. w. zu teil wurden, 11, 378. 380. 385. 12, 102. 250 Anm. 2. 192, 136. 198; vgl. besonders 15, 186 A. Z. 25 ff. 188 Z. 7 ff.: *δόντες καὶ ὑπὲρ τῶν τρικλιναρχῶν ἐν αὐταῖς τῶν Παναμαρίων ἡμέραις ἐν τῇ πόλι παρ' ἑαυτῶν πάσῃ τύχῃ καὶ ἡλικίᾳ καὶ τοῖς ἐπιδημήσασιν ἐν τῇ πανηγύρι ξένοις.*

Vielleicht (15, 178. *Schreiber* a. a. O. 42) haben wir in den *Κομύρια* (15, 189 nr. 132. 202 nr. 143. 203 nr. 144. 204 nr. 145 u. s. w.), deren Dauer zwei Tage (11, 380 Z. 19) betrug und die mit Mysterien (11, 380 Z. 16. 385 Z. 26; ein *μυσταγωγός* 15, 186 B Z. 11. 188 Z. 13) und Opfern (11, 387, 4 Z. 5; *βουθυσίαι* 12, 259, 42) verbunden waren, die Rückkehr des Götterbildes in den Tempel nach Panamara zu erblicken; es scheint, dafs der neu antretende Priester von seinem Vorgänger zugleich mit dem Kranz, dem Abzeichen seiner Würde (*ἡ τοῦ στεφάνου παράληψις* 15, 198 Z. 11; *παραλαμβάνειν τὸν στέφανον τοῦ θεοῦ* 11, 384 Z. 7 f.), auch das Bild des Gottes übernahm (*παράληψις τοῦ θεοῦ* 15, 191, 135. 192, 136), das nun nach seinem alten Sitze zurückkehrte (*ἡ ἄνοδος τοῦ θεοῦ* 11, 384 Z. 10. 15, 186 A. Z. 15. 188 Z. 5 oder *ἡ ἀνάβασις τοῦ θεοῦ* 15, 203 Z. 10). *Schreiber* a. a. O. 42 Anm. 2 hält auch, wie in gewissen ägyptischen Kulten, einen wechselseitigen Besuch der Xoana von Panamara und Stratonikeia für möglich; doch scheint die obige Annahme die wahrscheinlichere. Unterwegs und am Orte selbst wurden alle Festteilnehmer (*πολῖται, ξένοι, δοῦλοι* 11, 385 Z. 31; vgl. 15, 186 A. Z. 13 f. 204 nr. 144 Z. 21) von den Priestern bewirtet, mit Öl für die öffentlichen Bäder beschenkt u. s. w.: 11, 385. 15, 204, 144. 15, 176. Zur Unterkunft für die zahlreiche Festversammlung wurden Hütten oder Zelte errichtet (11, 380 Z. 20 f. 15, 175. *Toepffer, Athen. Mitth.* 16 [1891], 414). Der Zutritt zu dem *Κομύριον* war nur den Männern gestattet 11, 385 Z. 28. 15, 174. Da nun auf zahlreichen Weihinschriften (14, 370, 11. 371, 12. 13. 372, 14. 11, 390. 12, 97. 12, 487 ff. nr. 60—120) die Darbringung des Haupthaares (über diese Sitte vgl. *Wieseler, Philologus* 9 (1854), 711 ff.. *Deschamps-Cousin* 12, 479 ff. *F. Dümmler, Philologus* 1897, 6 f.) an Zeus Panamaros (und nur an diesen, niemals mit an die sonst mit Zeus oft verbundene Hera) erwähnt wird, die Dedikanten (auch Sklaven) aber sämtlich Männer sind, die, wie wir sahen, allein im Komyrion Zutritt hatten, so liegt die Vermutung nahe, dafs eben diese Haarweihe einen Bestandteil der im Komyrion vollzogenen Mysterien bildete, vgl. 15, 486. Das dritte Fest, die Ἡραια (12, 254, 24. 252, 30. 253, 31. 32. 33. 256, 36. 258, 39. 40. 259, 41. 261, 47. 262, 48. 267, 51), die pentaeterisch (12, 253, 32. 255, 35. 15, 183, 125) waren, bildeten das Fest der Frauen, wie die Komyrien das der Männer, und wie die Komyrien, so waren auch die Ἡραια mit gewissen Mysterien und öffentlichen Verteilungen verbunden, 15, 173 f. 11, 385 Z. 32 ff., zu denen auch den Sklavinnen der Zutritt verstattet war 15, 198 Z. 25. 200 nr. 141 Z. 8. 204 nr. 145 Z. 4.

Die Weihungen an den Zeus Panamaros stammen fast sämtlich von Priestern, mit Ausnahme von zwei Weihinschriften (12. 260, 45. 261, 46) und den zahlreichen Dedikationen mit Haarweihungen. Von Verbindungen des Zeus Panamaros mit anderen Gottheiten sind zu erwähnen Zeus Panamaros und

1) Hera 11, 380 Z. 6. 389, 6. 12, 253, 32. 254, 35. 256, 37. 258, 39. 259, 40. 260, 43. 15, 188, 132. 202, 143. 209, 152. Öfters führt Hera den Beinamen *Τελεία* 11, 389, 5. 12, 256, 36. 15, 426, 8. Auf einer Inschrift *Διὶ Πα[ν]ημέρῳ Ἀργύρου καὶ Ἥ[ρᾳ* 15, 186 A. fassen *Deschamps-Cousin* a. a. O. 187 *Ἀργύρου* als undeklinierbares Epitheton des Zeus und wollen damit den zweimal (11, 12, 6. 12, 487, 20) sich findenden Eigennamen *Ἄργυρος* (beidemal im Genitiv *Ἀργύρου* vorkommend) in Zusammenhang bringen. Der oben erwähnte Beiname des Zeus *Ἀρδυρεύς* klingt lautlich wohl nur zufällig an *Ἀργύρου* an. Die sonstigen häufigen Verbindungen von Zeus und Hera (ohne Beinamen), z. B. 11, 375 Z. 8. 12, 250, 27. 28. 29. 30. 15, 186 B. 188, 131 Z. 13. 189, 132 Z. 18 u. s. w., brauchen sich nicht mit Notwendigkeit auf Zeus Panamaros zu beziehen, da sich auch Weihungen an Zeus *Κάριος* und Hera (12, 250, 23. 251, 26. 15, 209, 151) oder an Zeus *Κάννωκος* und Hera (12, 261, 47. 262, 48) finden. Diese weibliche neben Zeus verehrte Gottheit ist ursprünglich eine altkarische, erst später mit Hera identificierte Gottheit, vgl. *Schreiber* a. a. O. 45. *Ramsay, Cities . . . of Phrygia* 357.

2) Hekate, s. oben Sp. 1494, 62; ferner ***Διί,*** *Ἑκάτῃ, Νεμέσι* 15, 425, 5. *Διὶ Παναμάρῳ καὶ Ἥρᾳ καὶ Ἑκάτῃ Σωτίρῃ Ἐπιφανῖ καὶ Τύχῃ ἐνοικιδίῳ* 12, 264, 49. *Διὶ Πανημερίῳ καὶ Ἑρμεῖ* (vgl. 12, 252, 28) *Σωτίρῃ* (= *Σωτῆρι*? wahrscheinlicher aber ist, wie schon die Zeilenlänge beweist, vor *Σωτίρῃ* das Wort *καὶ* ausgefallen und *Σωτίρῃ* = Soteira = Hekate)

*) Ebenso heifst Zeus Panamaros *μέγιστος καὶ ἐπιφανέστατος* auf einer Inschrift aus Lagina 11, 145, 46, aus Panamara 12, 83, 8, während der in derselben Inschrift genannte Zeus *Χρυσαόρειος*, Zeus *Νάρασος* und Zeus *Λάβραυνδος* diesen Beinamen nicht führen; *μέγιστος θεὸς Ζεὺς Πανάμαρος* (Lagina) 11, 32, 45. *Ζηνὶ Πανημερίῳ ὑπάτῳ* (metrische Weihinschrift, Panamara) 11, 387, 4.

καὶ πᾶσιν θεοῖς καὶ πάσαις 12, 100, 18. Der Priester des Zeus P. war zugleich Priester der Hekate 12, 86 Z. 11 f. 88 Z. 5. *C. I. G.* 2, 2720. Hekate auf Revers, Zeus P. auf Obvers einer Münze von Stratonikeia, *Catal. . . . Brit. Mus.* a. a. O. 153, 42; pl. 24, 4.

3) Hermes s. nr. 2. — 4) Tyche s. nr. 2.

5) Artemis: *Διὶ Πα[νημέρῳ καὶ Ἥρᾳ . . . . καὶ Ἀρτέμιδει [καὶ Ἀ]πόλλωνει Κολιόργων* 12, 101, 21; zu Artemis in Panamara vgl. 12, 267: *ἱέρεια διὰ βίου τῆς Ἀρτέμιδος τῆς ἐν Παν[α-μάρ]οις καὶ τῶν συνκαθιδρυμένων θεῶν*. 11, 147, 48: [*ἱέρειαν*] *Ἀρτέμιδος καὶ τῶν συνκαθιδρυμένων αὐτῇ θεῶν*; vgl. Korazon.

6) Apollon s. nr. 5. — 7) Nemesis s. nr. 2.

8) Helios-Zeus-Serapis: *Ζηνὶ Παν[ημερί]ῳ καὶ Ἡλίῳ Διὶ Σεράπει*, *C. I. G.* 2, 2716. *Le Bas* 516. [Höfer.]

Panamoros (*Πανάμορος*), s. Kureten Bd. 2 Sp. 1599, 54. 1906, 24 ff. u. Panamaros ob. Sp. 1493. Ob statt *ΠανάμΟρος ΠανάμΑρος* zu schreiben ist, ist in Hinblick auf die Doppelformen *ΣπάλΑξος* und *ΣπάλΩξος* (s. Palaxos), *ΠιξώδΑρος* und *ΠιξώδΩρος* (vgl. *Deecke* bei *Bezzenberger, Beiträge zur Kunde der indogerm. Sprachen* 12 [1887], 139) mindestens zweifelhaft. [Höfer.]

Panapemon (*Πανάπήμων*), Beiname des Apollon, *Anth. Pal.* 9, 525: gedeutet entweder als 'durchaus nicht schadend' oder 'Abwehrer jeglichen Unheils'. Noch anders *Brunnhofer, Homerische Rätsel* 98 f. [Höfer.]

Panarista? (*Παναρίστα*?). Vielleicht Beiname der Artemis auf einer bei Nauplia gefundenen argivischen Inschrift *Π αν αρί σ τα Ἀρτάμιτι δεκάταν*, *C. I. G.* 1172 = *Collitz, Samml. d. griech. Dial.-Inschr.* 3, 3335. [Höfer.]

Panatis (*Πανᾶτις*), Beiname der Athena als der Göttin des Webens (Bd 1 Sp. 681 Z. 16 ff.): *Leonidas* in *Anth. Pal.* 6, 289, doch ist vielleicht nach *Ael. hist. an.* 6, 57 *τὴν Ἀθηνᾶν τὴν Ἐργάνην τε καὶ Πηνῖτιν θεὰν* mit *Meineke* an unserer Stelle *Πανῖτις* zu schreiben. [Höfer.]

Panauges (*Πανανγής*), Beiname 1) des Zeus, *Anon. Ambros.* b. *Schöll-Studemund, Anecd. var. Graec. et Lat.* 1, 265, 78. *Anon. Laur.* ebend. 266, 70; — 2) der Physis, *Orph. hy.* 10, 3. [Höfer.]

Panchaios (*Παγχαῖος*), Beiname des Zeus, *Hesych. Kallimachos fr.* 86 p. 249 *Schneider*. Nach *Schneider* a. a. O. 250 ff. ist der Beiname P. von der fabelhaften Insel Panchaia abzuleiten und eine Erfindung des *Euhemeros*. Nach *Pape-Benseler* soll P. 'Hohenadel' (?) bedeuten. [Höfer.]

Panda s. Indigitamenta.

Pandaie (*Πανδαίη*), nach indischer Sage Tochter des Herakles, nach welcher das indische Land Pandaia, dessen Herrschaft ihr der Vater nebst großem Reichtum übergeben hatte, den **Namen erhielt**, ***Megasthenes*** **bei *Arrian. Ind.*** 8, 7. 9, 3 (*Müller fr. hist. gr.* 2, 418. 419). *Polyaen.* 1, 3, 4. *Plin.* 6. 20. 23. [*Lassen* bei *Ersch u. Gruber* s. v. Panda S. 319 f. und in *Zeitschr. für Kunde des Morgenl.* 5, 252. *Windisch, Sächs. Berichte* 37 (1885), 447 u. Anm. 2. Höfer.] [Stoll.]

Pandaisia (*Πανδαισία*). Personifikation des hochzeitlichen Mahles mit einem Korbe von Feigen und Trauben, im Gefolge der *Εὐδαιμονία* und *Ὑγίεια*, dargestellt auf einem Vasenbilde *C. I. G.* 4, 8444; vgl. *O. Jahn, Arch. Beiträge* 216 und die 215, 13 gegebene Litteratur und außerdem *O. Jahn, Sächs. Berichte* 6 (1854), 264 f. und *Smith, Catal. of the greek and etruscan vases in the Brit. Mus.* 3 p. 346 nr. 698 mit weiteren Litteraturangaben. [Höfer.]

Pandareōs (*Πανδάρεος*, gebildet wie *Τυνδάρεος* [vgl. *Curtius, Grdz.*⁵ 226 f.]; so *Hom. Od.* υ 66 u. τ 518 u. *Eustath.* zu den Stellen; *Anton. Lib. transf.* 36) oder **Pandareōs** (*Πανδ-άρεως*, gebildet wie *Τυνδ-άρεως* und *Βρι-άρεως*; so *Schol.* zu *Od.* υ 66 u. τ 518; *Paus.* 10, 13, 1 f.; *Boios* b. *Anton. Lib.* 11 in der Fabel von Aëdon (s. d.); *Schol. Pind.* Ol. 1, 90 u. 97), vielleicht auch **Pandarēs** (*Πανδ-άρης*, gebildet wie *Τυνδ-άρης*, so *Schol. Od.* τ 518 u. *Eustath.* z. d. St.) und **Pandion** (s. d., 1) aus Milet (*Schol. Od.* υ 66 u. τ 518, *Paus.* a. a. O., *Schol. Pind.* a. a. O.), und zwar entweder dem ionischen (so *Schol. Od.* υ 66 *παραγενόμενος εἰς Κρήτην* scil. *ἐκ Μιλήτου*) oder dem kretischen (so *Paus.* a. a. O.), oder endlich aus Ephesos (so *Anton. Lib.* 11 in der Fabel von Aëdon; vgl. auch *Heliodios* b. *Phot. bibl.* 531, der den Pandareos als Vater der Aëdon nach Dulichion [= *Κρήτη*? vgl. *Steph. Byz.* s. v. *Ἀερία*] versetzt), Sohn des Merops (s. d. u. vgl. *Dibbelt, Quaest. Coae mythol.* Greifsw. 1891 S. 5) und einer Bergnymphe (*Ἐχέμεια Et. M.* 507, 56 = *Ethemea* [?] *Hyg. p. astr.* 2, 16; vgl. *Weizsäcker, Philol.* 1898 S. 508), Gemahl der Harmothoe (Tochter des Amphidamas*) und Vater der Aëdon, Kleothera und Merope nach *Schol. Od.* υ 66 u. τ 518, wo jedoch der Name Aëdon (s. d.) verdächtig ist, weil diese ein völlig anderes Schicksal hat als Kleothera und Merope, für welche beide *Polygnot* der Thasier auf seinem berühmten Unterweltsgemälde die Namen *Καμειρώ* und *Κλυτίη* setzt. Von diesem Pandareos existierten folgende Mythen:

a) Das Märchen von seinen beiden Töchtern Kleothera und Merope (oder Kameiro und Klytia); vgl. *Roscher, Kynanthropie* S. 3 ff. u. *Rhein. Mus.* 1898 S. 169 ff. 639 f. Das älteste Zeugnis für diesen Mythus findet sich *Od.* υ 66 ff. Hier wünscht sich die ihres Gemahls beraubte und deshalb zum Tode betrübte Penelope entweder einen schnellen Tod durch die Geschosse der Artemis oder eine schnelle Entrückung durch den Sturmwind ins Totenreich (vgl. *Rohde, Psyche* 65 f.) und erläutert diesen letzteren Wunsch durch die Berufung auf das Märchen von den Töchtern des Pandareos (*Πανδαρέου κοῦραι***), die, nach dem durch die Götter herbeigeführten Tode ihrer Eltern (*τῇσι τοκῆας μὲν φθῖσαν θεοί*) verwaist (*λίποντο ὀρφαναὶ ἐν μεγάροισι*), als kleine hilfsbedürftige Kinder (so richtig *Eustath.* p. 1883, 35 ff.***) von

*) Ist dieser A. identisch mit dem Argonauten Amph[idamas] aus Arkadien oder mit A. aus Kythera, von dem der Helm des Kreters Meriones stammte (*Il.* 10, 266 ?)?

**) Bei *Proc. de vita et poesi Hom.* 202 ist *Πανδαρέου κούρας* statt *Τυνδάρεω κ.* zu lesen.

***) Ganz verkehrt scheint mir die schon im Altertum hie und da verbreitet gewesene Auffassung, als ob die Pflege der Kinder durch die Göttinnen vor dem Tode ihrer Eltern (*πρὸ τῆς ὀρφανίας*: *Schol. z. Od.* υ 67; *Eustath.* p. 1883, 35 ff.) stattgefunden hatte.

barmherzigen Göttinnen auferzogen, zu blühenden Jungfrauen heranwuchsen. Und zwar spendete ihnen Aphrodite Nahrung (Käse, Honig und Wein, also wohl eine Art κυκεών; vgl. *Jahrb. f. cl. Phil.* 1888 S. 522 ff.), Hera Verstand und Schönheit, Artemis schlanke Gestalt (μῆκος), Athene Kunstfertigkeit (vgl. *Korinna* u. *Nikand.* b. *Anton. Lib.* 25). Als nun ihre Erziehung durch die Göttinnen glücklich vollendet war, da stieg Aphrodite zum hohen Olymp empor, um ihnen von Zeus einen Ehebund zu erbitten, jedoch in diesem Augenblicke entrafften sie die Harpyien (die υ 66 als θύελλαι bezeichnet werden) und übergaben sie den verhafsten Erinyen, um diesen zu dienen (τόφρα δὲ τὰς κούρας ἅρπυιαι ἀνηρείψαντο ‖ καί ῥ' ἔδοσαν στυγερῇσιν ἐρινύσιν ἀμφιπολεύειν). Dieses Märchen beruht offenbar auf dem Glauben, dafs Menschen auch ohne zu sterben, also bei lebendigem Leibe, ins Jenseits, das in diesem Falle mit dem Bereich der Erinyen, also wohl dem Totenreich identisch ist, versetzt oder entrückt werden können (vgl. *Rohde, Psyche* 65 f. u. im *Rhein. Mus.* 1895 S. 1 ff. u. 18 A. 4). Weiter ergänzt wird nun die etwas unklare und kurze Erzählung der *Odyssee* durch die *Scholien* und *Eustathios* zu υ 66. 67. τ 518; *Anton. Lib.* 36 und *Paus.* 10, 30, 1 ff.; vgl. auch *Schol. Pind. Ol.* 1, 90 u. 97. Vor allem wird uns hier der Grund für den frühzeitigen Tod des Pandareos durch die Götter und für die Versetzung seiner Töchter ins Totenreich angegeben, indem deren tragisches Schicksal auf eine schwere Versündigung des Vaters gegenüber Zeus zurückgeführt wird (s. unter b), ferner erfahren wir hier die Abstammung und den Wohnsitz des Pandareos, die Namen seiner Gattin und der Töchter; in wichtigen Einzelheiten weichen freilich diese späteren Berichte von einander und auch von den Andeutungen der Penelope in der *Odyssee* nicht unerheblich ab. In dieser Beziehung ist vor allem hervorzuheben, dafs die Tradition, welcher *Polygnot* (der aus Thasos stammte und athenischer Bürger war) gefolgt ist, nur zwei Töchter des Pandareos, Καμειρώ und Κλυτίη, kennt, die er auf dem berühmten Unterweltsgemälde ἐστεφανωμένας ἄνθεσι καὶ παιζούσας ἀστραγάλοις*) dargestellt hatte (*Paus.* 10, 30), während die Scholien zur *Odyssee* und *Eustathios* a. a. O. statt der beiden Namen Kameiro und Klytie die völlig abweichenden Benennungen Κλεοθήρα und Μερόπη setzen und als eine dritte Tochter des Pandareos die Aëdon nennen (vgl. *Od.* τ 518 Πανδαρέου κούρη χλωρηὶς ἀηδών), welche aber als Gattin des Zethos und Mutter des Itylos (Itys) ein ganz anderes Schicksal hatte als die beiden genannten vor ihrer Verheiratung ins Totenreich entrückten Schwestern. Hierbei ist auch dies auffallend, dafs die vierte Tochter, die das von *Anton. Lib.* 11 erzählte Tiermärchen von der Nachtigall nennt, die personifizierte Schwalbe Chelidon (die schon *Hesiod* ἔργα 568 als Πανδιονίς, also als Tochter des Pandion bezeichnet), nicht erwähnt wird. Im ganzen erhält man den Eindruck, dafs auch die dem Scholiasten zur *Odyssee* a. a. O. vorliegende Erzählung von den durch die Harpyien entrückten Töchtern des Pandareos ursprünglich von der Aëdon als einer Schwester der Kleothera und Merope nichts wufste, und dafs Aëdon in den Bericht des Scholiasten erst durch die Verwechselung des Vaters der Kleothera und Merope mit einem a n d e r e n P a n d a r e o s (s. d. nr. 2), dem Vater der Aëdon und Chelidon (vgl. *Od.* τ 518 Πανδαρέου κούρη, χλωρηὶς ἀηδών und die Artikel Aëdon und Itylos), hineingekommen ist (vgl. *Hiller de Gaertringen, De Graecor. fabulis ad Thraces pertinent.* Berol. 1886 S. 43 f. und *Rohde, Psyche* 66 Anm. 2). Ferner berichten die Scholien zur *Odyssee* a. a. O., dafs Pandareos, als er erfahren hatte, dafs Zeus seinen Frevel entdeckt habe, aus seiner Vaterstadt Milet (in Ionien) mit seiner Gattin und seinen unverheirateten Töchtern Kleothera, Merope [und Aëdon] zunächst nach A t h e n und von da nach S i c i l i e n geflohen sei (offenbar um dem Zorn des Zeus zu entgehen), dafs ihn aber Zeus, sobald er ihn entdeckte (ἰδών), samt seiner Gattin (mit dem Blitze?) erschlagen (κτείνει), seine Töchter aber durch die Harpyien entrafft habe, die sie zu Dienerinnen der Erinyen gemacht hätten. Wie es scheint, liegt diesem Sagenzuge eine von der einfachen Erzählung bei *Homer* (*Od.* υ 66 ff.) völlig abweichende Tradition zu Grunde, indem *Homer* offenbar die Töchter bereits als kleine Kinder, die Scholiastensage dagegen erst als erwachsene Jungfrauen (ἄγαμοι οὖσαι, was doch nur von Erwachsenen, nicht aber von kleinen Kindern gesagt werden kann) ihre Eltern verlieren läfst. Auch ist es in hohem Grade zweifelhaft, ja unwahrscheinlich, dafs *Homer* von einer Flucht des Pandareos und seiner ganzen Familie nach Athen und Sicilien etwas gewufst habe. Zum Schlufs fügt der Scholiast zu υ 66 noch die höchst merkwürdige, bisher noch von niemandem beachtete Notiz hinzu: οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ν ό σ ο ν αὐταῖς (d. h. der Kleothera und Merope) ἐ μ β ά λ λ ε ι Ζ ε ύ ς, καλεῖται δὲ αὕτη κ ύ ω ν. Unter dieser Krankheit ist schwerlich eine krankhafte Verzerrung des Gesichtes zu verstehen (περὶ τὸν γνάθον σπασμῶδες πάθος *Simplic. b. Hesych.* ed. *Schmidt* s. v. κύων; τὸ κατὰ πρόσωπον πάθος *Galen.* 8 p. 573 *Kühn.* ib. 18 B 930; *Aretaeus* p. 85 u. 90 *Kühn* u. das. p. 459; mehr im *Rhein. Mus.* 1898 S. 169 ff.), sondern vielmehr jene furchtbare auch κυνανθρωπία oder λυκανθρωπία oder λυκάων (*P. Aegin.* 3, 16 u. *Eustath.* in *Il.* p. 1222, 42) genannte Art des melancholischen Wahnsinns, welche die Kranken gewissermafsen in Hunde (Schakale?) oder Wölfe verwandelt und (im Allerseelenmonat Februar!) dazu zwingt, die Nächte in G r ä b e r n und Einöden (ἐν μνήμασι καὶ ἐρημίαις), also gewissermafsen bei l e b e n d i g e m L e i b e im B e r e i c h e d e r T o t e n u n d d e r E r i n y e n, zuzubringen. Vgl. die auf *Marcellus v. Side* zurückgehende Schilderung dieser Geisteskrankheit bei *Galen.* 19 p. 719 ed. *Kühn. Jo. Actuarius b. Ideler, Phys. et Med. min.* 2, 387 f. und dem Anonymus ebda 2, 282, womit

*) Es handelt sich in diesem Falle wohl um eine Art Genrebild: *Kalkmann, Arch. Z.* 41, 40. Vgl. auch *Roscher, Kynanthropie* S. 81.

die Beschreibung der *ἐν τοῖς μνήμασιν*, d. i. Gräbern, hausenden Besessenen im Neuen Testament (*Ev. Marc.* 5, 2; *Matth.* 8, 28; *Luc.* 8, 26 ff.) wohl übereinstimmt. Mehr bei *Welcker, Kl. Schr.* 3, 177. 181 Anm. 30. 183 f. u. *Sprengel, Gesch. d. Arzneik.* 2, 243, s. auch *Keller, Thiere d. class. Alt.* 1, 168 ff. Da wir nun jetzt wissen, daſs die Erinyen und Keren im Grunde nichts weiter sind als die zu Dämonen gewordenen Seelen der als *ἄωροι, ἄτεκνοι, ἄγαμοι* (zu denen entschieden die als *ἄγαμοι* entrafften Töchter des Pand. gehören), *βιαιοθάνατοι* Abgeschiedenen (vgl. *Rohde, Psyche* 373, 1. 292, 1. 680. 651; *Rh. Mus.* 1895, 18 f. Anm. 4; *Crusius*, Art. *Keren*; *Norden* im *Hermes* 1893, 372 f.; *Kuhnert, Rh. Mus.* 1894, 49 Anm. 9; *Dieterich, Jahrb. f. class. Phil.* Suppl. 16, 792, 1), die bald im Hades, bald in und bei den Gräbern hausen (vgl. die *κὴρ τυμβοῦχος Anth. Pal.* 7, 154, die am oder im Grabe herumflatternden Keren der attischen Lekythos ob. 2 Sp. 1147; *Cramer, anecd. Ox.* 4, 240) oder auf Erden umherwandeln (*Rohde, Rh. Mus.* 1895 S. 18 f. Anm. 4), oft auch als Hunde gedacht oder von solchen begleitet werden (*Dilthey, Arch. Z.* 31, 84, 1; *Löschcke* 35, 137 Taf. 4, 1. 37, 191; *Rh. Mus.* a. a. O. S. 19, 1, vgl. die *δειναὶ Κῆρες, αἱ κυνώπιδες θεαί* b. *Eurip. Elektr.* 1252, die *Κῆρες βίου κύνες Anth. Pal.* 7, 439, die bald *κύνες* bald *κυνώπιδες* genannten Erinyen *Eur. Or.* 260 f.; *Aesch. Cho.* 917. 1051 *K.*; *Soph. El.* 1388; *Arist. ran.* 472; *Eur. El.* 1342, endlich die Hunde der Totengöttin Hekate und die in einen dämonischen Hund verwandelte Hekabe [s. *Arch. Z.* 31, 84, 1 und vor allem jetzt *Rohde, Psyche* 375, 1]), so erscheint es so gut als sicher, daſs jene merkwürdige Notiz des Scholiasten z. *Od.* υ 66 auf einen der homerischen Auffassung der als *ἄωροι* und *ἄγαμοι* zu den Erinyen entrafften Pandareostöchter mindestens sehr nahe stehenden Mythus hinweist. Damit würde auch die Art der Versündigung des Pandareos, insofern dieser den goldenen Hund des Zeus gestohlen haben sollte, im besten Einklang stehen. Vgl. darüber *Roscher, Kynanthropie* S. 3 ff. 62 ff. *Rh. Mus.* 1898 S. 189 ff. Übrigens scheinen schon die Alten einen solchen Zusammenhang des Mythus geahnt zu haben, da *Eustathios* zu *Od.* τ 518 (p. 1875) ausdrücklich sagt: *ἴσως γὰρ περικαλλεῖς μὲν οὖσαι, δι' ὀρφανίαν δὲ δυσπραγοῦσαι καὶ εἰς ὑποδύσκολον καὶ ὡς οἷον εἰπεῖν ἐρινυῶδες ἦθος μεταβληθεῖσαι, τῇ λύπῃ ᾤχοντο ἀνώνυμοι καὶ διὰ τοῦτο καὶ ἀνέμοις ἀπαχθῆναι καὶ Ἐρινύσι παραδοθῆναι μυθεύονται.* Es braucht kaum daran erinnert zu werden, daſs auf diese Weise der Wunsch der tiefunglücklichen Penelope, den an jener für uns furchtbaren Art der „*μελαγχολία*" leidenden Pandareostöchtern gleich zu werden, eine besonders bedeutungsvolle Perspektive gewinnt. Zum Schluſs werfe ich noch die Frage auf, ob nicht unter den „Hunden" dieses Mythus die oft von den Alten mit Hunden oder Wölfen verwechselten, in und bei Gräbern hausenden und leichenfressenden Schakale (*θῶες*) zu verstehen sind (vgl. *Plin. n. h.* 8, 123; *Wiedemann, Herod.* 2. B. 287, 1. 295. 456; *Eustath. z. Il.* p. 856, 51; *Keller, Thiere d. cl. Alt.* 1, 401 Anm. 64. 188, 12. 189, 25. 410, 1. 411, 23; *Winer, Bibl. Realwörterb.* unter Schakal). —

b) Der zweite Mythus von P., der nach der späteren Überlieferung eng mit der Sage von dem Schicksal seiner beiden Töchter zusammenhängt, indem er diese motiviert, handelt (α) von seiner Versündigung an Zeus und (β) von seinem eigenen Schicksal, das in ganz verschiedener Weise erzählt wird.

Nach den *Scholien* und *Eustath.* z. *Od.* υ 66 u. τ 518 sowie den *Schol.* zu *Pind. Ol.* 1, 90 u. 97 (vgl. auch *Paus.* 10, 30), mit denen in diesem Punkte *Anton. Lib.* 36 übereinstimmt, stahl der nach *Schol.* υ 66 aus dem ionischen, nach *Paus.* 10, 30 aus dem kretischen Milet (der *Schol.* z. *Pind.* a. a. O. nennt ihn bloſs *Μιλήσιος*) stammende Pandareos, *παραγενόμενος εἰς Κρήτην* (so *Schol.* υ 66 u. *Schol. Pind. Ol.* 1, 90; *Anton. Lib.* 36 nennt die Heimat des P. nicht) den daselbst im *τέμενος τοῦ Διός* (so *Schol.* τ 518) befindlichen Hund des Zeus (*τὸν τοῦ Διὸς κύνα Schol.* υ 66), der von dem *Schol.* zu τ 518 als *κύων χρυσοῦς ἡφαιστότευκτος ἔμψυχος*, von *Anton. Lib.* 36 als *κύων χρύσεος φυλάττων τὸ ἱερὸν ἐν Κρήτῃ* (ebenso *Schol. Pind. Ol.* 1, 90) bezeichnet wird. Von diesem wunderbaren Hunde berichtet *Anton. Lib.* ferner, daſs er, ehe er von Zeus zum Wächter seines Heiligtums gemacht worden sei, die 'Nymphe' *Αἴξ*, welche das Zeuskind *ἐν τῷ κευθμῶνι τῆς Κρήτης* säugte und zum Lohne dafür später in den Himmel versetzt wurde, bewacht habe (s. Sp. 1503, 27 welche Nachricht allerdings mit dem oben erwähnten Epitheton *ἡφαιστότευκτος* in Widerspruch steht). Diesen Hund nun brachte Pandareos nach Sipylos (*Anton. Lib.* u. *Schol. Pind.* a. a. O.; *εἰς Φρυγίαν*: *Schol.* υ 66) zum Tantalos*) (dem Sohne des Zeus und der Pluto nach *Anton. Lib.*) und übergab ihn diesem zur Aufbewahrung (*παρακατέθετο Schol.* τ 518; *κατατίθεται φάμενος ἄγειν ἐκ Φοινίκης τοῦτον*: *Schol.* υ 66). Als nun der von Zeus mit der Herbeischaffung des Hundes beauftragte Hermes zum Tantalos kam**) und ihn befragte, da leugnete dieser unter Leistung eines Schwures bei Zeus und den andern Göttern, irgend etwas von dem Hunde zu wissen. (Vgl. auch *Schol. Townley.* zu Ω 602 u. *Maaſs* im *Hermes* 23, 617.) Hermes jedoch entdeckte den Hund, und Zeus bestrafte den Tantalos für seine meineidige Hehlerei, indem er den Berg Sipylos über ihn stürzte (*κατέστρεψεν αὐτῷ Σίπυλον τὸ ὄρος Schol.* τ 518; ähnlich *Schol. Pind. Ol.* 1, 90 u. 97; *Τάνταλον*

*) Wie in Phrygien so war auch in Böotien (Theben) die Sage von Pandareos mit der von Tantalos verbunden, indem Zethos die Pandareostochter Aëdon, Amphion die Niobe, Tochter des Tantalos, heiratete.

**) Nach *Anton. Lib.* wäre später Pandareos (nicht Hermes) zum Tantalos zurückgekehrt und hätte den Hund zurückgefordert, *Τάνταλος* aber *ὤμοσε μὴ λαβεῖν*. Dieser Bericht scheint auf einem wohl durch Verkürzung entstandenen Miſsverständnis zu beruhen. — Nach *Schol. Ambros.* B zu τ 518 (vgl. *Schrader, Hermes* 22, 338 ff.) und einem schwarzfig. Vasenbilde aus Kameiros (abgebildet und besprochen von *Barnett* im *Hermes* 1898 [33] S. 638 ff.) wäre freilich umgekehrt Tantalos der Dieb und Pandareos der Hehler gewesen.

κατέβαλε καὶ περὶ αὐτὸν ὑπὲρ κεφαλῆς τὸν Σίπυλον Anton. Lib. a. a. O.). Bis hierher stimmen alle Quellen im wesentlichen überein, hinsichtlich der Bestrafung des P. aber gehen sie auseinander. Der *Scholiast* zu *Od.* υ 66 sagt: *ὡς δὲ ὁ Πανδάρεως ἐπύθετο* [entweder die Bestrafung des Tantalos oder die Entdeckung des Hundes durch Hermes], *φεύγει ἐκ τῆς πατρίδος σὺν τῇ γυναικὶ Ἁρμαθόῃ καὶ ταῖς θυγατράσιν ἀγάμοις οὔσαις Κλεοθήρᾳ τε* [*καὶ Ἀηδόνι?* s. ob.] *καὶ Μερόπῃ εἰς Ἀθήνας, ἐκ δὲ Ἀθηνῶν εἰς Σικελίαν. ὁ δὲ Ζεὺς αὐτὸν ἰδὼν κτείνει σὺν τῇ γυναικί, ταῖς δὲ θυγατράσιν αὐτοῦ τὰς Ἁρπυίας ἐφορμᾷ κ. τ. λ.* (ähnlich *Schol. V.* τ 518), während es bei *Anton. Lib.* 36 heifst: *Ζεὺς δὲ Πανδάρεον μὲν ἀντὶ τῆς κλοπῆς ἐποίησεν, ὅθιπερ εἱστήκει* [also beim Tantalos in Sipylos! s. Sp. 1502 Anm.**)], *πέτρον**), *Τάνταλον δέ, ἐπεὶ τὸν ὅρκον ἐψεύσατο, κατέβαλε καὶ περὶ αὐτὸν ὑπὲρ κεφαλῆς τ. Σίπυλον.* — Hinsichtlich der Orte, die im Mythus von P. genannt werden, läfst sich leider wenig Bestimmtes feststellen, da die Überlieferung zwischen dem ionischen und kretischen Milet (siehe über dieses *Bursian, Geogr.* 2, 572, 1), in dessen Nähe Lyktos lag, als Heimat des P. schwankt. Dort befanden sich nach *Hesiod th.* 477 ff. die *κεύθεα γαίης* [vgl. *Anton. Lib.* 36 *ἐν τῷ κευθμῶνι τῆς Κρήτης*], in denen Rhea das Zeuskind verborgen hatte (Sp. 1502, 30). Der Name der *Καμειρώ* scheint auf Rhodos, der Name der *Μερόπη* ebenso wieder des *Μέροψ*, Vaters des P., auf Kos hinzudeuten (vgl. *Dibbelt, Quaest. Coae mythol.* S. 3 ff. u. 5 Anm. 4 f. *Hiller v. Gärtringen, Hermes* 32, 320). Hinsichtlich der Flucht des P. nach Athen und Sicilien**) verweise ich auf *Oder* im *Rhein. Mus.* 43, 554, 5, der vermutet, die Flucht des P. nach Athen sei aus dessen späterer Identificierung mit dem attisch-megarischen Pandion, dem Vater der in eine Nachtigall verwandelten Jungfrau, entstanden (s. Pandareos 2). Sicher ist also nur, dafs der Mythus von P. teils in Kreta (wo auch die Harpyien zu Hause sind; s. Bd. 1 Sp. 1845 und die kretische Münze das. Sp. 1846), teils am Sipylos spielt, in dessen Nähe ein Ort *Πάνδα* (vgl. *C. I. Gr.* 3137, 61 u. das. S. 700. *Stark, Niobe* S. 417 f. *Maxim. Mayer* im *Hermes* Bd. 27, 488) lag.***) Höchst wahrscheinlich ist der in unserer Sage genannte kretische Hund des Zeus mit dem von Zeus der Europa zum Wächter gesetzten Hunde identisch (vgl. *Nicand.* fr. 97 *Schn.* b. *Poll.* 5, 39; *Robert, Eratosth. cat.* p. 166 ff.). Vgl. *Perdrizet, 'Le chien d'or de Zeus'* in *Bull. de corr. Hellén.* 1899 (23) p. 584 ff. (Darstellung des Mythus auf dem Deckel einer Pyxis in Athen). Auf welches Zeugnis sich *Robert (Gr. Myth.*[4] 1, 830) stützt, wenn er die beiden Töchter des P. im knidischen Aphroditetempel aufgewachsen nennt, ist mir unbekannt (vgl. auch *Gruppe, Gr. M.* 257).

*) Vgl. die in derselben, durch Erdbeben heimgesuchten Gegend spielende Sage von der in einen Felsen verwandelten Tantalostochter Niobe: *Stark, Niobe* 100 f. 404 f.

**) Möglicherweise hängt die Flucht nach Sicilien mit der Verpflanzung der megarisch-attischen Sage von Pandion (*Töpffer, Att. Geneal.* 162, 2) in die megarischen Kolonien Siciliens zusammen. Im sicilischen Meere lagen übrigens auch die Strophaden, wo der Harpyienmythus lokalisiert war (s. *Harpyien* Bd. 1 Sp. 1844).

***) Auch sonst lassen sich allerlei mythisch-historische Beziehungen zwischen Kreta, wo auch eine Kolonie der thessalischen Magneten bestanden haben soll (*Schol. Ap. Rh.* 1, 584; *Parthen.* 5), und Magnesia b. Ephesos (sowie dem *Κρηταιον* daselbst) nachweisen (vgl. ob. Bd. 2 Sp. 1997 f. unter Leukippos 5. u. 12. *Gruppe, Gr. M.* 270 ff.). Vgl. auch über die Beziehungen zwischen Thessalien einerseits und Kreta, Kos, Rhodos, den beiden Magnesia u. s. w anderseits *Ed. Meyer, Gesch. d. Alt.* 2 § 154 179 und jetzt auch *v. Wilamowitz* im *Hermes* 1895 S. 185 ff. Auch die Insel Seriphos hat mythische Beziehungen zum thessalischen Magnesia (s. Magnes).

2) Zu trennen von dem Vater der Kleothera und Merope ist wohl der Vater der in eine Nachtigall verwandelten Jungfrau, der in der Sage von Aëdon (s. d.) eine Rolle spielt und in dem megarisch-attischen Märchen von Prokne und Philomele (s. d. und die Art. Itys und Tereus) als Pandion (s. d.) auftritt. Vgl. *Rohde, Psyche* 66 Anm. 2; *Hiller de Gaertringen* a. a. O. S. 43 ff. Nach *Boios* b. *Anton. Lib.* 11 war dieser Pandareos ein Ephesier und soll von der Demeter die Gabe erhalten haben, jedes Mafs von Speise vertragen zu können.

[Roscher.]

Pandaros (*Πάνδαρος*), **1**) Sohn des Lykaon, aus dem im „troischen" (*Τρωϊκὴ Λυκία*: *Schol. Il.* Δ 101. *E* 105. *Eustath.* p. 354, 4 ff.; vgl. *Strab.* 565. 585) oder „kleinen" (*μικρὰ Λ.*: *Schol.* Δ 88. *Eust.* p. 449, 25 ff.) Lykien gelegenen, einst von Karnabas oder Karkabos (s. d. und vgl. *Schol. Townl.* z. Δ 89) gegründeten (*Schol.* Δ 88. *Eust.* 448, 14) Zeleia, einer ehemals hervorragenden Kult- und Orakelstätte des Apollon (*Strab.* 588. *Schol.* Δ 42; vgl. das *ἱερόν* des Ap. Pythios b. *Dittenberger, Syll.* 113, 36) stammend (*Il. E* 173), Führer der in der Landschaft am Aisepos wohnenden Troer (= Lykier; *Il. B* 824 ff. Δ 89 ff.), ein berühmter Bogenschütze (Δ 94 ff. *E* 171; 205), Verehrer und Liebling des Apollon *Λυκηγενής* (Δ 119 ff.), der ihm selbst die Kunst des Bogenschiefsens verliehen hatte (*B* 827: *ᾧ καὶ τόξον Ἀπόλλων αὐτὸς ἔδωκεν* [d. i. *τ. τοξικήν*: *Schol.* z. *B* 827 u. z. Δ 88; vgl. *Aristid. or.* 45 p. 38, womit Δ 105 ff. kaum im Widerspruche steht]), zog beim Ausbruch des trojan. Krieges gegen den Rat seines greisen Vaters nicht mit Rofs und Wagen, sondern zu Fufse (*πεζός*) nach Ilion (*E* 204) und wurde von Athene in Laodokos' Gestalt bewogen gegen den Vertrag auf Menelaos einen Pfeil abzuschiefsen (*E* 88—126). Nachdem er schon einmal vergeblich versucht hatte, den Diomedes mit Pfeilen anzugreifen (*E* 95 ff.), liefs er sich bald darauf von Aineias bewegen, dessen Wagen zu besteigen (*E* 166 bis 240), um nochmals mit der Lanze gegen den Tydiden vorzugehen, wurde aber von diesem tödlich in den Rachen getroffen, wobei ihm die Lanze die Zunge an der Wurzel durchschnitt (*E* 275—296), was schon von den antiken Erklärern (*Schol. E* 292; vgl. *Demetr. Sceps.* b. *Athen.* 336 D) als die gebührende Strafe für seine *ἐπιορκία* aufgefafst wird (vgl. über die *ἐπιορκία* des P. auch *Dio Chrys.* 74 p. 399 *R.*: *τὰ δὲ τῶν ὅρκων, ὁ Π. ὤμοσε τῷ Μενελάῳ, ὥσπερ καὶ οἱ λοιποὶ Τρῶες, ἀλλ' οὐδὲν ἧττον ἔτρωσεν αὐτόν*; vgl. auch ib. p. 400 *R.*, wo *Πάν-*

δαροι im Sinne von *ἐπίορκοι* steht, u. *Schol. Demosth.* 24, 121). Seine homerischen Epitheta sind: *ἀγλαός, ἀμύμων, ἀντίθεος, δαΐφρων, κρατερός*; der *Schol. Townl.* z. Δ 89 nennt ihn dagegen *αἰσχροκερδής, ὁ καὶ τοὺς ἵππους οἴκοι καταλιπὼν φειδοῖ τροφῆς*; vgl. dazu *E* 202 ff. *Aristot. frgm.* 175 *Didot* und *Tzetz. Hom.* 69, der ihn *ὁρκοσφάλτης, ἠπεροπεύς* nennt. — Auch sonst wird P. in der antiken Litteratur mehrfach erwähnt, doch meist nur im Anschluſs an die homerische Tradition; vgl. z. B. *Apollod. epit.* 3, 35. 4, 1. *Hyg. f.* 112. *Dict.* 2, 35 ff. *Philostr. Her.* p. 316, der ihn wohl fälschlich zu einem Unterführer des Sarpedon macht. *Auson.* p. 229 *Schenkl. Tzetz. Hom.* 19. 69. — *Vergil. Aen.* 5, 495 ff. giebt ihm den sonst unbekannten Eurytion, ebenfalls einen ausgezeichneten Bogenschützen, zum Bruder. Wichtig ist die Notiz des *Steph. Byz.* s. v. *Ζέλεια*: *Ποσείδιππος δὲ Π. παρὰ τῷ Σιμοῦντι τεθάφθαι φησίν* (vgl. jedoch *Dict.* 2, 41: *corpus eius liberatum ex acie Priamidae igni cremant reliquiasque socii traditas sibi Lyciam* [d. i. wohl das troische L., vgl. jedoch auch Pandaros 2] *in solum patrium pertulere*); ebenda wird auch (aus *Poseidippos?*) das Bruchstück seiner Grabschrift mitgeteilt: . . . *οὐδὲ Λυκαονίη δέξατό σε Ζελίη, ἀλλὰ προχοαὶ Σιμόεντος — — διὰ τοῦτό σοι Ἕκτωρ | σῆμα καὶ ἀγχέμαχοι θέντο Λυκαονίδαι* (vgl. auch das Epigramm des **Aristot. pepl.* in der *Append. epigr.* 9, 97). Der Titel eines Stückes des (Komikers) *Anaxandrides* war *Pandaros* (*Athen.* 105 f. *Suid.* s. v. *Ἀρεοπαγίτης*. *Meineke, Com. Gr.* 3, 180 f.). — Auf Bildwerken erscheint P. nur höchst selten, so auf dem 4. Streifen der Tabula Veronensis bei der Darstellung der „*ὁρκίων σύγχυσις*" (*Overbeck, Gall. her. Bildw.* 378. 393. *O. Jahn, Griech. Bilderchron.* S. 14 Taf. II B. III C 1. Vgl. auch den altkorinth. Pinax bei *Furtwängler, Beschr. d. Berl. Vasens.* nr. 764 p. 79 mit Inschrift *Πάνδα]ρος*) und dazu *Robert, Hermes* 1901.

2) Ein Heros aus dem südlichen Lykien (des Sarpedon), der zu Pinara einen Kult hatte; *Strab.* 665: *ἐνταῦθα Π. τιμᾶται, τυχὸν ἴσως ὁμώνυμος τῷ Τρωϊκῷ· καὶ γὰρ τοῦτον ἐκ Λυκίας φασίν.* — **3**) Troer, Sohn des Alkanor, Gefährte des Aeneas, von Turnus getötet: *Verg. A.* 9, 672 ff. 11. 396. — **4**) Sohn des Neoptolemos (s. d.) und der Leonassa, Bruder des Argos, Pergamos, Dorieus, Eraos, der Danae, des Eurymachos und der Troas: *Proxenos* und *Nikomedes v. Akanthos* b. *Lysimach. ἐν τῷ β' τ. Νόστων* im *Scholion* z. *Eur. Andr.* 24 (= *F. H. G.* 3 p. 338 f.). — Hinsichtlich des Namens Pandaros und dessen Verwandtschaft mit Pandareos, Pandion, Panda (*C. I. Gr.* 3137) vgl. *Maxim. Mayer* im *Hermes* Bd. 27 u. *Höfer* unt. Sp. 1520 (Ěn Pandois). [Roscher.]

Pandeie, -die s. Pandia.

Pandemos (*Πάνδημος*) **1**) Beiname des Zeus a) in Athen: *C. I. A.* III. 7, Volksbeschluſs etwa aus der Zeit Hadrians, in dem ein Heiligtum *τοῦ Διὸς τοῦ Πανδή[μου* erwähnt ist; vgl. auch das Relief bei *Lebas Mon.* fig. 371; *Müller-Schöll, Arch. Mitt.* 1, 63 und *Keil, Philol.* 23, 239. Zeus *Πάνδ]ημος* (?) *Ἀθηνᾶ Ἡρακλῆς.* — b) im phrygischen Synnada: Münzen aus der Zeit Domitians und Nervas (*Eckhel, d. n.* 3, 173; *Imhoof-Blumer, Choix de monn. gr.* 6. n. 164; *Monn. gr.* 413, n. 157 f. *Kleinas. Mü.* 1, 294); *Ζεὺς Πάνδημος Συνναδέων* ist sitzend dargestellt und hält in der Rechten eine Nike, in der Linken eine Lanze. Da auf anderen Münzen der Stadt neben dem Stadtnamen auch der der Ionier und Dorier erscheint (s. *Eckhel* ib.), so charakterisiert sich der Kult von Synnada als hellenistischer Diasporakult mit ausgeprägt politischer Bedeutung (*Mommsen, R. G.* 5, 301). Die vom Standpunkt der Naturreligion ausgehende Deutung *Useners* (*Götternamen* 64), der in dem phrygischen Pandemos den „Allerleuchter" (*δῆμος* von *djer*) sieht, läſst die gerade hier nachweisbaren geschichtlichen Bedingungen unberücksichtigt.

2 a) Beiname der Aphrodite in Athen. Die antike Überlieferung umfaſst ein dreifaches, in seinem Wert für die mythologische Forschung sich in folgender Reihe abstufendes Material: Monumentalüberreste und litterarische Angaben, die sich auf den Kult beziehen, die Stiftungslegenden und die übrigen Zeugnisse, die gröſstenteils durch die begriffliche Umdeutung *Platons* beeinfluſst sind. Die am Südwestabhang der Akropolis zwischen dem Nikepyrgos und dem südlichen Turme des Beulé'schen Thores ausgegrabenen Urkunden sind *Δελτ. ἀρχ.* 1888, 187 und 1889, 127 und *Bull. hell.* 13, 1889, 156 (auch in den *Schriftquellen* 11 *Milchhöfer* bei *Curtius, Die Stadtgeschichte von Athen*) publiziert worden. Die älteste, eine Dedikation, an die sich das recht persönliche Anliegen um Bestrafung böswilliger Verleumder schlieſst (die Epiklesis ist nicht erhalten, doch wird die Zugehörigkeit zur Pandemos durch den Fundort garantiert), stammt nach dem Ausweis der Schriftzüge aus dem Anfang des 5. (*Foucart, Bull. hell.* 13, 160) oder aus dem 6. Jahrhundert (*Winter, Archäol. Anzeiger* 1893, 147). Weitere Belege für das Alter des Kultes sind eine „etwa im Stil des Brygos bemalte rotfigurige Vasenscherbe aus dem Perserschutt, auf der die Weihung ΤΕΙ ΑΦΡΟΔΙ(ΤΕΙ) eingesetzt ist", die erhaltenen Marmorstatuen (*Collignon, mon. et mém. fond. Piot*, fig. 172 und 179) und Terrakotten, von denen eine (nr. 30 bei *Winter*) „verwandte Züge mit der jüngsten der vorpersischen Marmorstatuen von der Akropolis" aufweist (s. a. *Pottier, Bull. hell.* 21, 1898, 497). Die beiden andern Urkunden, die aus späterer Zeit stammen, bezeugen den Kultnamen und geben Aufschluſs über die Kultgebräuche und das Attribut der Göttin. In das 4. Jahrhundert führt das Weihepigramm des Archinos und der Priesterin Menekrateia: *Τόνδε σοι, ὦ μεγάλη σεμνὴ Πάνδημε Ἀφρ[οδίτη*, Architrav mit drei Tauben, die Wollbinden halten; in das 3. (Archon Euthios 284/3) das Psephisma, das die Astynomen anweist, nach väterlichem Brauche für das Heiligtum zu sorgen . . . *ὅταν ἡ ἡ πομπὴ τῇ Ἀφροδίτῃ τεῖ Πανδήμῳ, παρασκευάζειν εἰς κάθαρσιν τοῦ ἱεροῦ περιστερὰν καὶ περιαλεῖψαι τοὺς βωμοὺς καὶ πιττῶσαι τ[ὰς ὀροφὰς] καὶ λοῦσαι τὰ ἕδη, παρασκευ[άσαι δὲ κα]ὶ πορφυρᾶν ὁλκὴν* ⊢⊢[⊢. Das Lieblingstier der Göttin, die Taube, ist auch in den hierher ge-

hörigen Skulpturen (*Ephem. Arch.* 1888, pl. 3; *Winter, Pottier* a. a. O.) das überwiegende Attribut. Von monumentalen Zeugnissen kommt ferner wegen des Fundorts (*Köhler, Athen. Mitt.* 2, 1877) eine Inschrift aus dem ersten vorchristlichen Jahrhundert in Betracht (*C. I. A.* 2, 1671) mit den Götternamen *Ἑρμοῦ, Ἀφροδείτης, Πανὸς* (diese zusammengestellt), *Νυμφῶν, Ἴσιδος*, die einem Altar mit mehreren *ἐσχάραι* angehört zu haben scheint, sowie aus inneren Gründen die Weihinschrift auf dem i. J. 1891 bei den Eisenbahnarbeiten auf der Linie Athen-Peiräeus gefundenen Altar: *Ἀφροδίτει ἡγεμόνει τοῦ δήμου καὶ Χάρισιν* aus dem Jahr des Archon Dionysios (zweite Hälfte des 2. vorchr. Jahrh. *Ἀθηνᾶ* t. 4; *Revue des Revues* 16, 1891, 307, nach *Furtwängler* Ende des 3. Jahrhunderts)*). Belanglos und in ihrer Beziehung zu unbestimmt sind die übrigen Urkunden bei *Milchhöfer, Schriftqu.* 10, Z. 20—39. Dieser monumentale Bestand ergänzt sich durch einige versprengte Literaturangaben: *Xenophon, Symp.* 8, 9 spricht ein sicher aus lebendiger Religionsübung erwachsenes Werturteil über die wichtigsten athenischen Aphroditekulte aus: *ὅτι μέντοι ἑκατέρα βωμοί τέ εἰσι καὶ ναοὶ καὶ θυσίαι τῇ μὲν Πανδήμῳ ῥᾳδιουργότεραι, τῇ δὲ Οὐρανίᾳ ἁγνότεραι οἶδα*; aus *Athen.* 14, 659 d (*Menanders Κόλαξ* 3, fr. 292 *Kock*) scheint hervorzugehen, daſs der vierte Monatstag der Pandemos heilig war (Kollegium der *τετραδισταί*, s. *Lobeck, Aglaoph.* 1, 433); endlich bezeichnet *Lucian ἑταιρ. διαλ.* 7, 1 die weiſse Ziege, eine Inschrift von Keos (*Platon-Hicks, inscr. of Cos* 401) ein Zicklein als ihr Opfertier. — Über die Stiftung des Heiligtums der Pandemos sind drei Nachrichten erhalten, von denen die beiden ersteren eine wissenschaftliche Tendenz verraten, während die dritte aus einer trüberen Quelle geflossen ist. Nach *Paus.* 1, 22, 3 führte Theseus den Kult der Pandemos und der Peitho auf der Akropolis ein, als er alle Demen zu der einen Stadt vereinigt hatte; die ursprünglichen Kultbilder waren zu der Zeit des *Paus.* durch moderne, aus der Hand bedeutender Künstler hervorgegangene ersetzt. Diese politische Grundbedeutung ist auch in der Erklärung des *Apollodoros* (bei *Harpocr. πάνδ. A.*) enthalten, aber er weiſs sie topographisch zu motivieren: die Göttin führte den Beinamen, weil ihr Tempel in der Nähe des alten Marktes lag *διὰ τὸ ἐνταῦθα πάντα τὸν δῆμον συνάγεσθαι*. Eine dritte Auffassung endlich macht die P. zur Beschützerin der freien Liebe. Zuerst hat der Komiker *Philemon* in den *Ἀδελφοί* darüber gescherzt, daſs der alte Volksfreund Solon auch für die Errichtung der ersten Freudenhäuser gesorgt habe (*Athen.* 13, 569 D); *Nikander* von Kolophon nahm die Sache ernst und fügte auf eigene Verantwortung die Mitteilung hinzu, daſs Solon aus dem Ertrag der Hetärensteuer die Kosten des Pandemosheiligtums bestritten habe (*Harp.* a. a. O.; *Athen.* a. a. O.; *Usener* p. 65). — Vom Bedürfnis einer ethischen Betrachtung aus wurde endlich der auch im Kult zu Tage tretende graduelle Unterschied der Urania und Pandemos in einen Gegensatz verkehrt und eine Umdeutung im Sinne des amore sacro e profano vollzogen. *Pausanias* bringt in *Platons Symp.* 180 D diese neue, mythologisch verbrämte Lehre (vielleicht auf Grund seiner eigenen Ausführungen in seiner Schutzschrift über die Knabenliebe, deren Existenz allerdings nicht sicher beglaubigt ist, *Usener*, s. *Stallbaum z. d. St.*) zum Ausdruck: Es giebt zwei Aphroditen, die ältere, mutterlose Tochter des Uranos, die Urania, die durch den ihr beigesellten *Ἔρως οὐράνιος* eine dauernde, auf sittlicher Grundlage beruhende Lebensgemeinschaft stiftet, und die dem jüngeren Göttergeschlecht angehörige Tochter des Zeus und der Dione, die Pandemos, die kein anderes Ziel kennt als den von dem gleichartigen und gleichnamigen Eros bereiteten sinnlichen Genuſs des Augenblicks. Dieselbe Unterscheidung liegt vor bei *Theocr. ep.* 13, 1, *Paus.* 9, 16, 2 (analoge Deutung der thebanischen Aphroditen, s. unten), *Plut. Mor.* 674 B (der angiebt, daſs auch bei den Ägyptern die platonische Differenzierung der Eroten bekannt war), *Nicearch. Anth. Pal.* 5, 44 (ein Wortspiel auf die Hetärenaphrodite: *ἀλλὰ νέοι πανδημὶ τὰ ληστρικὰ τῆς Ἀφροδίτης φεύγετε*), *Plotin. Enn.* 3, 5, 8, *Heliodor Aeth.* 1, 19, *Himerius eclog.* 18, 3. *Photios bibl.* p. 372 b. Eine kosmische Deutung giebt endlich *Cornutus de nat. deor.* c. 24: *Καλεῖται δ' οὐρανία τε καὶ πάνδημος καὶ ποντία διὰ τὸ ἐν οὐρανῷ καὶ ἐν γῇ καὶ ἐν θαλάσσῃ τὴν δύναμιν αὐτῆς θεωρεῖσθαι*, und *Clem. Alex. Strom.* 3, 523 *Potter* bezeichnet nach der Aussage einiger Gewährsmänner die *μυστικὴ κοινωνία* (*σαρκικὴ κοινωνία* p. 524) als eine Eigentümlichkeit ihres Kultes (vgl. *Lobeck Agl.* 649).

Es sind hauptsächlich vier Fragen, die das aus disparaten Bestandteilen zusammengesetzte Material der antiken Überlieferung zur Diskussion stellt: die Fragen nach dem Alter des Kultes, der Lage des Heiligtums, der Gestalt des Kultbildes und vor allem nach der Bedeutung des Begriffs Pandemos.

1. Die neuesten Funde haben die Unrichtigkeit der Ansicht von *Köhler* (*Ath. Mitt.* 2, 175) und *v. Wilamowitz* (aus *Kydathen* 170) ergeben, welche die Epiklesis für einen nichtoffiziellen, volkstümlichen Ausdruck jüngeren Datums erklärt haben. Pandemos ist jetzt inschriftlich als Kultname auch für Athen beglaubigt, und für das Alter ihrer Verehrung spricht die Analogie mit Theben, ferner die einheimische Überlieferung, die als den Begründer Theseus nennt, und auch der Umstand, daſs in dem Psephisma vom Archon Euthios die Bilder der Pandemos und Peitho, die *παλαιὰ ἀγάλματα* des *Pausanias* durch den Ausdruck *λοῦσαι τὰ ἕδη* als *ξόανα* bezeichnet zu werden scheinen (*Foucart* 166, *Pottier* 507).

2. Die Bestimmung der Lage des Heiligtums ist von der Stellung abhängig, die zu der Frage nach der Identität der Pandemos und *Ἀφροδίτη ἐφ' Ἱππολύτῳ* (inschriftlich bezeugt *C. I. A.* 1, 212; dies ist der offizielle Ausdruck, während

*) Der inhaltreiche Aufsatz von *Furtwängler* über „Aphrodite Pandemos als Lichtgöttin" in den *Sitzungsber. der phil.-hist. Cl. d. k. bayer. Akad. d. Wiss.* 1899, II, 590 ff. konnte erst bei der Durchsicht der Druckbogen berücksichtigt werden.

'Ιππολυτία eine im Volksmund übliche Bezeichnung war. *Wachsmuth, Stadt Athen* 1, 377 A. 1) eingenommen wird; und die zu Tage getretenen Anschauungen über das Kultbild lassen sich erst dann registrieren, wenn über die Gleichung Πάνδημος = Ἐπιτραγία hinsichtlich der Kunstdarstellungen geurteilt ist. Nach der *Eurip. Hippol.* 29 und *Schol. z. d. St., Diodor* 4, 62, *Schol. Hom. Od.* λ 321 überlieferten Legende hat Phaidra an einer Stelle des Burgabhangs (παρὰ τὴν ἀκρόπολιν *Diod.*), die einen Ausblick auf Troizen bot (κατόψιον γῆς τῆσδε *Eur.*), den Tempel ἐφ' 'Ιππολύτῳ gestiftet, und man hat von der Gleichheit der an das Asklepieion sich anschliefsenden Kulte in Athen und Epidauros (*Paus.* 1, 22, 2; 2, 27) ausgehend auf die Identität der Pandemos und Ἀφ. ἐφ' 'Ιππολύτῳ geschlossen und angenommen, dafs zugleich mit dem Asklepioskult und den übrigen Stiftungen auch dieser Aphroditekult im 5. Jahrhundert von Epidauros (oder von Troizen: *v. Wilamowitz* a. a. O., *Tümpel, Philol. Suppl.* 5 398) nach Athen übertragen worden sei (*Köhler, Ath. Mitt.* 2, 1877, 177; *Milchhöfer* bei *Baumeister* 1, 196). Ebenso entschieden sich für die Gleichheit *Curtius, Att. Studien* 1, 48; *Leake, Topographie Ath.* 103 A. 8; *Lolling, Hellen. Landeskunde* in *Iw. Müllers Handb.* 3, 330; *Judeich, Jahrb. f. Phil.* 141, 1891, 743; *Petersen, Röm. Mitt.* 1892, 58. — *Wachsmuth* erklärte sich in Übereinstimmung mit *Bötticher, Philol. Suppl.* 3, 418 und *Foucart* a. a. O. dagegen (1, 377 A. 3. 247) und äufserte eine Reihe von Gründen, welche die Zuweisung des Heiligtums der Ἀ. ἐφ' 'Ιππολ. zum Lykabettos nahelegen. Das jetzt verfügbare Material spricht für die Trennung beider Kulte und entbindet die topographische Ansetzung des Pandemosheiligtums von der Rücksichtnahme auf die Euripideslegende. Der Versuch, eine genauere Vorstellung über die Lage des Heiligtums zu gewinnen, ist bei *Rofs, Theseion* p. 39 und *Milchhöfer* a. a. O. von dieser Rücksicht auf die Wahl eines Ortes ὅθεν ἦν καθορᾶν τὴν Τροιζῆνα bestimmt; beide verlegen ihn auf die Terrasse des Asklepieion; ebenso *Leake* 218 A. 2 und *Lolling* a. a. O., die ihn nördlich vom Odeion des Herodes Attikus und südlich vom Niketempel ansetzen. Zu der letzteren Annahme würde auch der Fundort der oben erwähnten drei Urkunden stimmen (*Lolling* δελτ. ἀρχ. Okt. 1888 und *Foucart*). Dagegen hat *Dörpfeld* in den *Ath. Mitt.* 14, 1889, 121 auf die Möglichkeit einer Verschleppung der in die mittelalterliche Festungsmauer verbauten Steine aufmerksam gemacht und den Tempel etwas tiefer am südwestlichen Burgabhang lokalisiert, eine Ansicht, die auch durch die Ausgrabung von gegen 40 Marmorstatuetten der Aphrodite in den vom Westabhang der Burg herabgefallenen Erdschichten bestätigt wird (*Ath. Mitt.* 20, 1895, 511). Damit wird das Heiligtum in die Nähe der Eneakrunos gerückt, die vermutlich den Mittelpunkt des alten Marktplatzes gebildet hat (s. *Dörpfeld* a. a. O.).

3. Die Ἀφρ. ἐπιτραγία ist inschriftlich *C. I. A* 3, 335 (Theatersitz) erwähnt; *Plut. Thes.* 18 berichtet, dafs die Göttin, deren Führung sich Theseus nach dem Rate des delphischen Orakels anvertraute, den Namen deshalb erhielt, weil vor der Fahrt nach Kreta das übliche Opfertier, die Ziege, in einen Bock verwandelt worden sei. Aufser der Gleichheit des Stifters gab für ihre Identifizierung mit der Pandemos insbesondere die kunstgeschichtliche Thatsache den Ausschlag, dafs Skopas die elische Pandemos auf dem Bock sitzend dargestellt (s. unten) und damit ihren klassischen Typus geschaffen hatte, der für die folgende Zeit mafsgebend geblieben ist (*Pottier* 506). Die Verbindung der Göttin mit dem Tiere ist übrigens nicht von Skopas in die Kunst eingeführt worden; denn jedenfalls zum Teil sind die erhaltenen Darstellungen gleichen Inhalts (gesammelt von *Böhm, Jahrb. d. arch. Inst.* 4, 1889, 208 ff. mit Nachträgen von *Bethe, Arch. Anzeiger* 1890, 27, s. a. 69; vgl. *Collignon, Fond. Piot. mon. et mém.* 1, 1894, 143/50; *Pottier-Reinach, Nécrop. de Myr.* 293; *Drexler, Zeitschr. f. Numism.* 19, 1895, 130) von ihm unabhängig. Doch ist hervorzuheben, dafs wir keine künstlerische Darstellung der sicher nicht den platonischen Gedanken wiedergebenden (gegen *Petersen, Nuov. Mem. di corresp.* 2, 103; s. *Bernoulli, Aphrodite* 12), sondern in uralten volkstümlichen Vorstellungen wurzelnden (s. *Schröder, Griech. Götter und Heroen* 1, 40. 48 und *Furtwängler* S. 606, s. u.) Vereinigung Aphrodites mit dem Bocke besitzen, die in das fünfte Jahrhundert hinaufreicht (s. *Bethe* a. a. O.). Für Athen speziell kommt ein Marmorrelief des 4. Jahrh. in Betracht, das am Südabhang der Akropolis gefunden wurde (*Duhn, Arch. Zeitung* 1877, 159 N. 58), vielleicht auch die bei *Böhm* abgebildete rotfigurige Hydria in Berlin (*Furtwängler, Vasenkatalog* N. 2635) und eine Bleimarke im Athen. Museum (*Monum. Inst.* 8, 52. N. 304). Die Begleitung des Eros (Berliner Vasenbild, Terrakottarelief in der Petersburger Eremitage *C. R.* 1859, pl. 4, 1. 130, Cameo in Neapel *Cades* 24, 111) deutet an, dafs der Frühlingseinzug der Göttin des Wachstums und der Fruchtbarkeit dargestellt ist. (Anders *Furtwängler*, s. u.) Es erhebt sich nun die Frage, ob die für Elis bezeugte Vorstellung von der Pandemos verallgemeinert und die in den aufgeführten Denkmälern erscheinende Bockreiterin von Attika, Elis, Sparta, Kleinasien und Südrufsland als Pandemos bezeichnet werden darf, oder ob sich die Begriffe Epitragia und Pandemos in der Kunst wie zwei sich schneidende Kreise verhalten, wodurch aber freilich die Möglichkeit einer Identität im Kult nicht angetastet würde. Der subtilen Unterscheidung *Böhms*, dafs die Pandemos die auf dem Bock reitende Göttin bedeute und als solche auch in Athen dargestellt war, die ἐπιτραγία aber eben nicht auf dem Bocke ritt, sondern den Sinn der „geilen" und nebenbei der „unfruchtbaren" hatte, wird man sich trotz der modifizierten Zustimmung *Furtwänglers* p. 601 schwer entschliefsen können zu folgen. Die überwiegende Mehrzahl der in der Nähe des athenischen Heiligtums gefundenen Marmorstatuetten und Terrakotten (*Winter, Arch. Anz.* 1893, 147) weisen ein ganz

anderes Gepräge auf, und wenn einzelne Weihungen die elische Auffassung verraten, so beweist das nur, daſs der Skopas'sche Typus für die Kleinkunst vorbildlich geworden ist. Zu der jetzt auch von *Furtwängler* S. 598 geteilten Annahme, daſs das Kultbild der Göttin selbst diese Form hatte, liegen keine ausreichenden Anhaltspunkte vor. Einen andern Weg, das Kultbild zu ermitteln, hat *Petersen* (*Nuove Mem.* a. a. O. und *Röm. Mitt.* 7, 1892, 58) eingeschlagen, der die aus *Lucian imag.* 4, 6 bekannte Sosandra des Kalamis dafür in Anspruch nehmen will (s. dagegen zuletzt *Dümmler* bei *Pauly-Wissowa* 1, 2782). *Winter* (S. 147) und *Pottier* (S. 507) haben endlich die ausgegrabenen Aphroditefiguren daraufhin durchgemustert, ob Kopien des Kultbildes sich darunter aufzeigen lieſsen, wobei wegen der Häufigkeit des Imports und der Manier der Kunsthandwerker, dem Geschmacke ihrer Zeit die Treue der Kopie zu opfern, besondere Vorsicht geboten war. Sie zeichnen in diesem Sinne unter Reserve zwei Terrakotten aus, die eine besonders sorgfältige Durchbildung im einzelnen aufweisen. Charakteristisch sind für beide der Polos auf dem Kopfe, Früchte in den Händen (die *Pottier*'sche hält eine Taube in der Rechten und eine Granate in der Linken), lange über die Schultern fallende Haare und endlich die auch in dem Weiharchitrav und dem Psephisma vorkommenden Lieblingstiere der Göttin, zwei parallele Tauben, die sich dicht an das Gewand anschmiegen.

4. Die religionsgeschichtliche Bedeutung der Pandemos wurde früher meist in ihrem Gegensatz zur Urania entwickelt, und zwar wurde sie entweder als eine ethisch vorgeschrittene, hellenisch gemäſsigte Göttin der ausschweifenden Asiatin entgegengesetzt (*Gerhard, Myth.* 1, 399), wobei es freilich schlechterdings unbegreiflich bliebe, wie *Plato* und andere das Verhältnis geradezu umkehren konnten (*Tümpel, Jahrb. für klass. Phil.* Suppl. 11, 698); oder es wurde die Pandemos als eine niedrigere Göttin aufgefaſst, die im Unterschied von der ehrwürdigeren einheimischen Urania mit der fremden sinnlichen Göttin gleichen Namens verschmolzen wurde (*Welcker* 1, 672). Aber abgesehen von der Künstlichkeit des Versuchs, durch die Annahme von zwei Uranien das nationale Ethos der Griechen zu retten, läſst sich der erotische Gegensatz im Wesen der beiden Aphroditen keineswegs als ursprünglich erweisen. Er ist vielmehr, wie die literargeschichtliche Entwicklung gezeigt hat, das Erzeugnis einer späten, den Inhalt der Begriffe ethisch umformenden Reflexion und hat trotz des xenophontischen Zeugnisses, dem eine derartige Bedeutung nicht zu unterlegen ist, im Kult nie Wurzel geschlagen. Das früheste Denkmal, das man für eine derartige Auffassung der Urania beizubringen wuſste, das Goldelfenbeinbild des Phidias in Elis mit der Schildkröte, wird nicht mehr in diesem Sinne gedeutet (s. *Tümpel* a. a. O., *Kekulé, Eine weibliche Gewandstatue* etc. 10). Auch hat die bei Sichtung des kunstgeschichtlichen Materials vorgenommene Unterscheidung zwischen einer mächtigen Himmelskönigin mit den Attributen der Schildkröte, des Polos, des Apfels u. s. w. und einer gefälligen Göttin des Erdenlebens, einer Frühlings- und Gartenaphrodite, die durch Zweige, Blumen, Früchte u. s. w. charakterisiert werde (*Gerhard, Über die Venusidole,* Berl. Akad. 1843, 317 und *Bernoulli, Aphrodite* 57), zu keinen greifbaren Resultaten geführt; es war eine Willkür, für die Deutung des ernsten und anmutigen Typus der Göttin die allerdings bequemen und schon durch die antike Auffassung hierfür zurecht gelegten Schlagworte der Urania und Pandemos in Anwendung zu bringen. *Reisch* (*Eran. Vindob.* 19) ist deshalb im Unrecht, wenn er in der Kritik des von *Furtwängler* geäuſserten Gedankens (s. oben 1, 412), die sog. Venus Genetrix gehe auf die *Ἀφρ. ἐν κήποις* des *Alkamenes* zurück das Vorurteil wiederholt, daſs bei einer Urania anmutige Haltung unbedingt ausgeschlossen sei. Daſs die Pandemos eine Göttin der Hetären war, sagt nicht einmal *Lucian*; denn bei ihm wendet sich die Hetäre, wie bei *Pindar fr.* 122, auch zur Urania; und so ist es umgekehrt in den *Röm. Mitt.* (s. o.) publizierten Reliefs, die zur Lehne des Thronsessels der (erycinischen?) Venus in der Villa Ludovisi gehören (Originalwerk aus der Mitte des 5. Jahrh.) dieselbe Göttin, der von der züchtig verschleierten Braut mit dem Thymiaterion und der nackten flötenblasenden Hetäre gleichermaſsen gehuldigt wird. (Vgl. auch *Furtwängler* S. 590.) Viel wahrscheinlicher als der Gegensatz zwischen Urania und Pandemos ist ihre ursprüngliche Identität, für die *Gerhard* a. a. O. (im Unterschied von seiner in der *Mythologie* vorgetragenen Auffassung) und *Petersen* eintreten, der vielmehr die mit der Pandemos zugleich verehrte Peitho als die niedrigere, den Hetären näher stehende Göttin charakterisieren möchte (s. *Gruppe* in *Bursians Jahresber.* 1895, 193). Wenn somit auf dem Gebiete der Erotik sich keine unterscheidenden Merkmale ergeben, so bleibt noch zu erwägen, ob die in den alten Zeugnissen wiederholt auftretende und von den meisten Neueren wieder aufgenommene Ansicht von der ursprünglich politischen Bedeutung der Göttin besser begründet ist. S. *Curtius, Stadtgesch. Athens* 43, *Petersen, Gruppe* in *Iw. Müllers Handb.* 5, 2, 31; vgl. *Furtwängler* S. 591. Nach dieser Auffassung bezeichnet P. die Gemeindegöttin, oder die „Vorsteherin der kräftigen Fortpflanzung der zu politischen Gemeinden vereinigten Familien" (*Stephani, C. R.* 1859, 126), wie sie als *Ἀπάτουρος* (*C. I. Gr.* 2120. 2109 b, *O. Müller, Proleg.* 401) eine Göttin der Geschlechter gewesen ist. Dafür spricht die *Dörpfeld* geglückte topographische Bestimmung des Heiligtums, die eine Bestätigung der Angabe *Apollodors* enthält. *Curtius* macht ferner darauf aufmerksam, daſs der Myrtenkranz Aphrodites für alle Zeit das Amtszeichen der athenischen Beamten und Volksredner gebildet hat. Wichtiger ist noch die Altarinschrift mit der Bezeichnung der Aphrodite als *ἡγεμόνη τοῦ δήμου*, welche die politische Bedeutung dieser mit der Hegemone des Ephebeneids vielleicht identischen (*Poll.* 8, 106. *Schömann-Lipsius, Griech. Altert.*[4] 1, 379,

anders oben 1, 876 und *Robert, De Gratiis Atticis* 146, s. a. *A. Mommsen* in *Bursians Jahresber.* 52, 346) Göttin aufser Zweifel setzt und durch den Zusatz τοῦ δήμου die Annahme der beschränkten Funktion einer „Wegegöttin" nicht aufkommen läfst, die *Usener* p. 134 der Hegemone als Gattungsbegriff und *Curtius* (*Abh. der Berl. Ak.* 1854, 252) der Epitragia unter Berufung auf *Plut. Thes.* a. a. O. (καθηγεμόνα ποιεῖσθαι) zuweisen wollten. Die Behauptung von *Reisch* a. a. O., dafs mit gleichem Recht die Urania herangezogen werden könnte, entbehrt jeden Anhalts; auch ist der Einwand von *Furtwängler* S. 592 gegen den Wert dieses Zeugnisses nicht sehr erheblich; vielmehr bietet sich die Gleichsetzung der Begriffe „Führerin des Volks" und „Göttin der ganzen Gemeinde" von selbst dar, und es scheint demnach, dafs wir berechtigt sind, wie beim Zeus P. von Synnada, so auch bei der Aphrodite P. von Athen und folgerichtig auch bei den übrigen gleichnamigen Aphroditekulten eine politische Bedeutung in dem durchsichtigen Sinn des Wortes vorauszusetzen. Auf einen andern Standpunkt stellt sich eine neuerdings geäufserte Ansicht, die eine „hinter der politischen Ausdeutung" liegende ursprüngliche Naturbedeutung des Begriffs für wahrscheinlicher hält. Nachdem zuerst *Usener*, *Götternamen* S. 65 die P. als eine Lichtgottheit, „die jonische Replik der nordgriechischen Ἀφροδίτη Πασιφάεσσα und der dorischen Pasiphae" bezeichnet hatte, findet jetzt *Furtwängler* eine glänzende Bestätigung dieser Annahme in einer Reihe von Kunstdarstellungen, auf denen die Lichtnatur der Aphrodite zu unzweideutigem Ausdruck kommt, ohne dafs aber zugleich ihre Benennung als Pandemos für vollkommen gesichert gelten dürfte. Vor allem ist hier eine aus einem Grab bei Theben stammende, dem Ende des 5. oder der ersten Hälfte des 4. vorchristl. Jahrhunderts angehörige Terrakottastatuette zu erwähnen (s. Abbildung 1 nach *Furtwängler* S. 594), auf der die Lichtbedeutung der auf einer Ziege reitenden und von zwei Zicklein begleiteten Göttin durch das Strahlendiadem angedeutet ist, während der bei Licht- und Luftgottheiten gewöhnliche grofse himmelblaue Mantel und die 14 mit rotbrauner Farbe angebrachten Sterne zeigen, dafs die Bewegung am Sternenhimmel vor sich geht. Die Ziege und die Zicklein, die heiligen Tiere der Göttin, bedeuten nach *Furtwängler*, ebenso wie auf den übrigen verwandten Kunstdarstellungen (eine Replik der thebanischen Terrakotta bei *Bethe, Jahrb. d. arch. Inst.* 5, 1890 S. 27 nr. 16; die Hydria in Berlin, Vasenkatalog 2635; die Spiegelkapsel, *Collignon, Monum. et mem., fond. Piot* 1, 1894 pl. 20 S. 143 und das athenische Marmorrelief, ebenda S. 148, im Louvre; endlich die berühmte Pandemos des Skopas, deren Reittier nicht wie *Pausanias* irrtümlich angebe, der Bock, sondern gleichfalls die Ziege gewesen sei), die Sternbilder gleichen Namens, die οὐρανία αἴξ mit den beiden ἔριφοι; in der ursprünglichen Vorstellung dagegen seien die mit Aphrodite verbundenen Tiere als „dämonische Gestaltungen der am Himmel ziehenden Wolken" gedacht gewesen. Die Begriffe Pandemos und Urania seien identisch.



1) Aphrodite Pandemos, Terrakotta aus Theben (nach *Furtwängler, Sitzungsber. d. Bayr. Akad. d. Wiss. philos.-philol. Cl.* 1899, II p. 594).



2) Eros, Aphrodite auf dem Bock und Hermes, Vasenbild (nach *Arch. Jahrb.* 1889 S. 208).

2 b) Beiname der Aphrodite in Theben.

Uralte ξόανα, angebliche Weihgeschenke der Harmonia, die Urania, Pandemos und Apostrophia darstellend. *Paus.* 9, 16, 3, s. *Tümpel* a. a. O. 696. — **c**) in Megalopolis *Paus.* 8, 32, 2. Urania, Pandemos und eine unbenannte Aphrodite, sicher eine thebanische Gründung, s. *Immerwahr, Die Kulte und Mythen Arkad.* 173. — **d**) in Elis. Goldelfenbeinbild der Urania von Phidias und Erzstatue der Pandemos auf dem Bocke von Skopas verfertigt, *Paus.* 6, 25, 1. Eine Replik der Pandemos findet sich auf zwei elischen Münzen, die unter Severus und Caracalla geprägt und von *R. Weil* und *Postolakka* veröffentlicht worden sind; s. *Imhoof-Blumer, Numismatic Commentary on Pausanias* u. Elis und *Weil, Olymp. Miscellen* in der *Festschr. für E. Curtius* 134. Die Münzen beweisen, dafs die Aphrodite dem 4. Jahrhundert, also dem grofsen Skopas angehört. Das Nähere bei *Böhm* 213. — **e**) in Erythrä. *Dittenberger, Sylloge inscr. graec.* 370, 57. — **f**) in Kos. *Paton-Hicks, Inscr. of Cos* 401. — **g**) in Mylasa. *Bull. hell.* 12, 1888, 32. — **h**) in Naukratis, nach einer Mitteilung *Löschckes* bei *Böhm* 211.

3) Beiname einer Nymphe, Steinsitz des athenischen Dionysostheaters . . . νοης Πανδήμου νύμφης. *C. I. A.* 3, 369. [Eisele.]

Panderkes (πανδερκής): a) in passivem Sinne: von allen gesehen, ruhmvoll; nur nachweisbar bei *Bakchyl.* 16, 70 *Blafs.* Zeus sandte dem Minos das erbetene Wunderzeichen θέλων πανδερκέα θέμεν. — b) in aktivem Sinne: alles sehend, spätes Beiwort kosmischer oder ethischer Mächte (*Usener, Göttern.* 61). 1) allgemein, *Hesych.* πανδερκεῖς = πάντα ὁρῶντες und nach älterem Vorbild *Quint. Smyrn.* 2, 443 πανδερκέες Οὐρανίωνες. — 2) Beiwort des Zeus orac. anecd. bei *Buresch, Klaros* 101, 19, die vollere Form πανδερκέτης vereinzelt schon b. *Eurip. El.* 1177. — 3) Apollons *Orph. Theog.* fr. 49, 1; *anonym. hymn.* 2, 17 *Abel.* — 4) des Helios *Maneth.* 2, 342. 3, 359; *Orph. Lith.* 713; *Anth. Plan.* 303, 3. — 5) des Uranos *Orph. hymn.* 4, 8. — 6) der Hekate *Procli hymn.* 7, 17. — 7) der Themis *Quint. Smyrn.* 13, 299. — 8) der Nemesis *anon. carm. de herb.* 19 *Lehrs; Orph. hymn.* 61, 2. — 9) der Dike *Orph. hymn.* 62, 1 (*Anth. Pal.* 9, 362, 24 Δίκην πολυδερκέα). — 10) der Selene-Mene *Orph. hymn.* 9, 7; *Maximus περὶ καταρχῶν* 274. — 11) der Isis *Kaibel ep.* 1029, 10 = *C. I. Gr.* 3724 (aus Kios in Bithynien). [Eisele.]

Pandia (Πανδία). Im *Homer. Hymn.* (32) auf Selene v. 15: τῇ (der Selene) ῥά ποτε Κρονίδης ἐμίγη φιλότητι καὶ εὐνῇ· ἡ δ' ὑποκυσσαμένη Πανδείην γείνατο κούρην hat *Hermann* mit *Gemolls* (S. 360) Zustimmung für das überlieferte Πανδείην geschrieben Πανδίην, sodafs Pandia Tochter des Zeus und der Selene wäre, wie auch *Hygin fab. praef.* p. 12 *Schmidt* berichtet: *ex Iove et Luna Pandia*; vgl. *Usener, Götternamen* 62. Bei *Phot.* Πανδίας τῆς Σελήνης (vgl. *Bekker, Anecd.* 292, 10) u. im *Etym. M.* Πανδείας (sic!) τῆς Σελήνης kann man Pandia als Tochter der Selene auffassen; ebenso gut kann aber auch τῆς Σελήνης Erklärung zu Πανδίας sein, vgl. *Gemoll* a. a. O. Denn nach *Schol. Demosth. Mid.* (or. 21, 517) p. 539 *Dindorf* Πάνδια καὶ Πάντια (nach *Pape-Benseler* s. v. Φαντία 'Schein') ἡ Σελήνη, ὅτι πάντοτέ ἐστι καὶ λάμπει, ἔν τε νυκτὶ καὶ ἡμέρᾳ . . . Πάνδια ἡ Σελήνη διὰ τὸ πάντοτε διεῖναι. Πάνδειαν τὴν Σελήνην τινές ist Pandia = Selene. Fügt man zu dieser Notiz noch das von *Roscher* s. v. Mondgöttin Bd. 2 Sp. 3172, 34 ff. beigebrachte Fragment des Orpheus (*Abel, Orph. fr.* 11 p. 150) Σεληναίη πανδῖα und ferner *Maximus* κατ. 146 πασιφαὴς . . . πανδῖα Σελήνη und v. 326 nur Πανδῖα (mehr bei *Bruchmann, Epith. deor.* S. 208), so ergiebt sich die Wahrscheinlichkeit der von *Roscher* a. a. O. ausgesprochenen Vermutung, dafs Πανδία ein ursprüngliches Epitheton der Selene gewesen, aus dem man die gleichnamige Tochter abstrahiert hat. Auch *E. Siecke, Die Liebesgeschichte des Himmels. Untersuch. z. indogerm. Sagenkunde* 118 bezieht den Namen Pandia auf den Mond. Nach *Etym. M.* a. a. O., vgl. *Schol. Demosth.* a. a. O., soll auch das athenische Fest Pandeia seinen Namen von dieser Göttin Pandia erhalten haben, eine Ansicht, die *O. Müller, Gesch. d. griech. Litt.* 1^2, 129 = 1^3, 123, 13. *Mommsen, Feste der Stadt Athen* 432, 4, nach dem die persönliche Πανδία eine 'Hypostase des Vollmonds' sein soll, teilen; s. dagegen aber *v. Wilamowitz, Aus Kydathen* 133 u. Anm. 64 u. d. Art. Pandion Sp. 1518. *M. Mayer, Hermes* 27 (1892), 488. Vgl. auch *Roscher* a. a. O. 3125, 43 ff. *Stengel, Griech. Kultusaltert.* 212. Beachtenswert ist es, dafs auch ein athenisches Schiff den Namen Pandia führte, *Boeckh, Urkunden* 330. 374. [Höfer.]

Pandina (Πανδινα). Auf Münzen von Hipponion und Terina erscheint eine Göttin mit der Beischrift Πανδινα (auf manchen Exemplaren unvollständig ΑΝΔΙΝΑ; falsch ist die Lesart bei *Eckhel, Doctr. num. vet.* 1, 174 ΛΑΝΔΙΝΑ) entweder in voller Figur in langem Chiton mit einem Stab in der L. und zwei Mohnköpfen oder Ähren in der R., oder nur als Büste mit Sphendone, *Millingen, Num. ital.* p. 72 ff. *Suppl.* pl. 1, 8. *Arch. Zeit.* 11 (1853) Taf. 58, 73. *Mommsen, Unterital. Dial.* 136. *Catal. of greek coins Brit. Mus. Italy* 359, 17 ff. 394, 60. *Imhoof-Blumer, Monnaies grecques* 8 f. — *Eckhel* a. a. O. wollte Pandina oder vielmehr Landina als cognomen Minervae erklären, *Mommsen* a. a. O. identifiziert sie, wie auch *Avellino, Bull. Nap.* 6, 69 mit Proserpina, s. dagegen *R. Peter* s. v. Indigitamenta Bd. 2 Sp. 210, 67 ff. 211, 33 ff. — *Cavedoni, Bulletino* 1844, 157 sah in Pandina Eos oder Hemera, *Gerhard, Arch. Zeit.* a. a. O. 118, 13 erkannte in ihr mit *Millingen* a. a. O. Selene oder Hekate und leitete den Namen von δινέω ('kreisende Lichtgöttin') ab, liefs daneben aber auch die Möglichkeit offen, dafs Pandina die πανδεινή 'alles schreckende' (so auch *Letronne, Rev. archéol.* 5, 1 p. 159; vgl. *Mommsen* a. a. O. 136, 22) Hekate sei. Nach *Usener, Götternamen* 64 ist der Name abgeleitet von dem durch n weitergebildeten Stamm da. δάνος, lat. da-nunt (vgl. nundin-um). [Höfer.]

Pandion (Πανδίων). 1) attischer oder vielmehr ursprünglich megarischer (*Toepffer, Att. Genealogie* 42, 3. 162 f. *Osk. Wulff, Zur Theseussage,* Dissert. Dorpat 1892 S. 195 Anm. 150. *Usener, Sitzungsber. d. kais. Akad. d. Wiss. zu*

Wien, Philol.-hist. Kl. 137 (1897), III, 28 Anm. 3; vgl. *Oder, Rhein. Mus.* 43, 555 Anm. 5. der aus *Schol. Hom. Od.* 19, 518 das 'dunkle Bewufstsein der ursprünglichen Identität des attisch-megarischen Pandion mit dem kretisch-milesisch-troischen Pandareos' (s. d.) herausliest) Heros und Stammeskönig, der um seiner Söhne willen in die attische Königsliste übernommen ist, und wie Erechtheus-Erichthonios, Kekrops eine Doppelung erfahren hat, *Toepffer* a. a. O. 116. 162. *v. Wilamowitz, Aus Kydathen* 132.

A) Pandion I., in der Reihe der attischen Könige der fünfte (*Euseb. Chronik.* ed. *Schoene* 1, 184. *Interpres Armen. ebend. append.* 1, 10. Vgl. *Marm. Par. C. I. G.* 2, 2374, 23 p. 300. *Hygin. fab.* 48), ist Sohn und Nachfolger des Erichthonios (s. d.), s. obige Stellen und *Apollod.* 3, 14, 7. *Paus.* 1, 5, 3. *Harpokration* p. 234 *Dindorf* und *Photios* s. v. *Πανδιονίς*. Als seine Mutter nennt *Apollod.* a. a. O. die Najade Praxithea, *Tzetz. Chil.* 1, 174. 5, 671 die Phrasithea. Seine Gattin ist Zeuxippe, die Schwester seiner Mutter (*Apollod.* 3, 14, 8. *Tzetz. Chiliad.* 1, 175. 5, 672. *Toepffer* a. a. O. 113), mit der er die Zwillingssöhne Erechtheus (*Paus.* 1, 5, 3. *Hygin. f.* 48. *Eust.* ad *Hom. Il.* 281, 36. *Euseb. Chronik.* 1, 186) und Butes (*Steph. Byz.* s. v. *Βουτάδαι*. *Toepffer* a. a. O. 113) sowie die Prokne und Philomela zeugt, *Apollod.* 3, 14, 8. *Paus.* 1, 5, 4. *Hygin. f.* 45. *Ps.-Demosth. or.* 60, 28 p. 1397. *Luc. de salt.* 40. *Schol. Ar. av.* 212. 368. *Konon* 21. Vgl. d. Art. Pandionis. Pandion schliefst mit Tereus (s. d.) ein Bündnis und giebt diesem zum Lohne für seine Unterstützung in einem Grenzstreit mit Labdakos seine Tochter Prokne zur Gattin, *Apollod.* 3, 14, 8. *Paus.* 1, 5, 4. *Thuk.* 2, 29. *Ov. Met.* 6, 426 ff. 495. 666; vgl. *ex Ponto* 1, 3, 39. *Serv.* ad *Verg. Eclog.* 6, 78. *Menand.* in *Rhet. Graec.* ed. *Spengel* 3, 339. *Toepffer* a. a. O. 42. Das Nähere s. unt. Itys, Prokne, Philomela. Als *υἱὸς νόθος* des Pandion wird Oineus, der Eponymos der Oineischen Phyle, genannt, *Paus.* 1, 5, 2. *Dio Chrysost. or.* 15 p. 261 *Dindorf*; vgl. Oineus nr. 5 u. *Meineke z. Alciphr.* 3, 56, 2 p. 152 Anm. *Τίθρας* (*Schol. Arist. ran.* 477, fälschlich *Τένθρας* bei *Steph. Byz.* s. v. *Θέσπεια*, auf Vasen *Τείθρας*, *Heydemann, Neapl. Vas. Racc. Cum.* 239), der Eponymos des gleichnamigen Demos der aigeischen Phyle, ist wohl eher Pandion II., dem Vater des Aigeus, zuzuweisen, vgl. *Toepffer* a. a. O. 256, 5. Auch Kephalos wird ein Sohn des Pandion und der Herse genannt, *Hygin. f.* 270. *Schol. Dion. Per.* 509. *Toepffer* a. a. O. 263, 1. Bei *Hygin. f.* 189 Procris Pandionis filia liest *Bunte*: *Procris* ⟨*Erechthei*⟩ *Pandionis* ⟨*filii*⟩ *filia*. Unter der Regierung des Pandion sollen Demeter und Dionysos nach Attika gekommen sein, *Apollod.* 3, 14, 7. *Marm. Par.* 23 p. 300. *Euseb. Chronik.* 1, 184. *Ribbeck, Anfänge und Entwickelung des Dionysoskultus in Attika* 1 f. Nach Pandions Tode — nach *Ov. Met.* 6, 676 f. starb er aus Kummer über das Schicksal seiner Töchter — teilten seine Söhne das Erbe in der Weise, dafs Erechtheus die Regierung, Butes das Priestertum der Athena und des Poseidon-Erechtheus übernahm, *Apollod.* 3, 15, 1. *Toepffer* a. a. O. 116.

Pandion ist der Eponymos der attischen Phyle *Πανδιονίς* (auch in dem ionischen Priene finden sich *φυλέται Πανδ[ιονίδος*, *Anc. greek inscr. in the Brit. Mus.* 3, 439 p. 52), *Hypereides* bei *Harpokration* s. v. *Πανδιονίς* p. 234 *Dindorf*. *Suid.*, wie nach ihm Attika auch *Πανδίονος γῆ* (*Eur. Hipp.* 26) und Athen *Π. πόλις* (*Eur. Suppl.* 562) oder *ἄστυ* (*Demosth, or.* 21, 52 p. 531) heifst, und hatte als *ἥρως ἐπώνυμος* Statuen sowohl in Athen (*Paus.* 1, 5, 3, 4. *Ar. Pax.* 1183 und *Schol.*) als auch in Delphoi, *Paus.* 10, 10, 1. Die Plinthe einer in Rom gefundenen Säule trägt die Schrift ΠΑΝΔΙΩΝ, woraus im *Bull. comm.* 16, 488 (vgl. *Kaibel, Inscr. Graec. Sic. add.* 1300 a p. 699) geschlossen wird, dafs darauf eine Statue des Pandion gestanden habe. Auch das Fest *Πάνδια* stand wohl mit Pandion im Zusammenhang, wie schon *Etym. M.* s. v. *Photios Lex.* 376, 22 bezeugten, vgl. auch *C. I. A.* 2, 554 b *add.* p. 421: *ἔδοξεν τῇ Πανδιονίδι φυλῇ ἐν τῇ ἀγορᾷ τῇ μετὰ Πάνδια . . . ἐπαινέσαι . . ἱερέα τοῦ Πανδίονος*, *Koehler* z. d. St. *Preller-Robert* 132, 1. *Toepffer* a. a. O. 162, 2. *M. Mayer, Hermes* 27 (1892), 488. *v. Wilamowitz, Aus Kydathen* 133, 54; vgl. *Usener, Götternamen* 62. Ein Priester des Pandion wird aufserdem noch erwähnt *C. I. A.* 2, 1179, ein Heiligtum des Pandion auf der Akropolis *C. I. G.* 1, 213 = *C. I. A.* 2, 553 p. 332 = *Dittenberger, Sylloge* 2², 712 p. 541 = *Michel, Recueil d'inscr. grecques* 136 p. 147. — *C. I. A.* 2, 556. 558. 559. 4, 563 c p. 137.

B) Pandion II., der achte athenische König, Sohn des Kekrops II. (s. d. Bd. 2 Sp. 1015 Z. 14 ff.) und der Metiadusa, der Tochter des Eupalamos, *Apollod.* 3, 15, 5. *Paus.* 1, 5, 3. *Marm. Par.* 30 p. 300. Bei *Paus.* 9, 33, 1 heifst Kekrops II. (wohl nur aus Versehen) Sohn des Pandion, und *Euseb. Chronik.* 1, 186. 2, 42 nennt den Pandion, ebenso wie der *Scholiast* zu *Eur. Phoen.* 854, einen Sohn des Erechtheus. Des Pandion Gattin ist nach der gewöhnlichen Sage die Tochter des Pylas, des Königs von Megara, die Pylia, *Apollod.* 3, 15, 5. *Paus.* 1, 5, 3 (hier fehlt der Name Pylia), nach *Bakchylides* 17, 15 Kreusa. *Apollodor* und *Pausanias* weichen in ihrer Erzählung insofern von einander ab, als bei ersterem Pandion erst nach seiner Vertreibung durch die Metioniden (s. d. A. Metion) die Pylia heiratet, während er bei *Pausanias* schon längst mit ihr verheiratet ist und samt seinen Söhnen vertrieben wird, vgl. auch *Eusebius* (*versio Armenia* u. *Hieronymus*) 2, 44. 45. *Orosius adv. pagan.* 1, 12, 8. Sein Schwiegervater Pylas übergab ihm die Herrschaft von Megara, *Apollod.* a. a. O. Des Pandion Söhne (vgl. Pandionidai) sind Lykos, Aigeus, Pallas, Nisos, *Apollod.* a. a. O. *Paus.* 4, 1, 6. 8. 2, 6. *Strabon* 9, 392. *Schol. Arist. Vesp.* 1223. *Lys.* 58. *Suidas* s. v. *Παράλων*. *Herod.* 1, 173. 7, 92. *Paus.* 1, 19, 3. *Strabon* 12, 573. 14, 667. *Eust.* ad *Dion. Per.* 847. 857. *Diod.* 4, 55. *Eur. Suppl.* 6. *Med.* 665. 1385; vgl. *Herakl.* 36. *Herodian* ed. *Lentz* 1, 201, 11. *Eust.* ad *Hom. Il.* 285, 12. *Schol. Eur. Hippol.* 35. *Phoen.* 854. *Schol. Plat. Min.* 321 a p. 371 *Hermann*. *Schol. Theokr.* 12, 27. *Hygin. f.* 26. 37. 48. *Harpokrat.* s. v.

Αἰγεῖδαι p. 16 *Dindorf. Paraphr. Dion. Per.* 1024 p. 398. *Steph. Byz.* s. v. *Διακρία. v. Wilamowitz, Hermes* 9, 319. *Aus Kydathen* 132. *Wulff* a. a. O. 195, 150. *Usener, Götternamen* 63. *E. Meyer, Gesch. d. Altert.* 2, 413 S. 665. *Brückner, Athen. Mitth.* 20 (1901), 200 f. Zur Zeit, als Pandion noch in Athen herrschte, soll sein Verwandter Orestes dorthin gekommen sein, um sich vom Muttermorde reinigen zu lassen, *Schol. Arist. Achern.* 961. *Equit.* 95. *Suidas* s. v. *Χόες* (s. d. Art. Orestes Sp. 993); ebenso soll unter seiner Regierung der Raub der Europe stattgefunden haben, und Kadmos nach Hellas gekommen sein, *Euseb. Chronik.* 1, 186. Gestorben ist Pandion in Megaris, wo sich sein Grab am Meeresgestade auf dem Felsen der Athene Aithyia befand, *Paus.* 1, 5, 3. 39, 4. 41, 6; aufserdem besafs er in der Stadt selbst ein Heroon, *Paus.* 1, 41, 6. Ein Vasenbild mit den Inschriften *Πανδίων, Νίκη* etc. *Bull. Nap.* N. S. 1 T. 3 p. 49 ist nur ein heroisiertes Genrebild, *Jahn, Sächs. Ber.* 6 (1854), 267 f. *Heydemann, Santangelo* 311. *Klein, Lieblingsinschr.*[2] 135. *S. Reinach, Répertoire des vases peints* 1, 474. Den Namen *Πανδ-ίων*, den das *Etym. M.* (s. v. 650, 31; vgl. *Etym. Gud.* 450, 29 f.) von *Πᾶν-* und *ἰών* (*Παντίων, Πανδίων*) ableitet, sucht *M. Mayer, Hermes* 27 (1892), 488 wie *Πάνδαρος* etc. (vgl. den Artikel En Pandois) als lykisch zu erweisen. Vgl. auch *Gruppe* bei *Bursian* 85 (1895), 274. *Usener, Götternamen* 62 f. schliefst von *Πανδίων* zurück auf einen ursprünglichen *Πάν-διος* = Zeus. Ein menschlicher Eigenname *Πάνδιος* begegnet in Athen, *C. I. A.* 2, 1673. *Michel, Recueil.* nr. 599 p. 502; ferner *Theophr. περὶ φυτῶν ἱστορίας* 9, 13, 4 verglichen mit *Ἐφημ. ἀρχ.* 1885, 220, 3. Ein Personenname *Πανδίων* in Athen, *Corr. hell.* 15 (1891), 345.

2) Gefährte und Waffenträger des Teukros in dem auf attische Interpolation (*v. Wilamowitz, Homer. Untersuch.* 245 Anm. 7. *Wulff* a. a. O. 195, 150) zurückzuführenden Verse *Hom. Il.* 12, 372.

3) Sohn des Aigyptos, vermählt mit der Danaide Kallidike, *Apollod.* 2, 1, 5. Auf Grund dieser Stelle will *Bunte* bei *Hygin. f.* 170 Philomela (tötet den Aigyptiden) Panthium ändern in Ph. Pandionem, während *Schmidt* p. 32 vermutet Ph. Panthoum.

4) Sohn des Phineus und der Kleopatra (s. d. nr. 1), samt seinem Bruder Plexippos auf die Verleumdung der Stiefmutter vom eigenen Vater geblendet, *Apollod.* 3, 15, 1. *Schol. Soph. Ant.* 980. Über andere Versionen dieser Sage und die abweichenden Namen der Phineussage vgl. d. Art. Kleopatra nr. 1. *Usener, Götternamen* 63, 21 vermutet mit *Valckenaer, Diatribe* 196 b, dafs die Namen Plexippos und Pandion Zudichtung eines attischen Tragikers sind.

5) Vater eines milesischen *ἱστορικός* Namens Kadmos (s. d.), der nur wenig jünger als Orpheus gewesen und *κτίσις Μιλήτου καὶ τῆς ὅλης Ἰωνίας* geschrieben haben soll, *Suidas* s. v. *Κάδμος*. Wie *Gruppe* bei *Bursian* 85 (1895), 274 bemerkt, wäre dieser milesische Pandion ein weiterer Beweis für die von *M. Mayer* (oben Pandion 1 B a. E.) vertretene Ansicht für den lykischen Ursprung des Namens Pandion, der sich durch kleinasiatische Lyker weiter nach Rhodos, Milet etc. verbreitete. Vgl. Bd. 2 Sp. 873 ff.

6) Vater des Lampros in Phaistos auf Kreta, *Anton. Liber.* 17. [Höfer.]

Pandionia (*Πανδιονία*), Beiname der Oreithyia, *Propert.* 1, 20, 31. [Höfer.]

Pandionides (*Πανδιονίδης*), Sohn des Pandion = Aigeus, *Dion. Per.* 1024 und *Eust. ebend.* 1017. Im Plural *Πανδιονίδαι* = Aigeus, Lykos, Pallas, Nisos bei *Strabo* 9, 382; *Toepffer, Attische Genealogie* 163, 1. Bildliche Darstellung der Pandioniden s. d. A. Lykos Bd. 2 Sp. 2187/88 u. *Athen. Mitth.* 20 (1891), 200 f. [Höfer.]

Pandionis (*Πανδιονίς*), Tochter des Pandion = Prokne, *Pollux* 2, 115; vgl. *χελιδὼν Πανδιονίς, Hesiod, Op.* 566; *Sappho* 88; *Anth. Pal.* 9, 57. 70; *v. Wilamowitz, Homer. Untersuchungen* 212; *Aus Kydathen* 132, 52; *Toepffer, Attische Genealogie* 38, 1; *Usener, Götternamen* 63, 18. *Thraemer, Pergamos* 142, 1. Vgl. auch d. Art. Pandareos Sp. 1504 Z. 13 ff. [Höfer.]

En Pandois (*Ἐν Πάνδοις*). 1) Beiname des Apollon nach dem bei Magnesia am Sipylos gelegenen Ort Panda, *C. I. G.* 2, 3173. 61. 85. *Dittenberger, Sylloge* 171, 61. 85; *Ramsay, Journ. of hell. stud.* 3, 38; *Michel, Recueil d'inscr. grecques* 19 p. 17, 60; *M. Mayer, Hermes* 27 (1892), 487 f. — 2) Die in diesem Lexik. s. v. Kale Thea erwähnte Inschrift lautet nach *Reinach, Rev. des étud. grecques* 4 (1891), 391, 1 *Θεα καλῆ* [ι] [ι] ΕΝΠΑΝΔΟΙΤ *καὶ συννάοις θεοῖς κ. τ. λ.*, nach *Nerutsos, Corr. hellén.* 16 (1892), 70, 1 u. *Michel* a. a. O. 1232 p. 858. *Botti, Notice des monuments exposés au musée greco-romains Alexandria* p. 138 nr. 2455[bis] *Θεᾶ καλῆ* [ι] [ι] ΕΝ ΠΑΝΔΟΙΤΕΙ *καὶ κ. τ. λ.* *Nerutsos* sieht in der *καλὴ θεά* die Aphrodite und hält *ἐν Πανδοίτει* verschrieben für *ἐν Πανδύτει* = *ἐν Πανδύσει* (*Pseudo-Kallisth.* 1, 31), wie schon *Kennyon, Class. review* 1891, 483 a. *Reinachs* Gedanke an die Empanda, paganorum dea (s. d. Art. Indigitamenta Bd. 2 Sp. 210 Z. 42 ff.) hat wenig Wahrscheinlichkeit, mehr seine zweite Vermutung einer Verwandtschaft mit dem Apollon *ἐν Πάνδοις*, und *Gruppe* bei *Bursian* 85 (1895), 203 möchte in der *θεὰ καλὴ ἐν Πάνδοις*, wie auch er schreibt, die Artemis erkennen; vgl. auch *Usener, Götternamen* 53 f. [Höfer.]

Pandokos (*Πάνδοκος*), 1) ein Troer, von dem Telamonier Aias verwundet, *Il.* 11, 490. — 2) Vater der Palaistra, der, an einem Dreiwege wohnend, die einkehrenden Fremden ermordete. Er wurde von dem bei ihm eingekehrten Hermes auf Rat der Palaistra getötet. Nach ihm sollen die Herbergen der Fremden *πανδοκεῖα* genannt worden sein. *Et. M.* 647, 56. Vgl. zur Deutung Palaistra. [Stoll.]

Pandora (*Πανδώρα*). 1) Beiname der Ge als Allgeberin, daher auch Anesidora (*Ἀνησιδώρα Et. M.* s. v.). *Schol. Aristoph. Vögel* 970: *Πανδώρα· ἡ γῆ, ὅτι τὰ πρὸς τὸ ζῆν πάντα δωρεῖται ἀφ' οὗ καὶ ζείδωρος καὶ ἀνησιδώρα*; *Hipponax, fragm.* 36 bei *Ath.* 9, 370 b. *Hesych.* s. v.: *Ἀνησιδώρα ἡ γῆ διὰ τὸ τοὺς καρποὺς*

ἀνιέναι: *Philostr., Apoll. v. Tyana* 6, 39; πάνδωρος genannt *Hom. Epigr.* 7, 1. — **2** Pandora hiefs auch nach *Hesiod, Tagwerke* 81 f. und Späteren, z. B. *Apollod.* 1, 7, 2. *Hyg. fab.* 142 das erste, von Hephaistos gebildete, von den Göttern mit allen Gaben geschmückte Weib auf Erden, „weil sie eine Gabe aller Götter an die Menschen war“, *Etym. M.* s. v., oder weil sie von (jedoch nicht im strengsten Sinne) allen Göttern Gaben empfing, ebd. Beides trifft bei ihr zu, und dennoch ist es fraglich, ob der Name nicht ursprünglich vielmehr doch die Allgeberin bedeutet und dem Gebilde des Hephaistos bei *Hesiod* ursprünglich gar nicht zukommt, beziehungsweise nur durch eine Verwechslung zugekommen ist. Zeus hat nach *Hes., Tagwerke* 42 ff. den Menschen die Nahrung der Erde vorenthalten, weil Prometheus ihn betrogen hatte; ebenso entzog er ihnen das Feuer, das ihnen aber Prometheus wieder zuwendet, 50 ff. Deshalb erzürnt droht ihm Zeus, den Menschen für das Feuer, d. h. dafür dafs sie es wieder bekommen haben, ein Übel zu schenken, an dem sie sich alle erfreuen sollen, ihr eigenes Elend mit Liebe umfassend. Darauf befiehlt er lachend den Göttern, das verderbliche Wesen zu schaffen: Hephaistos soll Erde mit Wasser vermischen (spätere setzen dafür Thränen, *Stob. Serm.* 1), menschliche Stimme und Kraft in das Gemenge legen und daraus eine Jungfrau, unsterblichen Göttinnen gleich, bilden. Athene soll sie Handfertigkeit und die Herstellung kunstvoller Gewebe lehren, Aphrodite sie mit Anmut und Liebreiz schmücken, und Hermes ihr listigen Sinn und verstohlenen Charakter verleihen. Alsbald gehorchen die Götter: Aus Erde bildet Hephaist eine Gestalt, einer züchtigen Jungfrau gleich, Athene gürtet und schmückt sie (anders als Zeus befohlen), die Chariten und Peitho (nicht Aphrodite) legen ihr goldene Reife an und die Horen bekränzen sie mit Blumen des Frühlings; aber Hermes erweckte ihr in der Brust Lügen und schmeichelnde Worte und verstohlenen Sinn nach dem Rate des Zeus, verlieh ihr die Stimme*) und nannte dieses Weib Pandora, weil alle Olympier sie als Gabe schenkten zum Leid den betriebsamen Menschen (wohl nicht, wie auch erklärt wurde, z. B. *Etym. M.*, weil alle ihr ein Geschenk gaben, denn dann pafst der Zusatz πῆμ' ἀνδράσιν nicht dazu). Diese ganze Darstellung verrät sich in ihrer behaglichen Ausführlichkeit als das Erzeugnis eines Dichters und zwar eines Weiberhassers, nicht als der Bericht eines Mythologen und ist dem entsprechend zu beurteilen.

Kürzer erzählt denselben Vorgang der Dichter der *Theogonie* v. 570 ff. Auch hier wird auf Befehl des Zeus zur Strafe für den Feuerraub des Prometheus ein Übel erschaffen, indem Hephaistos aus Erde ein Gebild gestaltet einer züchtigen Jungfrau gleich, das Athene gürtet und schmückt; ein Schleier wallt vom Haupte, auf das ihr Athene eine goldene Stephane setzt, die Hephaistos kunstreich gemacht hatte. In der *Theogonie* sind also bei der Schaffung und Schmückung des Weibes nur Hephaistos und Athene thätig; auch fehlt der Name Pandora. Dieses Geschöpf selbst, „das schöne Übel“, von dem das Geschlecht der Weiber stammt, wird hierdurch (v. 590 ff.) dem sterblichen Geschlecht zur Strafe für den Besitz der Gabe des Feuers. Ein Weiberfeind hat auch dieses Märchen ersonnen.

In den weiteren Versen der *Tagwerke* ist das erste Weib nicht selber die Strafe für die Menschen, sondern nur die Vermittlerin derselben: denn während v. 57 Zeus sagt, er wolle den Menschen für das Feuer ein Übel schenken, an dem sie sich, während sie es liebend umfassen, auch noch erfreuen sollen, womit offenbar das Weib selbst als ein unvermeidliches und doch liebliches Übel, also als eine Strafe bezeichnet ist, heifst es zwar nachher v. 83 ff. noch, Zeus habe den unabwendbaren Betrug durch Hermes dem Epimetheus zugesandt, der es gegen Prometheus' Rat angenommen, und erst nachdem er das Unheil hatte, es gemerkt habe. Daran reiht sich aber v. 90 ff. recht unvermittelt die Geschichte von dem Fafs: Vorher hatten die Menschen ohne Leid und mühsame Arbeit und Krankheiten gelebt, aber das Weib hob den grofsen Deckel vom Fafs und zerstreute: was? wird nicht gesagt. Gemeint ist der Inhalt des Fasses: „und so ersann sie den Menschen trauriges Unheil“ v. 95. Sonderbarer Weise erscheint nun aber unter dem Inhalt des Fasses, den nach v. 95 und 100 ff. anscheinend alle die menschlichen Leiden bildeten, auch die Hoffnung, die allein darin zurückblieb, da das Weib den Deckel rasch wieder schlofs. Ohne dieses Fafs würde auch in den *Tagwerken* das Weib selber als die liebliche Strafe für das Feuer erscheinen und die angebliche Differenz zwischen beiden hesiodischen Berichten, die *Schömann* (Textausgabe der Werke *Hesiods, Praefatio* p. 20) zu scharf betont, hinfällig werden. Über diese Verschiedenheit vgl. *A. Kirchhoff, Hesiodos Mahnlieder an Perses* 44 ff. Über die Herkunft und den Inhalt des Fasses läfst unser Dichter der Phantasie den freiesten Spielraum. Die darin zurückbleibende Hoffnung ist doch gerade kein Übel, denn selbst trügerische Hoffnungen vermögen den Menschen zu trösten. Es wäre daher, wenn nicht v. 100 im Wege stünde auch die Auffassung zulässig, dafs der Dichter sich als Inhalt des Fasses alle möglichen Güter dachte, die das Weib als Mitgabe von den Göttern erhalten hatte. Durch das unzeitige Öffnen des Deckels beraubt dieses sich und seine Nachkommen dieser Güter und wird so den Menschen zur Ursache traurigen Unheils. Spätere Dichter lassen auch wirklich in dem Fasse nicht alle Leiden, sondern alle Güter eingeschlossen sein, die durch die Öffnung den Menschen entflogen. So sagt *Babrios*,

*) Dieser Vers 79 wird von einigen verworfen, weil nach v. 61 Hephaistos ihr die Stimme gegeben habe; s. die Anm in der Ausgabe von *Rzach*; allein zwischen den Anweisungen, die Zeus v. 60—68 für die Erschaffung des Weibes giebt, und ihrer Ausführung v. 70—82 finden sich auch sonst mehrere Abweichungen, und an sich scheint es passender, dafs der θεῶν κῆρυξ dem Gebilde die Stimme giebt, als der Bildner.

fab. Aes. p. 122, 13 *Schneider*: Ζεὺς ἐν πίθῳ τὰ χρηστὰ πάντα συλλέξας ἔθηκεν αὐτὸν πωμάσας παρ' ἀνθρώπῳ. ὁ δ' ἀκρατὴς ἄνθρωπος εἰδέναι σπεύδων, τί ποτ' ἦν ἐν αὐτῷ, καὶ τὸ πῶμα κινήσας, διῆκ' ἀπελθεῖν αὐτὰ πρὸς θεῶν οἴκους κἀκεῖ πέτεσθαι, τῆς δὲ γῆς ἄνω φεύγειν. Wenn hier an Stelle des Weibes der Mensch schlechthin genannt ist, so ist es *Anthol. Gr.* 3 p. 92 = *Jacobs, Delect. epigr.* 7, 84 Pandora, die den Deckel aufthat, daſs die Güter entfliegen konnten: Sie erblaſste vor Schreck und verlor ihre frühere Schönheit, und auch das Menschengeschlecht begann seitdem viel schneller zu altern. So auch *Hes., Tagwerke* v. 93. Mag nun die Angabe des *Babrios*, daſs Zeus das mit den Gütern gefüllte Faſs bedeckt dem Menschen zur Aufbewahrung übergeben habe, auf alter Überlieferung beruhen, oder dichterische Erfindung sein, jedenfalls trifft sie den richtigen Sinn der alten hesiodischen Dichtung, wonach es weniger auf den Inhalt des Fasses, als darauf ankommt, daſs die Neugier und der Vorwitz des Weibes die Wurzel alles Übels ist. *Bapp, Prometheus* (*Progr. des Gymnas. in Oldenburg* 1896) S. 43 denkt bei dem Faſs an eine mystische κίστη, wie sie in den Eleusinien und im Dionysoskult eine Rolle spielten. Doch ist die hesiodische Erzählung so unbestimmt, daſs es sich nicht empfiehlt, etwa die Sage von dem Vorwitz der Kekropstöchter heranzuziehen, die den anvertrauten Korb mit dem kleinen Erichthonios gegen das Verbot öffneten. *Robert* in *Preller-Robert, Griech. Mythol.* 1⁴, 98, 1 lehnt die Annahme *Prellers* ab, daſs Pandora das Faſs als Aussteuer von den Göttern mitgebracht habe, und hält es für natürlicher, daſs das Faſs sich im Hause des Epimetheus, vielleicht als Geschenk des Zeus befunden habe. Da nach *Tagwerke* 84 Prometheus seinem Bruder die Annahme von Geschenken von Zeus widerraten hatte, so ist dies nicht gerade wahrscheinlich; erst als das liebliche Unheil in Gestalt der Frau ins Haus kommt, fällt Epimetheus herein. Richtiger erscheint daher die frühere Annahme, daſs Pandora das Faſs als Göttergabe mitgebracht habe, und der Hinweis auf die beiden Fässer des Zeus mit den guten und bösen Gaben, *Il.* 24, 52 f. Eine bildliche Darstellung auf der Cista *Mon. d. Inst.* 6, 39 hat sich als Fälschung herausgestellt. Die Hauptsache ist in der hesiodischen Erzählung jedenfalls nicht das Faſs, sondern Pandora, resp. das namenlose erste Weib selbst, das als verführerisches Geschenk von Zeus den Menschen zugesandt wird und zwar dem Vertreter der unüberlegt handelnden Menschen, Epimetheus, s. *Hes., Theog.* 570 und besonders 512 ff. Daſs er das ihm zugesandte Weib nimmt, ist das Entscheidende, *Theog.* 512. *Tagwerke* v. 89.

Aber bei *Hesiod*, und zwar sowohl in den *Tagwerken*, wo das schlimme Weib Pandora heiſst, als auch in der *Theogonie* ist die ursprüngliche Bedeutung der Pandora völlig verdunkelt. Überdies ist es im höchsten Grad zweifelhaft, ob das Weib auch in den *Tagwerken* wirklich von Anfang an Pandora genannt war. Es ist längst von vielen Erklärern empfunden, daſs die beiden Verse 81 und 82 nicht in den Zusammenhang passen, sondern daſs in v. 80 γυναῖκα Prädicatsaccusativ, also zu übersetzen ist: er nannte dieses Geschöpf Weib. Denn auch im Folgenden kehrt der Name Pandora nicht wieder, wo man ihn erwarten sollte, z. B. 94, wo das Geschöpf eben wieder nur γυνή heiſst. In einem andern Werk *Hesiods* dagegen, den *Katalogen* (s. *Frgm.* 21 *Rzach* = *Schol. Laur. Apoll. Rhod.* 3, 1086), heiſst Pandora die Mutter, Prometheus der Vater des Deukalion; es ist daher nicht wahrscheinlich, daſs der Dichter der *Tagwerke* selber die von Hephaistos geschaffene Jungfrau Pandora genannt habe. Die beiden Verse sind so locker eingefügt, daſs sie sich wie eine wenn auch schon alte Interpolation ausnehmen, vgl. *Lehrs, Quaest. ep.* 228, *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1⁴, 97, A. 2., und wenn wir hier sie beseitigen, so fällt die ganze Verquickung des ersten Weibes mit Pandora in den *Tagwerken* in sich zusammen. Allein diese Beseitigung stöſst doch auf ernste Bedenken. Denn es fehlt auch nicht an anderen Spuren einer Überlieferung, wonach das erste geschaffene Weib wirklich deswegen Pandora genannt wird, weil sie von allen Göttern beschenkt wurde; Prometheus, heiſst es, habe das Weib geschaffen und auch die anderen Götter schmückten es und darum wurde es Pandora genannt, *Plotin Ennead.* 4, 3, 14; *Bapp, Prometheus* S. 38. Auſserdem wäre es, wenn *Hes., Tagwerke* 81 f. nicht schon frühzeitig interpoliert wären, unerklärlich, daſs schon bald der Name Pandora durchweg dem Geschöpf des Hephaistos beigelegt und dieses als Gattin des Epimetheus angeführt wird. Sehr alt kann diese Fassung freilich nicht sein. *Schömann* (Präf. der Textausgabe des *Hesiod*) S. 20 geht offenbar viel zu weit, wenn er mit beiſsendem Spott auf die ineptia derer, die glauben, daſs der Dichter der *Theogonie* und der der *Tagwerke* bei der Erzählung von Erschaffung des ersten Weibes dieselbe Fabel im Auge hatte, in der „Pandora" der *Tagwerke* nur eine Allegorie der luxuria des Weibes sieht. Pandora ist freilich im Anschluſs an *Hesiods* Erzählung ein Geschöpf Hephaists, die Gemahlin des Epimetheus und Mutter der Pyrrha geworden, *Apollod.* 1, 7, 2; *Hyg. fab.* 142 u. a., aber es steckt in der hesiod. Erzählung ein älterer Kern, der nur von dem Dichter völlig mit eigenen Einfällen umrankt und im Geiste einer weiberfeindlichen Gesinnung zu der jetzt vorliegenden Gestalt ausgesponnen wurde. Pandora ist offenbar eine viel ältere Gestalt, und zwar ursprünglich die Erdgöttin selber.

Als Erdgöttin wird sie schon erwiesen durch die zu 1) gegebenen Stellen. Aber auch bei *Hesiod* im 1. Buch der *Kataloge* (frgm. 21 *Rzach*), ebenso bei *Hellanikos* in der *Deukalioneia* (*Schol. Ap. Rhod.* 3, 1086) und bei *Strabo* 9 p. 443 ist Pandora Deukalions Mutter, also die Gattin des Prometheus. Daſs sie hierdurch als Erdgöttin gekennzeichnet ist, hat *Bapp, Prometheus* S. 36 f. scharfsinnig nachgewiesen. Wenn *Tzetzes* zu *Lykophr.* 1283 als Eltern des Deukalion Prometheus und Axiothea nennt, so

ist auch die Gleichsetzung Axiothea = Pandora berechtigt. Axiothea aber scheint die kabirische Demeter zu sein (s. *Bapp*, S. 24). Demeter selbst wird *Ἀνησιδώρα*, und ebenso *πανδώτειρα* genannt, *Orph. hymn.* 40, 3. Rhea heifst *Πανδώρα* bei *Diodor* 3, 57. Als Anesidora, also gleichfalls als Erdgöttin, ist Pandora gedacht auf dem Innenbild einer polychromen Schale des 5. Jahrhunderts (Abb. 1; vgl. *Hephaistos* Bd. 1 Sp. 2057), wo Hephaist und Athene die jugendliche Gestalt schmücken, eine Scene, die mit der hesiodischen Darstellung in der *Theogonie*, die allein in Frage kommen könnte, weil Hephaist und Athene allein um das Mädchen beschäftigt sind, ganz und gar nichts zu thun hat; denn bei *Hesiod* hat dieses gar keinen Namen. Eher ist an eine Abhängigkeit dieses Bildes vom Mittelbild der Pandorageburt an der Basis der Athena Parthenos zu denken, *Klein, Euphr.* 251 A. 1. Mit Recht sieht *Welcker, Rh. Mus.* 6, 622 in dem Bild eine Andeutung der cerealischen Beziehung der Athene, vgl. *Jahn, Archäol. Aufsätze* 131 f. Diese ist auch sonst zu bemerken: nicht ganz bedeutungslos mag sein die Zusammenstellung der Tithrone Athene mit Demeter Anesidora in dem attischen Demos Phlya, *Paus.* 1, 31, 2; aber dafs die Anesidora-Pandora auch mit der Athene selbst als Erdgöttin ursprünglich identisch ist, lehrt die Stelle *Hom. Il.* 2, 546 ff., wo Erechtheus, der bald der Sohn, bald der Pflegsohn der Athene heifst, ein Sohn der *ζείδωρος ἄρουρα*, also der Pandora ist. Dasselbe Resultat ergiebt sich aus der Nachricht über das *ἐπίβοιον*, s. *Harpokr.* s. v. = *Michaelis, Parthenon Anh.* 2 nr. 228: *ἐάν τις τῇ Ἀθηνᾷ θύῃ βοῦν, ἀναγκαῖόν ἐστι καὶ τῇ Πανδώρᾳ* (al. *Πανδρόσῳ*) *θύειν ὄιν* (*μετὰ βοός*) oder *τῇ Πανδώρᾳ ὄιν μετὰ βοός* (*Suid. Et. M.*). Indem hier Pandora beim Opfer der Athene nicht übergangen werden darf, erscheint sie als ein dieser als Erdgöttin ebenbürtiges, weil ursprünglich identisches Wesen.

1) Athena u. Hephaistos Anesidora schmückend, Vasenbild (nach *Gerhard, Festgedanken an Winckelmann* 1841 Taf. 1)

Somit ist der Name Pandora zu fassen als ein Name der Erdgöttin, der aber hinter anderen im Laufe der Zeit zurücktrat und schliefslich an der durch den Dichter der *Tagwerke* aus der Erdgöttin zu dem ersten Weibe umgebildeten Gestalt hängen blieb. Aber noch in der Darstellung der Pandorageburt an der Basis der Parthenos (*Paus.* 1, 24, 7; *Plin. n. h.* 36, 19) ist nicht die Erschaffung des ersten Weibes im hesiodischen Sinn dargestellt, wie man unter dem Einflufs der Hesiodstelle annahm, sondern die „Genesis" der Pandora, die eine ganz andere Bedeutung erhält, wenn wir in dieser die ursprüngliche Erdgöttin, also eine andere Form der Athene selbst erblicken. Die Worte d. *Pausanias*, von *Hesiod* u. andern sei gedichtet worden, dafs diese Pandora das erste Weib gewesen sei, lassen ahnen, dafs es in Athen selbst eine andere Legende über sie gab. *Plinius* sagt, auf diesem Bild seien bei ihrer Geburt *„nascenti"* 20 Götter zugegen gewesen, und da dies mit der Aufzählung derselben bei *Hesiod* nicht übereinstimmt, so ergiebt sich auch hieraus, dafs für diese attische Darstellung nicht *Hesiod* das Vorbild war, sondern die alte attische Auffassung der Pandora als Anesidora, wie sie in dem genannten Schalenbild (Fig. 1; s. Bd. 1 Sp. 2057) entgegentritt. Wie die Erdgöttin im Wandel der Zeiten zum ersten Weib, einem Geschöpf des Hephaistos oder Prometheus werden konnte, erklärt sich aus der uralten Vorstellung, dafs der Gott des Erdfeuers, dessen Gemahlin die Erdgöttin war, sich diese selbst aus Erde zu seinem Weib geschaffen hat, das die Götter mit ihren Gaben schmückten, das aber selbst den Menschen die Spenderin aller Gaben wurde. Diese Vorstellung klingt vielleicht auch noch in der Pygma-

lionsage nach. Daſs dieses Weib in der späteren Auffassung dem Menschen zur Strafe für den Feuerdiebstahl gegeben wird, hängt mit dem Aufkommen einer neuen Religionsform zusammen, in der Prometheus als der gegen die neue Weltordnung sich auflehnende Titan gefaſst war. Einen Nachklang, allerdings einen von dem Dichter selbst nicht mehr verstandenen Nachklang der Erinnerung, daſs das von Hephaistos-Prometheus geschaffene erste Weib die Erdgöttin Pandora sei, enthält jedoch auch die hesiodische Darstellung der *Tagwerke* noch; denn hier ist die Erschaffung des Weibes zunächst angeknüpft an die Entziehung der Nahrung, die Zeus über die Menschen wegen des Betrugs des Prometheus verhängt hat. Freilich läſst der Dichter diesen Faden alsbald wieder fallen und bringt das Motiv der Strafe für den Feuerdiebstahl herein, aber eigentlich ist der Gedankengang doch der: Zeus versteckt den Menschen die Nahrung, die sie bisher mühelos aus der Erde gewannen (vgl. *Virg. Georg.* 1, 125 ff.: *Ante Iovem ipsa tellus omnia liberius nullo poscente ferebat, ille . . mella decussit foliis, ignemque remorit et passim rivis currentia vina repressit*) und giebt ihnen dafür eine anders geartete Erde, die den Menschen ihre Güter nur giebt, wenn sie sich darum mühen und plagen. Diese Ge ist dann allerdings keine *Πανδώρα* mehr, sondern eine wirkliche Strafe. Dieser Gedanke wird jedoch nicht weiter verfolgt, sondern da die allgebende Erdgöttin Pandora-Anesidora, das Geschöpf des Prometheus-Hephaistos als Weib gedacht war, so verliert sich der Dichter in der Ausmalung der Erschaffung dieses Weibes als eines lieblichen Übels und vergiſst in seiner Weiberfeindschaft völlig die wahre Bedeutung des Mythos. Auch muſste er nun eine andere Deutung des Namens Pandora geben. So hat er aus einem wirklichen alten Mythos, den er nicht mehr verstand, eine giftige Allegorie auf das Elend gedichtet, das das Weib durch seine üblen Eigenschaften den Menschen bereitet. In ähnlichem Sinne sagt *Preller, Griech. Myth.* 1⁴ S. 97, A. 2: „Da Pandora sonst ein Beiname der Erde war, wie Anesidora, so liegt die Vermutung nahe, daſs das Bild jenes ersten Weibes, der griechischen Eva, zuerst durch eine sinnbildliche Übertragung der Mutter Erde entstanden war, welche nach *Plato, Menex.* 238 das erste Weib und das Weib schlechthin ist."



2) Schöpfung der Pandora, anwesend: Iris, Zeus, Poseidon, Athena, Ares, Hermes, Hera, Rückseite Nymphen, unten Satyrn, rotfig. Krater des Brit. Mus. (nach *Journ. of hellen. Stud.* 11, 1890 pl. 11 u. 12).

Eine *Pandora* dichtete *Sophokles*, *Athen.* 11, 476 C und *Nikophon*, *Athen.* 7, 323 B, über deren Inhalt wir nichts mehr wissen. Wenn *Goethe* in seiner *Pandora* nach *Scherer*, *Aufsätze über Goethe*, S. 265 zeigen wollte, wie Kunst und Wissenschaft auf die Erde gekommen sind, so hat einen ähnlichen Gedanken, freilich ohne Pandora zu nennen, schon *Virgil* in den *Georgica* ausgesprochen, 1, 133 ff.: Iuppiter hat den Menschen den mühelosen Genufs der Gaben der Erde entzogen, *ut varias usus meditando extunderet artes*; v. 145: *tum variae venere artes, labor omnia vincit improbus et duris urgens in rebus egestas. Prima Ceres ferro mortales vertere terram instituit.* In dieser Auffassung wird die Strafe der hesiodischen Dichtung der Menschheit zum Segen, eine Quelle aller höheren Güter, eine rechte Πανδώρα.

Pandora in der bildenden Kunst: a) Über die Darstellung der Geburt der Pandora an der Basis der Athena Parthenos (vgl. *Michaelis*, *Parthenon* S. 34, 268. 275) haben wir nur die zwei kurzen Nachrichten des *Pausanias*, 1, 24, 7 und des *Plinius*, *n. hist.* 36, 19. Beide stimmen darin überein, dafs die γένεσις der Göttin dargestellt gewesen sei. Nach Analogie der übrigen von *Pheidias* herrührenden Göttergeburten, der Athena im Ostgiebel des Parthenon, der Aphrodite an der Basis des Olympischen Zeus (*Paus.* 5, 11, 8) und der Zuführung der Helena durch Leda zu Nemesis (*Paus.* 1, 33, 8) zusammen mit der Angabe des *Plinius*, dafs bei der Geburt 20 Götter zugegen waren, wird Pandora in der Mitte gestanden haben zwischen Hephaistos oder Prometheus und Athene, ähnlich wie b) auf der schon erwähnten Schale (Fig. 1; Bd. 1 Sp. 2057), die vielleicht von dem Basisbild beeinflufst ist, dessen Stil wenigstens dem der Parthenonskulpturen nahe steht. Zu beiden Seiten schlossen sich dann die übrigen Gottheiten an. c) Eine vereinfachte aber sehr verstümmelte Nachbildung dieser Komposition ist wohl auf der Basis einer in Pergamon gefundenen Kopie der Parthenos zu erkennen, vgl. *Puchstein*, *Arch. Jahrb.* 1890 S. 113 ff. mit Abbildung. d) Die Schöpfung der Pandora auf einem rotfigurig. Krater des Brit. Mus. *Journ. of hell. Stud.* 11, 1890 pl. 11. 12 (= Fig. 2). e) Relief im Louvre, *Clarac* pl. 215 nr. 217. f) Vielleicht gehört hierher auch das Relieffragment des *Museo Pio Clem.* 4, 11 = *Monum. ined.* 1, 12, 3; *O. Müllers Handbuch d. Archäol.* § 367, 1; *Friederichs-Wolters* nr. 1874 Hephaistos mit zwei Göttinnen, wovon eine mit Ähren bekränzt, abg. Bd. 1, Sp. 2046. Zu streichen aus der Reihe der Pandoradarstellungen ist *Mon. d. Inst.* 6, tav. 39, *Annali* 1860, p. 99, s. ob.

3) Tochter des Deukalion und der Pyrrha, von Zeus Mutter des Graikos, *Hes. frgm.* 24 *Rzach* aus *Laur. Lydus de mens. 1, 13.*

4) Eine unterirdische Graungottheit aus der Umgebung der Hekate- und der Rachegöttinen, *Orph. Argon.* 975 u. 982.

5) Eine der sechs Töchter des Erechtheus, *Suid.* s. v. Παρθένοι, mit ihren beiden Schwestern Protogeneia und Chthonia unter dem Namen Hyakinthiden oder Hyaden zusammengefafst, weil sie sich in dem Flecken Hyakinthos in dem Kampfe der Athener gegen Eumolpos freiwillig aufopferten, s. Artikel Hyakinthides, Erechtheus, und *Preller-Robert* 1⁴, 201, Anm. 1, wo auf die Bedeutung der Namen Pandora und Protogeneia als leichtdurchsichtiger Bezeichnungen der Erdgöttin hingewiesen wird. [Weizsäcker.]

Pandoros (Πάνδωρος). 1) Sohn des Erechtheus (s. d.) und der Praxithea (s. d.), Gründer von Chalkis auf Euboia, *Apollod.* 3, 15, 1; *Skymnos* 573; *Eust. ad Hom. Il.* 281, 38, wo als seine Söhne Alkon und Dias genannt werden. — **2**) Sohn des Zeus und der Pandora (s. d. nr. 3 und *Pascal, Studii di antichità* 187 ff. [vgl. *Gruppe* bei *Bursian* 102 (1899), 196 s. v. Deukalion], nach dem Pandora, Deukalions Tochter, die Geliebte des Zeus ebenso wie die grofse Mutter der phrygischen Deukalionssage (*Arnob.* 5, 5) die vom Himmel im Regen befruchtete Erde ist), der Tochter des Deukalion, *Rufin. Recognit.* 10, 21. — **3**) Beiname a) des Zeus: *Kleanthes, Hymn. in Iov.* 32 bei *Stob. Eklog.* p. 9 *Meineke.* — b) der Ge = Pandora (s. d. nr. 1), *Hom. Epigr.* 7, 1. — c) der Aisa, *Bakchylides* bei *Stob.* a. a. O. p. 43 = *frgm.* 36, 5 *Bergk*⁴ = *frgm.* 24, 5 *Blafs.* [Höfer.]

Pandosia (Πανδοσία). Auf Münzen von Pandosia erscheint ein weiblicher Kopf mit Diadem mit der Beischrift ΓΑΝΔΟΜΣΑ. *Catal. of greek coins in the Brit. Mus. Italy* 370 nr. 1 (mit Abbildung). *Head, Hist. num.* 90 fig. 60. Letzterer sowie *Hoffmann* bei *Collitz, Dial.-Inschr.* 2, 1641 S. 155 erklären die Legende = Πανδοσία, und den weiblichen Kopf für den der gleichnamigen Nymphe oder Stadtgöttin: abg. auch *Gardner, Types of greek coins* pl. 1, 29. [Höfer.]

Pandoteira (Πανδώτειρα), die Allgeberin, Beiname der Demeter *Orph. hymn.* 40, 3, der Physis 10, 16, der Ge 26, 2; s. a. Pandora. [Eisele.]

Pandrosos (Πάνδροσος). 1) Schwester der Aglauros und der Herse, nach *Skamon* (*Suid.* Φοινικήια γράμματα) auch der Phoinike und Tochter des Aktaion, nach der gewöhnlichen Sage (*Apollod.* 3, 14, 2; *Paus.* 1, 2, 6) Tochter des Kekrops und einer Tochter des Aktaios, Schwester des Erysichthon. Ihr und ihren zwei Schwestern (nach *Ov. Met.* 2, 737 ff. bewohnt Pandrosos die rechts gelegene der drei Kammern) übergiebt Athene den Erichthonios in einer Lade, mit dem Verbote diese zu öffnen. Nach der gewöhnlichen Überlieferung befolgt Pandrosos allein das Verbot (*Apollod.* 3, 14, 6; *Paus.* 1, 18, 2); nach *Ovid. Met.* 2, 558 ff. wird sie wie Herse von Aglauros verleitet in die Lade zu blicken; sie mit Aglauros als Schuldige, *Antig. Car.* 12, wo der Atthidograph *Amelesagoras* von Athen zitiert wird; s. unten. *Eurip. Ion* 271 ff. spricht ohne Unterscheidung von dem Ungehorsam und dem Tode der Kekropstöchter. — Als Mutter des Keryx von Hermes erscheint sie bei *Poll.* 8, 103 sowie in den Scholien zu *Il.* 1, 334 und zu *Aisch.* 1, 20; sonst Aglauros oder, nach der Tradition der attischen Keryken selbst, Herse vgl. *Dittenberger, Herm.* 20, 2; *Töpffer, Att. Geneal.* 81).

— Die erste Spinnerin ist sie nach *Phot.* und *Suid.* *προτόνιον* (s. u.). — Ein Heiligtum der Pandrosos befand sich auf der Burg von Athen, dicht neben dem der Athena Polias (*Paus.* 1, 27, 2; erwähnt in den Baurechnungen vom Erechtheion *C. I. A.* 4, 1 p. 148 ff.: *ἐπὶ τὸ[μ πρ]ὸς τοῦ Πανδροσείου αἰετόν*). In diesem Pandroseion, d. h. im Hofe der alten Burg des Kekrops, stand der von Athena gepflanzte heilige Ölbaum (*Philochor. fr.* 146 bei *Dionys. Hal. de Din.* 13; *Apollod.* 3, 14, 1; *C. I. A.* 1, 322; *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1, 147, 1). Daſs die Eigentümerin des Pandroseions nicht als Schuldige zu denken sei, betont schon *A. Mommsen, Heortol.* S. 438 ***). — Opfer für Pandrosos *C. I. A.* II, 481, 59: *ἔθυσαν . . . ἐν ἀκροπόλει τῇ τε Ἀθηνᾷ καὶ τῇ Κουροτρόφῳ καὶ τῇ Πανδρόσῳ.* Schafopfer für Pandrosos als notwendiges Zubehör eines Rindsopfers für Athena nach *Philochor. fr.* 32 (bei *Harpokr.* *ἐπίβοιον*, wo nach andrer Lesart Pandora gemeint ist). — Mysterien und Weihen *Athenag. Legat. pro Christ.* 1: *καὶ Ἀγραύλῳ Ἀθηναῖοι μυστήρια καὶ τελετὰς ἄγουσι καὶ Πανδρόσῳ, αἳ ἐνομίσθησαν ἀσεβεῖν ἀνοίξασαι τὴν λάρνακα.* *A. Mommsen, Heortol.* S. 437 versteht darunter mit Recht die Plynterien, meint aber unrichtig S. 439 A.: „Bei *Athenagoras* findet sich Agraulos mit Pandrosos vereinigt, doch ist nicht gesagt, ob als Mitschuldige.“ Nach *Hesychios* *Πλυντήρια* wurde dieses Fest zu Ehren der Aglauros gefeiert. *Athenagoras* glaubt wohl nur deshalb auch Pandrosos beteiligt bei der Festfeier, weil er der irrigen Überlieferung von deren Mitschuld folgt. — Das Gewand, welches die Priesterin der Pandrosos trägt, heiſst *ποδώνυχον*, *Poll.* 10, 191. Auf ein Kleidungsstück derselben Priesterin bezieht sich wohl auch *Phot.* und *Suid.* *προτόνιον· ἱματίδιον ὃ ἱέρεια ἀμφιέννυται. ἐπιτίθεται δὲ ἀπὸ τῆς ἱερείας τῷ σφάττοντι. προτόνιον δὲ ἐκλήθη, ὅτι πρώτη Πάνδροσος* (andre Lesart *Πανδώρα*) *μετὰ τῶν ἀδελφῶν κατεσκεύασε τοῖς ἀνθρώποις τὴν ἐκ τῶν ἐρίων ἐσθῆτα.* Doch bietet *Hesychios*, der *προτόνιον* durch *ὕφασμα* erklärt, auch (zwischen *προγονεῦσαι* und *πρόγονοι*) die Glosse: *προγωνίαν· τῶν ἠπορημένων ἡ λέξις. ἔστι δὲ ὑφασμάτιον ποικίλον, ὃ ἐπικαλυψάμενος ὁ μάγειρος θύει, ὡς ἐν Δαμασκῷ.* — Weihinschrift *C. I. A.* 3, 887: *Λέ]ων Λεωνίδου Ἀζη[νιεὺς καὶ ἡ γυνὴ . . . τὴν ἑαυτῶν] θυγατέρα Ναυσιστράτην ἐ[ρρηφορήσασαν Ἀθηνᾷ] Πολιάδι καὶ Πανδρόσ[ῳ ἀνέθηκαν . . .* — Schwur *νὴ τὴν Πάνδροσον* im Munde einer Frau *Aristoph. Lys.* 439. — *Paus.* 9, 35, 2 berichtet, daſs zugleich mit Pandrosos in Athen auch die Hore Thallo verehrt wurde, was *C. Robert de Gratiis Atticis* (*Comment. Mommsen.* 148 f.) nicht anzweifelt, vgl. *Steph. Byz.* *Ἀγραυλή*: *τρεῖς δὲ ἦσαν ἀπὸ τῶν αὐξόντων τοὺς καρποὺς ὠνομασμέναι, Πάνδροσος, Ἕρση, Ἄγλαυρος* (s. *Preller-Robert* 1, 201 A.). Wenn die *Ἀγλαυρίδες* nach *Hesychios* s. v. als *Μοῖραι παρ' Ἀθηναίοις* bezeichnet werden, so ist zu bedenken, daſs die Moiren auch als Schwestern der Horen aufgefaſst und mit diesen auch auf Bildwerken oft zusammengestellt wurden (*Preller-Robert* 1, 532).

Darstellungen der Pandrosos. Gemalt auf einer Amphora: Boreas entführt die Oreithyia in Gegenwart von Herse, Pandrosos, Aglauros, Erechtheus und Kekrops (*de Witte, Vases de l'Étr.* p. 58 nr. 105). Auf einer attischen rotfigurigen Vase des älteren schönen Stils aus Corneto (*Furtwängler, Vasens. i. Antiquar. Berlin* 2 nr. 2537), deren Auſsenseite die Geburt des Erichthonios zeigt, erscheint Pandrosos in feinfaltigem Chiton mit Beischrift (der Kopf fehlt). Das Mädchen auf der Petersburger Hydria (abgeb. Bd. 2 Sp. 1021), welches *Brunn, Sitzungsber. bayr. Akad.* 1876, 1, 477 für die Nymphe des Ortes hielt, erklärt *Robert, Herm.* 16, 67 mit Bestimmtheit für Pandrosos. In einer Frauengestalt der Seitengruppen des Parthenon-Ostgiebels erkennt *Michaelis, Parthenon* 168 f. und 176 die Pandrosos: eine kräftige Frau in einfachster Gewandung, Ärmelchiton mit Überschlag. Vgl. *Arch. Zeit.* 10, 493.

Eine Komödie des *Nikostratos* war betitelt *Πάνδροσος*, aus welcher *Athen.* 15, 693 a b und 13, 587 d drei Bruchstücke erhalten hat. Ebenso eine Komödie des *Klearchos*, woraus ein Bruchstück bei *Athen.* 14, 642 b c.

2) Beiname der Athena. *Schol. Aristoph. Lys.* 439: *ἐκ τῆς Πανδρόσου δὲ καὶ ἡ Ἀθηνᾶ Πάνδροσος καλεῖται.* [Heinrich Lewy.]

Paneides s. Panides.

Panelos (*Πάνελος*), ein Nachkomme des Peneleos, des Führers der Boiotier vor Troja, der von Boiotien nach Herakleia in Bithynien kam und von da aus die Stadt Panelos in der Gegend des Pontos Euxeinos gründete, *Steph. B.* v. *Πάνελος*. *Herodian Lentz* 1, 160, 23. [Stoll.]

Panemer(i)os s. Panamaros.

Panepi ? (*Πάνεπι*), Name einer ägyptischen Gottheit (= Ba-en-ptah?) in einer Weihinschrift des 5. Jhrh.: ΤΟΙ ΓΑΝΕΓΙΜΑΝΕΣΤΑΣΕΣΟϘVΔΗΣ = *Τῷ Πάνεπί* (?) *μ' ἀνέστασε Σωκύδης.* Die Inschrift steht auf einem Apisstier von Bronze, gefunden in einer von Griechen besiedelten Gegend des Nildeltas. Vgl. *Walters, Catal. of the Bronzes . . . in the . . . Brit. Mus.* 1899 Nr. 3208 S. 376. [Roscher.]

Panepiskopos (*Πανεπίσκοπος*), Beiname der *πολύμορφος καὶ μυριώνυμος θεὸς Σεληναία νεικαφόρος* auf einer Inschrift aus Rom, *Kaibel, Inscr. Graec. Sicil.* 1032; vgl. *πανεπίσκοπος δαίμων*, *Anth. Pal.* 7, 245, 1. *Kaibel, Epigr.* 27. [Höfer.]

Pangaios (*Παγγαῖος*), ein Thraker, Sohn des Ares und der Kritobule, welcher im Schmerze darüber, daſs er ohne Wissen seine Tochter geschwächt, in das Gebirge floh und dort sich mit dem Schwerte durchstach. Das Gebirge erhielt nach ihm den Namen Pangaion. *Plut. de fluv.* 3, 2. [Stoll.]

Pangenetor (*Παγγενέτωρ*) mit der Nebenform **Pangenetes** und dem femininen **Pangeneteira,** der Allerzeuger, eine wahrscheinlich der späteren orphischen Theologie angehörige Benennung des mit den verschiedensten mythologischen Namen bezeichneten, in pantheistischem Sinne gefaſsten Weltprinzips. Beiname des Zeus *Orph. Hymn.* 20, 5. 73, 2, Orakel bei *Buresch Klaros* S. 106, 16 (*-γενέτης*), des Helios *Orph. Theog. fr.* 235, 4. *Procli hymn.* 1. 34, des Kronos *Orph. hymn.* 13, 5, des Uranos 4, 1, des

Pan 11, 10 (γενέτωρ πάντων s. a. *Nonnos Dionys.* 14, 68), des Herakles 12, 6, der Artemis (-γενέτειρα) *hymn. mag. in Dianam* 30 *Wessely*, des Erikapaios (-γενέτωρ) *Orph. Theog. fr.* 62; ferner der Ge *Orac. Sibyll.* 3, 675. 714. 743 und der Physis (*Epigramm des Antip. Sidon. Anth. Pal.* 12, 97 -γενέτειρα). **Παγγενέτης heifst endlich** mit Übertragung des Worts auf christliche Vorstellungen die erste Person in der Gottheit bei *Nonnos Panop. ev. sec. Joannem* 1, 106. [Eisele.]

Pangonos (Παγγόνος), Beiname des Helios auf einer Weihinschrift aus Epidauros Ἡλίωι Σέλευκος Ἡρακλίδης Παγγόνωι. *Baunack, Aus Epidauros* p. 20; *Loewy, Inschr. griech. Bildh.* nr. 265. Ἀθήναιον 10, 555 nr. 9. *Carradias, Fouill. d'Épidaure* 152 S. 59. [Höfer.]

Panhellenios Πανελλήνιος: die ursprüngliche Form, von der *H. D. Müller* ausgeht, wenn er die Zugehörigkeit des Gottes zum Volksstamm der Ἕλληνες behauptet (*Mythol. der griech. Stämme* S. 81), ist Ἑλλήνιος oder Ἑλλάνιος *Pind. Nem.* 5, 10, ohne lokalen Bezug *Herod.* 9, 7 in der *Rhetra* des *Lykurgos Plut. Lyc.* 6 und *Aristoph. Equ.* 1253 mit *Schol.*: 1) alte Epiklesis des von *K. O. Müller Aegin.* 16 und *Böckh Pindar* 2, 2, 394 mit dem Zeus von Dodona identifizierten, auf dem Ἑλλάνιον ἀκρωτήριον verehrten Zeus von Ägina (s. *Cockerell the temples of Zeus Panh. at Aeg.* London 1860). Er ist *C. I. G.* 2138 b inschriftlich erwähnt und erscheint auf äginetischen Münzen neben der Aphaia, s. *Journ. of hell. stud.* 6, 1885, 94 nr. 5. 6, ferner mit Blitz und Adler *catal. of greek coins* 11, 145. Eine weit verbreitete Überlieferung wies ihm allgemein hellenische Bedeutung zu (*Paus.* 2, 29, 7). Nach den im wesentlichen übereinstimmenden und auf eine gemeinsame Quelle zurückgehenden Berichten von *Paus.* a. a. O. und 1, 44, 13, *Schol. Ar. Equ.* 1253 und *Schol. Pind. Nem.* 5, 10 (s. *Wentzel* ἐπικλ. θεῶν 32) wandten sich während einer auf ganz Griechenland lastenden Dürre die griechischen Fürsten an den Sohn des Zeus, Aiakos von Aigina, mit der Bitte, von dem Gotte Regen zu erflehen. Das Gebet wurde erhört, und seither wurde der Zeus von Ägina als der hellenische verehrt. Auch *Isocr. in Euag.* 14 und *Pind. Nem.* 8, 9 spielen auf die Legende an; und es ist recht wahrscheinlich, dafs die ganze Überlieferung, wie auch die *Pindar*ische Variante *Nem.* 5, 10 (Gebet der drei Söhne des Aiakos, Peleus, Telamon und Phokos am Altar des „Vaters Hellanios") mit der Deutung der im Heroon des Äakos in Flachrelief dargestellten betenden Figuren zusammenhängt (*Paus.* 2, 29, 6. *Christ, Sitzungsber. der bayr. Ak.* 1895, 16 ff.).

2) Zeus Panhellenios in Athen aus römischer Zeit. Stifter des Kults und Tempels war Hadrian (*Paus.* 1, 18, 9. *C. I. A.* 3, 13, 3872), der selbst den offiziellen Namen Σεβαστὸς Ὀλύμπιος Πύθιος Πανελλήνιος trug (*C. I. G.* 1072). Fest der Panhellenien (*Dio Cassius* 69, 16, der sie als ἀγών bezeichnet, *C. I. G.* 247. 1068. *C. I. A.* 3, 1, p. 9. 13. 58. 128, 143, 430 mit Penteteris? *A. Mommsen, Feste der Stadt Athen* 170), dessen Besorgung dem Kollegium der Panhellenen und zunächst dem Priester Hadrians zukam. Das Fest war den Eleutherien in Platää nachgebildet (s. *Neubauer, Comment. epigr.* 52 und *A. Mommsen* 168) und fand wahrscheinlich im Metageitnion statt. Über die politischen Verhältnisse, aus denen der Kult erwuchs, s. *Th. Mommsen, R. G.* 5, 244. [Eisele.]

Panhellenios*) (Πανελλήνιος), Beiname des Zeus 1) in Aigina, wo sein Kult auf Aiakos (s. d. Bd. 1 Sp. 111, 44 ff.) zurückgeführt wurde. *Paus.* 1, 44, 9. 2, 29, 8. 30, 3; vgl. 30, 4. *C. I. G.* 2, 2138 b. *Chandler, Reisen in Griechenland* (1777), 15 ff. Wie eben jetzt bekannt wird (*Wochenschr. f. klass. Phil.* 18 [1901], 758), war der Tempel auf Aigina, dem die Münchener Giebelgruppen (*Brunn, Beschreib. d. Glyptothek*⁴ 66 ff.) entstammen, nicht, wie man bisher annahm, dem Zeus Panhellenios oder der Athene oder dem Herakles geweiht, sondern der Aphaia, die nach *Pindar* bei *Paus.* 2, 30, 3. *Ant. Lib.* 40. *Hesych.* mit der Britomartis-Diktynna identisch ist, *Furtwängler, Beilage zur Allgem. Ztg.* 1901 nr. 149. *Berlin. Philol. Wochenschr.* 21 (1901), 1003 f. Daselbst 1001 f. und *Arch. Anz.* 1901, 130 auch die Inschriften ΤΑΦΑΙΑΙ bez. ΤΑΦΑΙ. Durch diese Entdeckung wird die Vermutung von *Herm. Kurz, Neues Schweizer. Museum* 3 (1863), 96 ff. glänzend bestätigt, der den berühmten aiginetischen Tempel der Aphaia zuwies; vgl. auch *Michaelis, Neues Schweizer. Museum* a. a. O. 213 ff. (Über die gefälschte Inschrift Διὶ Πανελληνίῳ vgl. *L. Rofs, Arch. Aufsätze* 241 ff. Der Kult des Zeus P. auf Aigina stammt wohl ursprünglich aus Thessalien; vgl. *Preller-Robert* 126; nach *Marm. Par.* 6 soll Hellen (s. d.) die Πανελλήνια, das Fest des Zeus P. eingesetzt haben. Später wurde Zeus P. (oder auch Ἑλλήνιος, *Herod.* 9, 7. *Pind. Nem.* 5, 19. *Arist. Equit.* 1253. *Theophr.* περὶ σημείων 1, 24. Kult des Zeus Hellenios in Tenos, *Athen. Mitth.* 2, 63, in Syrakus, *Corr. hellén.* 20 (1896), 400. *Michel, Recueil d'inscr. grecques* 1242 p. 861; *Holm, Gesch. Sicil.* 3, 358; vgl. auch *Plut. Lyk.* 6. *Herod.* 5, 49. *v. Wilamowitz, Homer. Untersuch.* 94. *Head, Coins of Syrac.* pl. 10, 7. 8; ein Tempel Διὸς Ἑλληνίου auf dem Berge Garizim bei Sichem in Samaria, *Joseph. Ant.* 12, 5, 5) zum Nationalgott der Hellenen. — 2) In Athen, wo der Kaiser Hadrian seinen Tempel erbaute *Paus.* 1, 18, 9; vgl. *Dio Cass.* 69, 16; fragmentierte Weihinschrift Πανελλ]ηνίου Διός, *C. I. A.* 3, 1. 13 p. 13; vgl. 3, 2, 3872 p. 285. Fest Πανελλήνια ἐν Ἀθήναις, *C. I. G.* 1, 1068 = *Dittenberger, Inscr. Graec. Megar., Oropiae* etc. 49. *C. I. A.* 3, 1, 681 p. 143. *Hicks, Anc. greek inscr. in brit. Mus.* 3, 611 p. 237. 613 p. 238. 615 p. 239. *Sterrett, Papers of the american school* 3 (1888), 292 nr. 413. *C. I. G.* 1068 = *Dittenberger, Inscr. Graec. Megarid.* etc. nr. 49 p. 30. *Dittenberger-Purgold, Inschr. v. Olympia* nr. 237. *Carradias, Fouilles d'Épidaure* 1, 35 p. 43. *Dittenberger, Sylloge* 1², 391 p. 599. *C. I. Sept.* 1, 106. 12. 192, 1. *Hertzberg, Gesch. Griechenl. unt. d. Herrschaft d. Römer* 2, 330 ff.

*) Da *Höfers* Artikel unabhängig von dem *Eiseles* ist und neues Material enthält, so hat die Red. ihn ebenfalls abdrucken lassen.

Mommsen, Feste d. Stadt Athen 168 ff. *Philostr. vit. soph.* p. 236 = 2, 58 *Kayser* p. 260 = 2, 100. Hadrian selbst heifst Panhellenios, *C. I. A.* 3, 1, 681. Ebenso auf einer Inschrift aus der Umgebung von Thyateira, *Corr. hell.* 11 (1887), 480, 60. Ein Priester *θεοῦ Ἀδριανοῦ Πανελληνίου καὶ ἀγωνοθέτης τῶν μεγάλων Πανελληνίων* auf Inschriften aus Aizanoi in Phrygia Epiktetos, *C. I. G.* 3, 3833 = *Le Bas-Waddington* 867 vgl. *C. I. G.* 3, 3832. *Ramsay, Cities . . . of Phrygia* 1, 2, 430. — **3**) In Ephesos nach der Ergänzung von *Hicks* a. a. O. 3, 600 p. 221 *Διὸς Πανελλ|ηνίου καὶ Ἡφαίστου.* [Höfer.]

Panides (*Πανίδης*), König in Euboia, in Chalkis. Als bei den Leichenspielen, welche zu Ehren seines Bruders, des Königs Amphidamas, gefeiert wurden, Homer und Hesiod im Wettgesang auftraten, sprach Panides als Vorsitzender der Kampfrichter dem Hesiod den Sieg zu, weil er den Ackerbau und die Werke des Friedens preise, Homer aber von Kampf und Mord singe. Dieses verkehrte Urteil wurde von der ganzen Versammlung getadelt, und in der Folge nannte man ein geschmackloses Urteil sprichwörtlich *Πανίδου ψῆφος. Certamen Hes. et Hom.* C. 3, 14; *Tzetz. zu Hes. opp. proll.* 6, 15 p. 14 f.; *Gaisf. Procl. proll. zu Hes.* p. 6; *Gaisf. Philostrat. Heroic.* 18, 2 p. 727; *Olear. Apost.* 14, 11. Nach *Hermann Opusc.* 6 p. 151 hiefs er *Πανείδης*. [Stoll.]

Panionios (*Πανιώνιος*), Beiname **1**) des Apollon auf einer Inschrift aus Athen *Ἀπόλλωνος Ἀγυιέως Προστατηρίο[υ] Πατρῴου Πυθίου Κλαρίου Πανιωνίου C. I. G.* 1, 465. *C. I. A.* 3, 1, 175 p. 69, woselbst weitere Litteraturangaben. Nach *Vitruv.* 4, 1, 5 sollen die ionischen Ansiedler in Kleinasien nach Vertreibung der Karier und Leleger dem Apollon P. einen Tempel geweiht haben; — **2**) der Artemis auf Münzen von Smyrna, *Catal. of greek coins Brit. Mus. Ionia* 254, 156. 157 pl. 27, 2. Früher hatte *Eckhel, Doctr. num. vet.* 2, 508 wegen der masculinen Endung an Apollon gedacht; — **3**) des Kaisers Hadrian, *Hicks, Anc. greek inscr. in the Brit. Mus.* 3, 501 p. 165. [Höfer.]

Paniscos s. Painiscos.

Pankoiranos (*Πανκοίρανος*), Beiname des Sabazios (s. d.) auf einer Inschrift aus Bithynien, *C. I. G.* 3791. Vgl. Koiranos nr. 6. *Buresch-Ribbeck, Aus Lydien* 114. Vgl. *Oppian, Cyn.* 4, 21 (Artemis) *παγκοίρανε θήρης.* [Höfer.]

Pankrates (*Παγκρατής*), Beiname **1**) des Zeus, nach *Hesych.* speziell in Athen, *Aesch. Sept.* 237 *Kirchh. Eum.* 906. *Suppl.* 779; vgl. *Prom.* 393; — **2**) des Apollon, *Eur. Rhes.* 231; — **3**) der Athene, *Arist. Thesm.* 317; — **4**) der Hera, *Bakchylid.* 10, 44 *Blafs*; — **5**) der Moira, *Bakchylid.* 16, 24; — **6**) des Asklepios in Dyrrhachion, *Catal. of greek coins brit. Mus., Thessaly* 69 nr. 61 und dazu *Thraemer* in *Pauly-Wissowa* s. v. Asklepios 1664, 51. 1678, 53; — **7**) der personifizierten Wahrheit (*Ἀλάθεια*), *Bakchylid. fr.* 14, 4 *Blafs*. [Höfer.]

Pankratides (*Παγκρατίδης*). Auf Kaisermünzen von Mytilene (*Wroth, Catal. of the greek coins of Troas, Aeolis and Lesbos* 199, 161 ff. pl. 39, 2. 3. 4) findet sich neben dem jugendlichen Haupte des Asklepios die Umschrift *Παγκρατίδης*, die *v. Sallet, Zeitschr. f. Numism.* 5, 331; *Head, Hist. num.* 488 als Beiname des Gottes fassen; anders *Wroth* a. a. O. *Introduction* LXXIV f.; vgl. Pankrates nr. 6. [Höfer.]

Pankratis (*Παγκράτις*) oder **Pankrato** (*Παγκρατώ*), eine Figur aus der Vorgeschichte von Naxos, die Tochter der Iphimedeia und des Aloeus, Schwester der Aloaden (s. die betr. Artikel). Nach dem Bericht von *Diodor* 5, 50. 51 raubten die unter Butes nach Naxos gezogenen Thraker unter anderen in der Gegend von Drios (im phthiotischen Achaja, dem „Dickicht“, das sonst Daulis hiefs; s. *Gruppe, Griech. Myth. Iw. Müllers Handb.* 5, 2, 244) schwärmenden Dionysosverehrerinnen auch die Iphimedeia und ihre Tochter Pankratis und führten sie nach Strongyle, das später den Namen Naxos erhielt. In dem um den Besitz der schönen Pankratis entstandenen Streit töteten sich die beiden hervorragendsten Führer der Thraker, Sikelos und Heketoros [?], gegenseitig. Darauf wurde sie dem an Butes' Stelle zum König gewählten Agassamenos zum Weibe gegeben. Otos und Ephialtes, die zur Befreiung der geraubten Frauen ausgesandt wurden, besiegten die Thraker. Nach der Einnahme der Stadt starb Pankratis. Eine Variante zu dieser Sage giebt *Parthenios περὶ ἐρωτ. παθ.* 19 auf Grund von *Ναξιακῶν β'* des *Andriskos* (*Müller, fr. hist. gr.* 4, 303). Der Schauplatz der Begebenheiten, die wegen der den Erotiker interessierenden Episode vom Streit und Wechselmord der thrakischen Fürsten erzählt werden, ist beibehalten, aber die Namen lauten anders: Pankrato statt Pankratis, und die Rivalen heifsen Skellis und Kassamenos. *Engel, Quaest. Nax.* 26 mifst dieser Überlieferung, weil sie die lokale Fassung wiedergebe, höheren Wert als *Diodor* bei. Über den Zusammenhang des ganzen Sagenkomplexes mit den Legenden boiotischer und anderer verwandter Dionysosheiligtümer vgl. *Gruppe* a. a. O. [Eisele.]

Panktesios (*Παν(!)κτήσιος*), Beiname des Zeus auf einer Inschrift aus Amastris, ein verstärktes *Κτήσιος* (s. d.), *Hirschfeld, Berl. Akad. d. Wiss.* 1888, 878, 31. Vgl. auch Pasios. [Höfer.]

Pannychios (*Παννύχιος*), Beiname des Zeus, *Theophil. ad Autolycum* 1, 10 p. 22 *Otto. Eudocia* 312 *Flach*. [Höfer.]

Pannychis (*Παννυχίς*). **1**) Gefährtin und Dienerin der Aphrodite auf einer Vase in Neapel, *Heydemann* S. 708 nr. 316; *O. Jahn, Arch. Anz.* 5 (1847), 12; *Sächs. Ber.* 6 (1854), 263. *Bull. Nap.* N. S. 2 pl. 6. *S. Reinach, Répertoire des vas. peints* 1, 477. — **2**) Bakchantin auf einer Amphora (*Παννίς*, sic!), *Heydemann, Satyr- und Bakchennamen* 19 U und zu der dort angegebenen Litteratur noch *E. Gerhard* und *Jahn, Arch. Zeit.* 8 (1850), 240. — **3**) Das von *Tatian, orat. contra Graec.* 52 erwähnte erotische Werk des *Euthykrates Παννυχίς* (so *Jahn, Anz.* 8, 239 für das überlieferte *Παντευχίς*) *συλλαμβάνουσα ἐκ φθορέως* stellt nach *Bursian, Fleckeisens Jahrb.* 18, 91, vgl. *Overbeck, Gesch. d. griech. Plastik* 2², 116. 156 die mit ihrem Vater Thyestes ringende

Pelopeia (s. d.) dar, für welche *Tatian*, weil er die mythologische Bedeutung habe ignorieren wollen, den Hetairennamen Pannychis gesetzt habe. [Höfer.]

Panomphaia (Πανομφαία), Beiname der Hera, *Etym. M.* 768, 53. Vgl. Panomphaioi Theoi und Panomphaios. [Höfer.]

Panomphaioi Theoi (Πανομφαῖοι θεοί). 1) Daſs die von *M. Clerc, Bullet. de corr. hell.* 10 (1886), 291 herausgegebene Inschrift aus dem aiolischen Aigai Θεῶν ἀνομφαίων zu θεῶν πανομφαίων zu ergänzen ist, habe ich in *Fleckeisens Jahrb. f. klass. Phil.* 143 (1891), 367f. nachgewiesen. Im besonderen führen den Beinamen Panomphaios — 2) Zeus, mit einem Altar an der troischen Küste zwischen den Vorgebirgen Sigeion und Rhoiteion, *Hom. Il.* 8, 250. *Ov. Met.* 11, 198. *Orph. Arg.* 660. 1306. *Simonides* in *Anth. Pal.* 6, 52 = *fr.* 144 *Bergk*[4]. *Etym. M.* 650, 45. 768, 53. *Anonym. Ambros.* in *Anecd. var.* ed. *Schoell-Studemund* 1, 265, 88. *Anonym. Laurent.* ebend. 266, 71. *Eust.* ad *Hom. Il.* 169, 26. *Od.* 1885, 8. *Clem. Alex. Protr.* 31 *Potter* = 116 *Migne*. *Phavorin.* s. v. Ὄσσαν. Nach *Schol. Hom.* a. a. O. *Suid. Etym. M.* 650, 46. *Schol. Clem. Alex.* p. 783 *Migne* bezeichnet P. den Veranlasser oder Sender jedes Zeichens (πάσης ὀμφῆς, nach *Etym. M.* 650, 45 πάσης φήμης καὶ κληδόνος ἀκούων, nach *Lobeck, Rhemat.* 42, 17 = πανωπήεις. Mehr als kühn in seinen Vermutungen über πανομφαῖος ist *Brunnenhofer, Homer. Rätsel* 97ff.. Dem Zeus P. entspricht der Zeus Ὀσσαῖος (s. d.), Φήμιος (s. d.), Εὔφημος und Εὐφάμιος, *Hesych.* Auch Zeus Terastios (s. d.) kann verglichen werden. Vgl. *Usener, Götternam.* 267 u. Anm. 51. *Krämer, Homer. Beinamen* 35. *Zacher, De nomin. Graec. in- αῖος* etc., *Dissert. phil. Halens.* 3 (1878), 148f. — *Aristarch.* zu *Hom. Il.* 8, 250; *Eust. ad Hom. Il.* 711, 51 verstand Πανομφαῖος als Κληδόνιος. Vgl. zu der ὀμφή der Götter *Hom. Il.* 21, 129. *Od.* 3, 125. — 3) Apollon, nach der von *Gemoll* gebilligten Konjektur *Hermanns* zu *Hom. hymn.* 2, 473 σε πανομφαῖον δεδάηκα; vgl. *Eur. Ion* 908 τὸν Λατοῦς αὐδῶ ὃς ὀμφὰν κληροῖς und *Soph. Oid. Kol.* 102. — 4) Helios, *Quint. Smyrn.* 5, 626. — 5) Hera s. Panomphaia. — Vgl. auch Panomphaios. [Höfer.]

Panomphaios (Πανομφαῖος, *Schol. Aristoph. Ach.* 142 Πανόμφαιος) von ὀμφή, der durch Priester, Orakel oder Zeichen mannigfacher Art (z. B. Traum *Hom. Il. B* 41 und die geheimnisvollen, ursprünglich der Zeusreligion eigentümlichen „Stimmen" der Natur, wie das Rauschen des Waldes, das Rieseln der Quelle, das Rollen des Donners u. s. f.; vgl. *Bouché-Leclercq hist. de la divin.* 2, 278. 3, 76—78) vermittelten Offenbarung (*Nägelsbach, Hom. Theol.*[3] 173), der Inhaber aller göttlichen Offenbarung. 1) Beiname des Zeus *Hom. Il. Θ* 250, s. *Aristarch* z. d. St., der πανομφαῖος als κληδόνιος deutet (ähnlich *Et. Magn.* 650, 48. *Eustath.* 711, 52). Vgl. auch das Epigramm des *Simonides Bergk* 3[4], 494 = *Anthol. Pal.* 6, 52 (ein frommer Soldat weiht dem Zeus Panomphaios seine Lanze). *Ovid Metam.* 11. 198 (ein alter Altar des Gottes am Hellespont zwischen dem rhoiteischen und sigeischen Vorgebirge). *Orph. Arg.* 660. 1299 und *Clemens Alex. Protrept.* S. 31 *Potter*. — 2) des Apollon, über dessen mantische Bedeutung Bd. 1 Sp. 434 zu vergleichen ist. Die ὀμφαί des Gottes sind *Hymn. Hom. in Merc.* 543. 545. *Eurip. Ion* 908. *Euseb. praep. ev.* 6, 3. *Buresch, Klaros* S. 59 erwähnt, die Epiklesis selbst wurde durch eine glückliche Korrektur *G. Hermanns* im *Hymn. Hom. in Merc.* 473 wiederhergestellt. — 3) Beiname des Helios *Quint. Smyrn.* 5, 626. — 4) In dem Orakel Apollons, das in der Tübinger *Theosophia* (5. nachchristl. Jahrh.) enthalten ist (*Buresch, Klaros* Nr. 16, S. 99, v. 7), Beiname Christi als des τηλυγέτοιο πανομφαίου βασιλῆος, des wahren Trägers der göttlichen Offenbarung, vor dem die apollinischen ὀμφαί verblassen (s. die Paraphrase Nr. 17). — Vgl. Panomphaia u. Panomphaioi. [Eisele.]

Panope (Πανόπη). 1) Eine Nereide, *Hom. Il.* 18, 45; *Hesiod Theog.* 250; *Apollod.* 1, 2. 7; *Luc. Dial. mar.* 5; *Hyg. fab. praef.* p. 10 *Schmidt*. *Alciphr.* 1, 19, 2 p. 12 *Meineke* (ebd. 1, 6 erscheint Πανόπη auch als Name einer Sterblichen). *Eust.* ad *Hom. Il.* 1131, 4. 6. *Arat. Phaen.* 656. Daneben findet sich auch die Form Πανόπεια, *Nonn. Dionys.* 39, 255. 43, 100. 264, inschriftlich Πανοπηα auf dem Mosaik von Saint-Rustice *C. I. G.* 3, 6784 = *Kaibel, Inscr. Graec. Sicil. et Ital.* 2519 p. 661 mit weiteren Litteraturangaben. Über die Bedeutung des Namens s. *Schoemann, Opusc. acad.* 2, 167; *Weizsäcker* oben Bd. 3 unter Nereiden 213, 60; *Usener, Götternamen* 60; vgl. auch *Brunnhofer, Homerische Rätsel* 100. — 2) Die Nymphe Panope (der phokischen Stadt Πανοπεύς oder Πανόπη) erkennt *Gerhard, Arch. Zeit.* 23 (1865), S. 104 Anm. 25, vgl. S. 117 auf einem Vasengemälde im Britischen Museum, darstellend 'Apollon zu Delphoi mit Nymphen und Thiasoten'. — 3) Tochter des Thespios, von Herakles Mutter des Threpsippas (-os), *Apollod.* 2, 7. 8. [Höfer.]

Panopeia s. Panope.

Panopeïades (Πανοπηϊάδης), 'Panopeus' Sohn' = Epeios (s. d.), *Simonides* (*fr.* 175) bei *Athen.* 10, 456 e; vgl. *Eust.* ad *Hom. Il.* 1323, 60; *Quint. Smyrn.* 4, 336. [Höfer.]

Panopëis (Πανοπηΐς), 'Panopeus' Tochter' = Aigle (s. d.), *Hesiod* bei *Plut. Thes.* 20; *Usener, Götternamen* 61; *Osk. Wulff, Zur Theseussage* (Dissert. Dorpat 1892) 165 und Anm. 125. [Höfer.]

Panopes (Πανόπης), ein jüngerer Genosse des Akestes in Sizilien. Er beteiligte sich bei den Leichenspielen, welche Äneas zu Ehren seines verstorbenen Vaters Anchises gab, am Wettlauf. *Verg. Aen.* 5, 300; *Hyg. fab.* 273 p. 170 *Bunte*. [Stoll.]

Panopeus (Πανοπεύς), gleichlautend mit dem gewöhnlichen Namen der Stadt im östlichen Phokis oder, wie diese (*Thuc.* 4, 89. *Steph. Byz.* s. v. *Strab.* 9, 463), Phanoteus, Φανοτεύς, genannt bei *Soph. El.* 45. 670, Sohn des Aiakiden Phokos (*Paus.* 2, 29, 2f. *Steph. B.* Πανόπη. *Schol. Eur. Or.* 33. *Schol. Lykophr. Al.* 53) und der Asteria (*Tzetzes* zu *Lykophr.* 53) oder Asterodia (ebd. 939), offenbar derselben, welche *Schol. Il.* 2, 520 Tochter des Deïoneus, und

Apd. 1, 9, 4 Asteropeia, T. des Phokerkönigs Deïon und der Diomede, der T. des Xuthos, genannt wird. Panopeus war der Zwillingsbruder des Krisos (nach dem Epiker *Asios* bei *Paus.* 2, 29, 4. *Schol. Eur. Or.* 33. *Tzetzes* zu *Lyk.* 53), mit dem er schon im Mutterleibe gestritten haben soll (*Tzetzes Lyk.* 939; vgl. oben Bd. 2 Sp. 1447 unter Krisos). Sein Sohn war Epeios, der den Achaiern vor Troja das hölzerne Pferd gebaut hat (*Lykophr.* 930 ff. und dazu *Tzetzes*; derselbe zu v. 53. *Platon Ion* p. 533 A. *Quint. Smyrn.* 4, 328 ff. vgl. *Strabon* 9, 423. *Paus.* 2, 29, 4. 10, 4, 1. *Simonid. fr.* 175 bei *Athen.* 10, 456 e, dazu oben Bd. 1 Sp. 1278 ff. unter Epeios), seine Tochter Aigle (*Hesiod.* bei *Plut. Thes.* 20. *Goettl. fr.* 113; vgl. *Plut.* a. a. O. 29), die Gemahlin des Theseus (s. oben Bd. 1 Sp. 153 unter Aigle), der aus Liebe zu ihr die Ariadne verliefs (*Hesiod.* bei *Plut.* a. a. O., *Hesiod* und *Kerkops* bei *Athen.* 13 p. 557. *Goettl. fr.* 124). — Panopeus begleitete den Amphitryon auf dem Zuge gegen die Taphier oder Teleboer (s. oben Bd. 1 Sp. 323 unter Amphitryon) und schwur unter Anrufung der Athena und des Ares, nichts von der Beute zu entwenden (*Schol.* und *Tzetzes* zu *Lyk.* 930 f. vgl. *Apd.* 2, 4, 7). Er brach den Eid, und zur Strafe dafür verhängten die Götter, dafs sein Sohn Epeios unkriegerisch wurde, wenn auch ein tüchtiger Faustkämpfer und geschickter Künstler (*Hom. Il.* 23, 665. *Platon Ion* p. 533 a, *respubl.* 620 c. *Quint. Smyrn.* 4, 323. *Tzetzes Lyk.* 930). — Nach seiner von *Agathias* gedichteten Grabschrift (in der *Anthol.* 7, 578) war Panopeus ein gewaltiger Jäger, und nach *Ovid. met.* 8, 312 nahm er auch an der Kalydonischen Jagd teil. — Panopeus galt als der Stammheros der gleichlautenden phokischen Stadt an der Grenze von Böotien, die von ihm den Namen erhielt (*Paus.* 10, 4, 1. *Steph. B.* *Πανόπη*. *Schol. Il.* 2, 520. *Eustath.* ibid. p. 574). Natürlich ist vielmehr der Heros nach der Stadt benannt, die ihren Namen (vgl. das deutsche „Landschau") von ihrer weitschauenden Lage auf den Ausläufern des Helikon erhalten hat (vgl. *Ulrichs, Reisen und Forschungen* 1 S. 151. *Lolling* in *Baedekers Griechenl.* S. 165 der 3. Aufl.). Als Heros der phokischen Stadt wurde er zum Sohne des Landesheros Phokos, wie Krisos, sein feindlicher Bruder. Der Hafs der beiden Brüder deutet auf die alte Feindschaft zwischen den Phlegyern von Panopeus und den Bewohnern von Krisa (*Paus.* 9, 36, 2. 10, 4, 1. 7, 1. *Preller, Berichte d. Sächs. G. d. W.* 1854 S. 119 ff.). Diesem Hasse entspricht es auch, wenn Phanoteus = Panopeus bei *Sophokles* in der *Elektra* (v. 45 f.) der gröfste der Waffenfreunde des Aigisthos und der Klytaimnestra heifst (vgl. 670 f.) und ihnen die Nachricht vom Tode des Orestes senden soll, während des Krisos Sohn Strophios mit Agamemnons Schwester Anaxibia vermählt war, und sein Enkel Pylades in Treue dem Orestes zur Seite steht. Vgl. *O. Müller, Aisch. Eumeniden* S. 132. — Die Grabschrift in der *Anthologie* (7, 578) überträgt auf Panopeus, was sonst von Orion berichtet ist, den Tod durch den Stich eines Skorpions. Orions Grab wurde im boiotischen Tanagra gezeigt. Dafs die Bezeichnung eines „Allsehers", Sohnes der Asteria („Sternhilde" *Benseler*) und Vaters der „Aigle", d. i. des himmlischen Strahlenglanzes, für den unter die Sterne versetzten Orion passen würde, leuchtet ein, und daraus erklärt sich auch die Auffassung des P. als eines grofsen Jägers. Vgl. *Usener, Götternamen* S. 60. *Preller-Robert* 1, 448 ff. *Küenzle,* ob. Sp. 1043 ff. unter Orion. Vgl. Phanoteus. [Weniger.]

Panopolites (*Πανοπολίτης*), Personifikation des gleichnamigen ägyptischen Nomos auf Münzen des Hadrian, dargestellt als bärtiger Mann, der ein Ichneumon und eine Statuette des Pan-Chem trägt, *Poole, Catal. of the coins of Alexandria and the nomes* 365, 108 f.; *Head, Hist. num.* 723. [*Froehner, Le Nome sur les monnaies d'Égypt. Extr. de la Société de Numism.* 1890 p. 21. Roscher.] [Höfer.]

Panops (*Πάνοψ*), **1**) Heros in Athen, dessen Tempel, Statue und Quelle erwähnt werden, *Plato Lysis* 1 p. 203 a. *Hesych. Phot.* s. v. *Rohde, Psyche* 1², 173, 2. Nach *Usener, Götternamen* 60 (vgl. 73) ist Panops die ältere Form für Panoptes und bezeichnet den 'Allseher, den göttlichen Wächter'; nach *Maafs, De Lenaeo et Delphinio* (Greifswald 1891) 15 ist Panops = *Πνάνοψ* = 'omnia coquens, maturans'; vgl. *Brugmann, Griech. Grammat.* 201. — **2**) Beiname des Hermes *C. I. G.* 4, 7603. Vgl. Panoptes. [Höfer.]

Panoptes (*Πανόπτης*), der Allsehende, ein Epitheton, das jedem Gott eignet, der von seinem Sitz auf Bergeshöhen oder vom Himmel herab auf die Menschen schaut. Daher finden sich Epitheta wie *πανόψιος, παντεπόψιος, πανδερκής* u. a., zuerst in natürlicher, später auch in erweiterter ethischer Auffassung, in der Poesie häufig bei Gottheiten, wie Zeus, Apollon, Helios, Hera, Selene u. a. Das Epitheton *πανόπτης* läfst sich nachweisen speziell für **1**) Helios: *Aeschyl. Prom.* 91 (vgl. *Aeschyl. fr.* 192. *Nauck, Fragm. Trag. Gr.*²: *παντόπτας*); *Man. Phil. Vatic.* 33, 1; *Tzetz. Allegor. in Hom. Od.* 1, 306 bei *Matranga Anecd. Gr.* 1, 236; vgl. oben d. Artikel Helios Bd. 1 Sp. 2020; *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1, 433. — **2**) Zeus: *Aeschyl. Eum.* 1021; *Hiket.* 127; *Soph. Oed. Kol.* 1086 (an den beiden letzten Stellen in der Form *παντόπτας*); *Orph. fr.* 71 *Abel*; *Hesych.* u. *Phot. lex.* 377, 23, wo *Achaios* oder *Aeschylos* (vgl. *Nauck, Frag. Trag. Gr.*² p. 758. 847) zitiert und *πανόπτης* wohl im Hinblick auf den Wächter der Io (s. u.) als *πολυόφθαλμος* erklärt wird; *Schol. Aristoph. Acharn.* 434 (*παντεπόπτης*); vgl. *Preller-Robert* a. a. O. 1, 117. — **3**) Poseidon, der von steiler Inselwarte das Meer überschaut, *Philostr. Imag.* 2, 17.

4) Ganz besondere Verehrung fand ein Panoptes in Argos, sei es ein Gott mit der Epiklesis Panoptes, sei es, wie *Usener, Götternamen* 60 unter Hinweis auf verwandte Gestalten wie Panops (s. d.), Panope, Panopeus annimmt, ursprünglich ein Gott mit dem Hauptnamen Panoptes. Das lehrt einerseits jenes alte, einen Panoptes darstellende Götterbild mit drei Augen im Athenatempel auf der Burg von Argos, das man später für das aus Troja mitgebrachte

Bild des Zeus Herkeios hielt *Agias, Derkylos* bei *Schol. Eurip. Troad.* 16; *Paus.* 2, 24, 3. 8, 46, 3; die Litteratur zu diesem oft besprochenen Bild bei *Hitzig-Blümner, Pausanias* I, 596; *Preller-Robert* a. a. O. 1, 155, 1), andererseits die Verknüpfung des Namens Panoptes mit dem Heros eponymos von Argos. Denn jener Argos Panoptes, welcher nach *Apollod.* 2, 1, 2, 2 Arkadien von dem das Land verwüstenden Stier befreit und sich mit dessen Fell bekleidet (dies Fell trägt der ursprünglich von dem alten Heros eponymos nicht verschiedene Argonaut Argos bei *Apoll. Rhod.* 1, 324 f.; *Hygin. fab.* 14 und der Argos Panoptes, der Wächter der Io bei *Dionys. Scytobr. fr.* 1: *Schol. Eurip. Phoen.* 1116; vgl. *Aristoph. Eccles.* 80), den Viehräuber Satyros tötet, die dem Wanderer auflauernde Echidna (s. oben Bd. 1 Sp. 1212) im Schlafe überfällt und endlich den Mord des Apis sühnt, — dieser Argos Panoptes, der Wohlthäter des argivischen Landes, ist zweifellos identisch gewesen mit dem alten Eponymos von Argos, dessen Hain und Heiligtum, wie *Herodot* 6, 75—82 und *Pausanias* 3, 4, 1, vgl. 2, 20, 8, erzählen, einst von Kleomenes verwüstet wurde; vgl. *Preller-Robert* a. a. O. 1, 396, 1; *v. Wilamowitz, Herakles* 1, 83, 47. Dafs man später den alten Eponymos von Argos als Sohn des Zeus und der Niobe (s. o. d. Art. Argos 1 Bd. 1 Sp. 537) möglichst weit absonderte von dem Argos Panoptes, hat seinen Grund lediglich in der Entwickelung, welche die Io-Sage genommen hatte.

Die Io-Sage ist im Altertum in Wort und Bild sehr oft behandelt worden; vgl. *Engelmann, de Ione,* Dissert., Halle 1868, u. oben Art. Io Bd. 2 Sp. 263 ff. Ob schon das homerische Beiwort des Hermes, Argeiphontes, auf diese Sage hinweist, ist bekanntlich seit alter Zeit strittig. Die einen leugnen mit *Aristarch* (*Schol. Hom. Il.* 2, 103. 24, 24, vgl. *Sengebusch, Aristonicea, Progr. d. Berlin. Gymn. zum Grauen Kloster* 1855, 26) den Zusammenhang, während andere, z. B. auch *Robert, Studien zur Ilias* 441, daran festhalten, dafs *Homer* den Mythos von der Tötung des Argos durch Hermes gekannt habe; sicher ist, dafs der Dichter, welcher *Il.* 17, 259 ἀνδρειφόντῃ schrieb (vgl. *Robert* a. a. O. 80), das Wort Argeiphontes als „Argostöter" auffafste; vgl. im übrigen Artikel Argeiphontes bei *Pauly-Wissowa, Real-Encycl.* 2, 703. — *Hesiods* Gedichte, auf welche *Schol. Ven. B* zu *Hom. Il.* 24, 24 hinweist, behandeln die Io-Sage an verschiedenen Stellen, im *Aigimios fr.* 3 u. 5 *Rzach,* in den *Eoien fr.* 163 *Rz.* und in dem *Katalogoi fr.* 4 im Zusammenhang mit *fr.* 49, 50 *Rz.*, wie *Maafs, Ind. schol. Gryphiswald.* 1890/91, 25 ff. betont, der die Erzählung *Apollodors* 2, 1, 3, 1 ff. speziell auf die *Katalogoi* zurückführt. Zum mindesten seit der Zeit dieser hesiodischen Gedichte wird der Kern der Sage und speziell die Rolle, welche Argos Panoptes darin spielt, übereinstimmend folgendermafsen wiedergegeben: „Als die Liebe des Zeus zur Io von Hera entdeckt und Io in eine Kuh verwandelt ist, wird Argos Panoptes als ihr Wächter von Hera angestellt; er weidet und hütet sie, bis Zeus den Hermes sendet, der den gewaltigen Wächter tötet und deshalb fortan Argeiphontes heifst." Innerhalb dieses gemeinsamen Rahmens des Mythos finden sich in den Einzelheiten mannigfache Variationen, namentlich über die Genealogie des Argos Panoptes, über sein Aussehen, den Ort der Sage und die Art seines Todes. Was die Herkunft des Argos Panoptes betrifft, so heifst er „erdgeboren", γηγενής, bei *Aeschyl. Prom.* 562. 676; *Hiket.* 293; *Akusil. fr.* 17 bei *Apollod.* 2, 1, 3, 3; *Nonn. Dionys.* 20, 84; *Serv.* zu *Verg. Aen.* 7, 790; ebenso ist er als erdgeborener Riese charakterisiert auf einer schwarzfigurigen Vase in München Nr. 573 (s. u. Nr. 17). Von anderen wird er in die argivischen Genealogieen eingereiht als Sohn des alten Argos und der Ismene (*Aigim. fr.* 5 *Rzach*), als Sohn des Agenor (*Apollod.* 2, 1, 2, 2, vgl. *Hygin. fab.* 275, nach *Maafs* a. a. O. 32 aus *Hesiod. Katal.*), als Sohn des Arestor (*Pherekyd. fr.* 22; *Schol. Eurip. Phoen.* 1116; *Ovid. Met.* 1, 624; *Serv. ad Verg. Aen.* 7, 790; *Myth. Vat.* 2, 5 u. 89, wo entsprechend der Überlieferung bei *Servius* selbstverständlich statt „Aristoclis" zu lesen ist „Aristoris" bezw. Arestoris"; auch der Argonaut Argos heifst Sohn des Arestor, *Apoll. Rhod.* 1, 112 u. ö.; *Tzetz. Lyk.* 883) oder als Sohn des Arestor und der Mykene, der Tochter des Inachos, *Hesiod. Eoien fr.* 163 *Rzach*; *Paus.* 2, 16, 4 nebst *Schol. Hom. Od.* 2, 120. Ob *Asklepiades fr.* 17 (*Apollod.* 2, 1, 3, 3) der zuletzt genannten Genealogie folgte, oder ob er Argos Panoptes als Sohn des Inachos bezeichnete, sei dahingestellt; gewöhnlich werden die Worte ὃν Ἀσκληπιάδης μὲν Ἀρέστορος λέγει, Φερεκύδης δὲ Ἰνάχου, Κέρκωψ δὲ Ἄργου wegen *Schol. Eurip. Phoen.* 1116 nach *Heynes* Vorschlag dahin geändert, dafs man die Namen *Asklepiades* und *Pherekydes* vertauscht; man könnte aber auch lesen ὃν Ἀσκληπιάδης μὲν Ἀρέστορος λέγει καὶ Μυκήνης τῆς Ἰνάχου, Κέρκωψ δὲ κτλ. Jedenfalls scheinen aber andere Mythographen Anstofs daran genommen zu haben, dafs nach dem Stemma

Inachos
Io — Mykene ⋁ Arestor
Argos Panoptes

der jüngere Neffe die Io bewachen mufs, und sie scheinen einfach Io und Argos vertauscht zu haben, so dafs es hiefs:

Inachos
Argos Panoptes — Mykene ⋁ Arestor
Io

Darauf weist hin *Charax* bei *Anonym. de incred.* 15 in *Westermann, Mythogr.* p. 324, wo Io Tochter des Arestor und Argos Panoptes Bruder ihrer Mutter genannt wird. Einen abweichenden Vatersnamen enthält endlich *Hygin fab.* 145: *ex Pirantho Callirhoe, Argus Arestorides, Triopas;* doch ist eine sichere Lesart der Stelle noch nicht gefunden; Piranthus ist natürlich derselbe wie Peiras, Peirasos, Peiren.

Inbezug auf sein Äufseres wird Argos Pan-

optes seit *Aigim. fr.* 5 oft als grofs und stark geschildert. Immer ist er, wie schon sein Name sagt, gedacht als der Wächter, der alles sieht (*Aeschyl. Hiket.* 291), und bis in die spätere Zeit wird er als Urbild der Wachsamkeit genannt. Nach dem *Aigim. fr.* 5 hatte er vier Augen (τέτρασιν ὀφθαλμοῖσιν ὁρώμενον ἔνθα καὶ ἔνθα, vgl. *Philodem.* περὶ εὐσεβ. p. 43 *Gomp.*, *Max. Mayer, Giganten und Titanen* 115 Anm. 145), sei es etwa in der Art des schwarzfigurigen Vasenbildes in München Nr. 573 (s. u. Nr. 17), mit zwei weiteren Augen auf der Brust, sei es, dafs der Dichter an einen Argos mit zwei Köpfen dachte, wie ihn die schwarzfigurige Vase im British Museum 164 (s. u. Nr. 18) und ein späteres rotfiguriges Vasenbild (s. u. Nr. 22) zeigen. Zweiköpfig, allerdings zugleich mit unzähligen Augen bedeckt, stellte sich auch *Kratinos* den Panoptes vor, da in seiner Komödie *Πανόπται* der Chor in dieser Gestalt auftrat (vgl. *Comic. Att. fragm.* ed. *Kock* 1, 40 ff. *fr.* 153). Nach *Pherekydes fr.* 22 (*Schol. Eurip. Phoen.* 1116) hatte Argos drei Augen, und zwar das dritte ἐπὶ τοῦ ἰνίου; vgl. *M. Mayer* a. a. O. 115. Die meisten aber geben ihm viele, unzählige Augen, *Aeschyl. Prom.* 564 (μυριωπόν), 677; *Kaibel Epigr. gr.* 1032; *Luk. dial. deor.* 3 (πολυόμματος); *Plut. de amicor. multitud.* 1; *Hesych. Miles. fr.* 4, 6 (*Müller, Fr. Hist. gr.* 4, 147); *Eustath. Hom. Od.* 1504, 54 (μυριόφθαλμον); *Themist. or.* 7, 92; *Hygin. fab.* 145. Diese Augen waren über den Kopf verteilt, *Ovid. Met.* 1, 625. 721 (wo von 100 Augen die Rede ist, vgl. *Myth. Vat.* 1, 18); *Val. Flacc.* 4, 368; *Macrob. Sat.* 1, 19, 12. Oder sie bedeckten den ganzen Körper, wie dies auch mehrere Vasenbilder (s. u. nr. 19. 20. 22) zeigen, vgl. *Apoll.* 2, 1, 2, 2; *Dion. Skytob. fr.* 1 (*Schol. Eurip. Phoen.* 1116), *Lukian. dial. deor.* 20, 8; *quom. hist. conscr.* 10; *Nonn. Dionys.* 1, 341. 3, 269. 8, 59. 13, 26; *Herakleit. de incred.* 37 (*Westermann, Mythogr.* 319, 29), *Schol. Hom. Il.* 2, 103; *Eustath. Hom. Il.* 182, 30. *Hom. Od.* 1504, 57; *Et. Magn.* s. Ἀργειφόντης; *Schol. Eurip. Phoen.* 1115 (ἅπας γὰρ ὀφθαλμὸς ἦν); *Plaut. Aulul.* 3, 6, 19 (*totus oculeus*); *Myth. Vat.* 2, 5. 89. Zumeist gelten die Augen als schlaflos, vgl. v. B. *Aigim. fr.* 6; *Pherekyd. fr.* 22; *Mosch. Id.* 2, 57; *Lukian. dial. deor.* 3; *Nonn. Dionys.* a. a. O.; *Val. Flacc.* 4, 367. Daneben aber findet sich die Vorstellung, dafs die Augen abwechselnd schlafen, *Eurip. Phoen.* 1114—1116 nebst *Schol. Quint. Smyrn.* 10, 191; *Eustath. Hom. Il.* 182, 30 ff.; *Ovid. Met.* 1, 626 f., demzufolge immer je zwei Augen von den hundert abwechselnd ruhen. Dafs aber, abgesehen von diesen verschiedenen Vorstellungen, auch zu allen Zeiten die Anschauung vertreten blieb, dafs Argos Panoptes ein Heros von rein menschlicher Gestalt gewesen sei, lehren Vasenbilder (s. u. Nr. 1. 2. 8—10. 21) und Wandgemälde (s. u. Nr. 3—7. 11—15). Rationalistische Mythenerklärer sahen natürlich in Argos einen gewöhnlichen Menschen (*Charax* bei *Westermann, Mythogr.* 324, 25; *Eustath. Hom. Il.* 182, 45 ff.), oder sie deuteten ihn gar, vielleicht auch im Hinblick auf den Hund des Odysseus, Argos (*Hom. Od.* 17, 292), als einen Hund, der die Kuh Io bewachte, vgl. *Schol. Eurip. Phoen.* 208. 1114—1116; *Cramer, Anecd. Paris* 4, 60; *Etym. Gud.* ed. *Sturz* 72, 54. 73, 31; *Tzetz. Exeges. Hom. Il.* 153, wo dann ganz thöricht zugleich das z. B. von *Hipponax fr.* 1 angeführte Beiwort des Hermes, *Κυνάγχης*, von der Tötung dieses Hundes Argos hergeleitet wird. (vgl. *Roscher, Rh. Mus.* 53, 192).

Von der Art, wie Argos Panoptes die Io hütete, wird nicht viel Besonderes erwähnt. Selbstverständlich blicken seine Augen beständig auf Io (vgl. auch *Properz* 1, 3, 19); er bindet sie an einen Ölbaum, den man noch später bei Argos zeigte (*Plin.* 16, 239); auf dem schon erwähnten Münchener Vasenbild (s. u. Nr. 17) hält er die Kuh an einem Stricke fest, der um ihr Horn gebunden ist; nach *Ovid. Met.* 1, 630 ff. bindet er sie zur Nachtzeit an, während er ihr am Tage freie Bewegung läfst; nach *Val. Flacc.* 4, 370 führt er sie weit herum.

Als Schauplatz der Sage gilt gemeinhin, entsprechend der Einreihung von Io und Panoptes in die argivischen Genealogieen, die Umgegend von Argos (vgl. z. B. *Ovid. Met.* 1, 583 ff.; *Val. Flacc.* 4, 252 ff.), wo auch der Ölbaum gezeigt wurde (*Plin.* a. a. O.); als Weideplätze, zu denen Io von der Stadt Argos hinausgeführt wurde, werden dabei noch speziell genannt Lerna und die Quelle Kerchneia (*Aeschyl. Prom.* 675), die Apesas-Höhen, die einst Nemea hiefsen (*Et. Magn.* s. Ἀφέσιος), oder das Thal von Nemea (*Lukian. dial. deor.* 3). Neben diesen Ansprüchen, welche Argos auf die Sage als einheimische erhob und die zum mindesten seit *Aeschyl. Hik.* 264 ff.; *Prom.* a. a. O.; *Soph. El.* 4; *Soph. Inachos* (Fragmente bei *Nauck, Trag. Graec. Frgm.*, Inhaltsangabe b. *v. Wilamowitz, Euripides Herakl.* 1, 88, 53), *Herodot* 1, 1 unbestritten waren, scheinen in älterer Zeit aber noch zwei andere Orte besondere Ansprüche geltend gemacht zu haben, und zwar 1) Mykenai, *Apollod.* 2, 1, 3, 4 (nach *Maafs* a. a. O., wie schon oben erwähnt, aus *Hesiods Katal.*), wo erzählt wird, dafs Argos die Io an einen Ölbaum band, ἥτις ἐν τῷ Μυκηναίων ὑπῆρχεν ἄλσει; Mykene heifst Mutter des Argos (s. o.), und der Ort Mykenai soll seinen Namen haben ἀπὸ τοῦ μυκήσασθαι τὴν Ἰὼ βοῦν ἐκεῖ γενομένην (*Steph. Byz.*) oder er soll früher Argion geheifsen haben ἀπ' Ἄργου τοῦ Πανόπτου (*Ktesias* bei *Ps. Plut. de flur.* 18, 6); — 2) Euboia, das einst Abantis hiefs und seinen neuen Namen erst von dem Aufenhalt der Io als Kuh erhielt, Εὔβοιαν δὲ βοὸς τότ' ἐπώνυμον ὠνόμασεν Ζεύς, *Aigim. fr.* 3 *Rzach*; *Et. Magn.* s. Εὔβοια, und wo noch später eine Höhle gezeigt wurde, in welcher Io den Epaphos geboren haben sollte (*Strab.* 10, 445; *Eustath. Hom. Il.* 278, 30; in Argura auf Euboia sollte auch Argos Panoptes von Hermes getötet worden sein *Steph. Byz.* s. Ἄργουρα); *Maafs* a. a. O. p. 21 ff., der den Zusammenhang der Io-Sage mit Euboia eingehend behandelt, nimmt p. 38 auch an, dafs die Erzählung bei *Tzetz. Lykophr.* 835, Hermes habe die Io im Auftrag des Zeus ἐν Αἰθιοπίᾳ bewacht u. s. w., nach Euboia gehört. Die Ansprüche von Mykenai erklären sich, wie *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1, 161, 397, 1 betont,

daraus, daſs der berühmte Hera-Tempel, mit dem die Io-Sage eng verknüpft ist, und der Hain mit dem Ölbaum der Io zwischen Argos und Mykenai liegen (vgl. über die beiderseitigen Beziehungen z. B. *Strab.* 8, 372), und die Ansprüche der Insel Euboia stehen gleichfalls in engstem Zusammenhang mit demselben Tempel am Fuſse des argivischen Berges Euboia (*Paus.* 2, 17, 1; *Strab.* 10, 449), wo Hera selbst als *Εὔβοια* verehrt wurde und Io Priesterin und Dienerin der Hera ward, vgl. *Preller-Robert* a. a. O. 161, 2. 395 ff.

Was den Tod des Argos Panoptes betrifft, so wird erzählt, daſs Hermes von Zeus den Auftrag erhielt, die zur Kuh verwandelte Io ihrem Wächter zu stehlen (*Apollod.* 2, 1, 3, 4; *Schol. Hom. Il.* 2, 103; *Et. Magn.* s. *Ἀργειφόντης*). Das schwarzfigurige Vasenbild in München (s. u. Nr. 17) stellt diesen Versuch dar. Allein, da ein Stehlen bei dem wachsamen Hüter der Io nicht möglich war, muſste Hermes den Argos töten. Wie er dies that, darüber fehlen bei manchen Autoren die näheren Angaben, z. B. bei *Aeschyl. Hik.* 293, vgl. *Prom.* 679, *Aigim. fr.* 6 *Kinkel*; *Pherekyd. fr.* 22; *Luk. dial. deor.* 3; *Ovid. amor.* 2, 2, 45; *Hygin. fab.* 145. Durch einen Steinwurf tötet er den Panoptes bei *Apollod.* 2, 1, 3, 4 (nachdem ein Habicht, *ἱέραξ*, ihn verraten hat, wohl gleichfalls nach *Hesiod. Katal.*, *Maaſs* a. a. O.), vgl. *Schol. Hom. Il.* 2, 103; *Eustath. Hom. Il.* 182, 60; *Et. Magn.* s. *Ἀργειφόντης*. Mit dem Schwert bereitet er jenem das Ende auf den unter Nr. 18—23 aufgeführten Vasenbildern. In der alexandrinischen Poesie ward dagegen erzählt, daſs Hermes zunächst den Argos mit dem Spiel auf der Syrinx oder auch mit einem Zauberstab (vgl. *Nonn. Dionys.* 13, 25 f.) einschläferte und ihn dann mit der Harpe tötete, *Ovid Met.* 1, 717; *Val. Flacc.* 4, 384 ff.; *Lucan. Pharsal.* 9, 663 f. Einige Wandgemälde (s. u. Nr. 12—16) zeigen uns jene List des Hermes mit der Syrinx. Ein Epigramm aus dem zweiten Jahrhundert v. Chr. (*Pernice, Athen. Mitt.* 18, 12) deutet nach der Ergänzung von *Maaſs, Ind. schol. Gryphisw.* 1894 p. 12 f. auf eine Wendung hin, nach welcher Argos den Tod durch giftige Kräuter fand, und es ist möglich, daſs auch ein Vasenbild in Wien (s. u. Nr. 9) auf eine solche Wendung zurückgeht, nach der etwa Hermes den Argos mit einem Gift- oder Zaubertrank eingeschläfert und ihn dann getötet hätte (vgl. *Roscher, Rh. M.* 53, 189 ff.). Daſs Hermes dem A. mit der Harpe die Augen ausgestochen habe, erzählt *Myth. Vat.* 3, 9, 3. Erwähnt sei noch, daſs nach *Aesch. Prom.* 562 ff. der *οἶστρος*, welcher Io als Kuh nach Argos' Tod über Länder und Meere treibt, als *εἴδωλον Ἄργου* angesehen wird. Ob die vereinzelte Version bei *Tzetz. Lyk.* 836, daſs in Iope *Ἰὼ τὸν Ἄργον νικήσασα ἄνθρωπος γέγονεν*, auf eine ähnliche Vorstellung zurückgeht, läſst sich nicht entscheiden. Nach *Xanthos* im *Etym. Magn.* s. *Ἑρμαῖον*, *Eustath. Hom. Od.* 1809, 39 muſste Hermes sich noch besonders wegen der Tötung des Argos verantworten.

Die Vorstellung von den vielen Augen des Panoptes und der Umstand, daſs der Pfau als heiliges Tier der Hera galt, führten endlich noch zu der Sage, daſs Hera mit den Augen des Panoptes ihren Pfau schmückte (*Ovid. Met.* 1, 722), daſs der Pfau aus dem Blute des Panoptes entstand (*Mosch. Id.* 2, 58), oder daſs Hera den Panoptes nach seinem Tode in einen Pfau verwandelte (*Schol. Aristoph. Vög.* 102; *Schol. Eurip. Phoen.* 1114; *Nonn. Dionys.* 12, 70; *Anonym. Miscell.* 6 bei *Westermann, Mythogr.* 347, 28; *Martial.* 14, 85; *Myth. Vat.* 1, 18 u. 89. 2, 5).

Kunstwerke, die den Wächter der Io darstellen, sind in gröſserer Zahl erhalten und zusammengestellt bei *Panofka, Argos Panoptes, Abh. d. Berl. Akad.* 1837, 81—127; *Engelmann, de Ione. Dissertat. Halle* 1858 mit Ergänzungen in *Archäol. Zeitung* 1870, 37. 1873, 124 und im Art. Io, o. Bd. 2 Sp. 270 ff.; *Overbeck, Kunstmythol. Zeus* 465 ff. (wo die Litteratur zu den einzelnen Kunstwerken erschöpfend gesammelt ist) nebst Atlas Taf. VII; *Wernicke*, im Artikel Argos in *Pauly-Wissowa, Real-Encyclop.* 2, 793 ff. — Geht man die Kunstwerke nach der Reihenfolge der dargestellten Scenen durch, so findet sich zunächst eine Scene, nach welcher Argos Panoptes von Hera zu dem Liebespaar Io und Zeus entsendet zu sein scheint: 1) *Unterital. Hydria* aus Anzi im Berl. Mus. Nr. 3164, abgeb. *Gerhard, Ant. Bildw.* 2, 115; *Panofka* a. a. O. Taf. IV, 2; *Élite céramogr.* 1, 25; *Overbeck, Atlas zur Kunstmyth.* 7, 8: Io sitzt zu Füſsen einer Hera-Statue, in einer Liebesunterredung mit Zeus begriffen; Eros, Aphrodite und ein Satyr sind als Nebenfiguren dabei; von der Seite naht Argos, ganz menschlich gebildet mit einer kleinen Keule, wie sie Hirten tragen und ein Diptychon in der Rechten, zweifellos im Auftrag der Hera, welche hinter ihnen steht. Über die Bedeutung des Diptychons vgl. *Engelmann, de Ione* 8 und oben Art. Io, Bd. 2 Sp. 276, der die Deutung von *Panofka* a. a. O. S. 110 und *Overbeck* a. a. O. S. 467 mit Recht verwirft. 2) Unteritalische Vase der Sammlung Coghill, abgeb. *Millingen, Vases of the collect. Coghill* pl. 46; *Panofka* a. a. O. T. IV, 1; *Élite céramogr.* 1, 26; *Müller-Wieseler, Denkm. d. a. K.* 2, 37; *Overbeck* a. a. O. 7, 7: ähnliche Darstellung wie Nr. 1, doch fehlen Hera und Aphrodite; Argos hält hier kein Diptychon. — Die Bewachung der Io durch Argos bildet den Inhalt mehrerer Wandgemälde, auf denen Argos durchweg in rein menschlicher Bildung erscheint: 3) Pompejanisches Wandbild, *Helbig, Wandg. Campaniens* 131; *Mus. Borb.* 2, 12 u. a.: der jugendliche Argos steht als Wächter neben der sitzenden Io. 4) desgl. *Helbig* 132; *Mus. Borb.* 9, 50; *Overbeck* a. a. O. 7, 14; *Mon. d. Inst.* 2, 59, 10; *Panofka* a. a. O. Taf. I, 6. 5) desgl. *Helbig* 133. 6) desgl. *Helbig* 134. 7) desgl. *Röm. Mittheil.* 5, 234. — Weitere Kunstwerke fügen zu dieser Gruppe von Io und Argos den Hermes hinzu, ohne anzudeuten, wie dieser den Argos überlisten bezw. töten wird: 8) Rotfigurige Vase des sog. schönen Stils im Berliner Museum Nr. 2651, aus Vulci, abgeb. *Mon. d. Inst.* 2, 59, 1; oben Art. Io Bd. 2 Sp. 271: Argos mit Tierfell und Keule, ganz menschlich gestaltet, sitzt als Wächter neben Io, den Kopf ihr zugewandt.

Hermes steht neben ihm. 9) Rotfigurige Vase in Wien, abgeb. *Laborde, Vases gr. du Conte de Lamberg* 2, 4; *Archäol. Zeitg.* 1873 Taf. XV S. 124: inmitten zahlreicher Nebenfiguren, oberhalb der Io, sitzt auf einem Tierfell der jugendliche Argos, gleichfalls in rein menschlicher Gestalt, mit der Keule und einem Trinkhorn, während Hermes vor ihm steht. Ob hier eine Version dargestellt ist, nach der Hermes dem Argos einen einschläfernden Trunk gereicht hätte (s. o.), ist nicht sicher. 10) Rotfiguriger Krater in Catania, Sammlung Biscari, abgeb. *Archäol. Zeitg.* 1870 Taf. XXX, 1, S. 37 ff.; *Overbeck* a. a. O. 7, 17: neben der sitzenden Io steht Argos, als Jüngling, mit der Keule und Fell, den Blick von Io abwendend, in der Rechten ein Trinkgefäfs in Muschelform, das er — wie aus dem vorigen Vasenbild zu erschliefsen ist — dem Hermes entgegen hielt. Auf unserem flüchtig gezeichneten Vasenbild ist Hermes fortgeblieben. 11) Wandgemälde vom *Palatin*, abgeb. *Rev. archéol.* 1870 pl. 15; *Overbeck* a. a. O. 7, 11; *Wiener Vorlegeblätter* 1890/91 Taf. XII, 3: Zu der Gruppe von Argos (mit Schwert, Speer und Pantherfell) und Io schleicht hinter einem Felsen Hermes heran. — Die jüngere Sagenform, dafs Hermes den Argos mit Syrinxspiel und Erzählungen einschläfert, wie dies am ausführlichsten bei *Ovid. Met.* 1, 677 ff. geschildert ist, stellen mehrere Wandgemälde dar: 12) aus Herkulaneum, *Helbig* 136, abgeb. *Mus. Borb.* 8, 25; *Panofka* a. a. O. Taf. II, 1; *Mon. d. Inst.* 2, 59, 6: Hermes zeigt dem Argos die Syrinx; Argos ist jugendlich und in derselben Weise gestaltet, wie auf allen übrigen Wandgemälden. Io sitzt oberhalb ihres Wächters. 13) desgl. aus Pompeji, *Helbig* 135. 14) desgl. *Helbig* 137, abgeb. *Overbeck* a. a. O. 7, 15; *Wiener Vorl.* a. a. O. Taf. XII, 4. 15) desgl. *Sogliano Pitture murali* Nr 83. 16) desgl. (Fragment) *Notizie degli scavi* 1893, 40. — Den Versuch des Hermes, die Io-Kuh zu stehlen, schildert ein altes Vasenbild: 17) Schwarzfigurige Vase in München Nr. 573, abgeb. *Panofka* a. a. O. Taf. V; *Élite céramogr.* 3, 99; *Mon. d. Inst.* 2, 59, 8; *Overbeck* a. a. O. 7, 19; *Wiener Vorl.* a. a. O. Taf. XII, 1: Der als Riese charakterisierte Argos, der auf der Brust zwei weitere Augen hat, hält die Kuh an einem Strick fest, der um das Horn geschlungen ist; von der anderen Seite fafst Hermes an den Strick, um ihn loszuknüpfen oder zu durchschneiden. — Wie Hermes den Argos mit dem Schwert tötet, ist mehrfach dargestellt: 18) Schwarzfigurige Vase aus Bomarzo, im *British. Mus., Catal. of vases* 2, 164 (früher 580), abgeb. *Rev. archéol.* 1846, 310; *Overbeck* a. a. O. 7, 9: Argos mit zwei bärtigen Gesichtern, ein Fell über die Brust geknüpft, wird von Hermes, der mit dem Schwert auf ihn eindringt, zu Boden geworfen; die Kuh und Hera stehen daneben. Die Namen sind für Argos, Hermes und Hera beigeschrieben. 19) Rotfigurige Vase des strengen Stils im Wiener Museum für Kunst und Industrie Nr. 338, aus Caere, abg. *Ann. d. Inst.* 1865 tav. d'agg. J. K.; *Wiener Vorl.* a. a. O. Taf. XI, 2; *Overbeck* a. a. O. 7, 10; oben Art. Io Bd. 2 Sp. 279: Hermes dringt mit dem Schwert auf den niedersinkenden Argos ein, der am ganzen Körper mit zahlreichen Augen bedeckt ist; dabei die Io-Kuh und Zeus. 20) Rotfigurige Vase der Sammlung Hope in London, abgeb. *Panofka* a. a. O. Taf. III, 2; *Élite céramogr.* 3, 100; *Gerhard, Antike Bildw.* 2, 116; *Mon. d. Inst.* 2, 59, 5; *Overbeck* a. a. O. 7, 12: Hermes tötet mit dem Schwert den Argos, der Augen am ganzen Körzer und selbst im Bart hat und durch die Beischrift als Panoptes (ΠΑΝΟΠ . . .) bezeichnet ist. Daneben noch eine männliche Figur. 21) Rotfigurige Vase aus Chiusi, abgeb. *Archäol. Zeitg.* 1847 Taf. II; *Élite céramogr.* 3, 98; *Overbeck* a. a. O. 7, 18: Argos, rein menschlich gebildet, sinkt zu Boden, von Hermes mit dem Schwerte bezwungen. Die frei gewordene Io-Kuh eilt davon. 22) Unteritalische Vase bei Barone in Neapel, abgeb. *Bull. Nap.* 3 (1845) tav. IV p. 73; *Rev. archéolog.* 1846, 309; *Overbeck* a. a. O. 7, 13: Argos mit einem bärtigen und einem bartlosen Gesicht, dazu mit vielen Augen am ganzen Körper, dessen eine Hälfte von einem Fell bedeckt ist, hält mit der einen Hand die fliehende Io fest und wehrt sich mit einer Keule, die er mit der anderen Hand schwingt, gegen den schwertbewaffneten Hermes. 23) Figurenreiche Vase aus Ruvo in der Sammlung Jatta Nr. 1498 (*Katalog* p. 746 ff.), abgeb. *Mon. d. Inst.* 2, 59; *Élite céramogr.* 3, 101; *Overbeck* a. a. O. 7, 16; *Wiener Vorl.* a. a. O. Taf. XII, 2; oben Art. Io, Bd. 2 Sp. 274: Hermes stürmt mit dem Schwert heran, während Argos, der noch je zwei Augen auf Brust und Oberschenkeln hat und mit einem Fell bekleidet ist, noch ruhig als Wächter oberhalb der Io sitzt; daneben Zeus, Hera, Aphrodite und andere Gottheiten. 24) Kotyle im Museum der archivischen Gesellschaft zu Athen Nr. 4295, mir nur aus der kurzen Beschreibung von *M. Mayer, Athen. Mitt.* 16, 304, 1 bekannt: „Hermes dringt auf Argos ein" u. s. w. 25) Endlich findet sich noch die Verwandlung des Argos in einen Pfau auf einer (vielleicht jedoch nicht antiken) Gemme dargestellt, abgeb. *Panofka* a. a. O. Taf. III, 1; *Mon. d. Inst.* 2, 59, 9; *Overbeck, Kunstmyth. Zeus Gemmentafel* 5, 9; oben Art. Io Bd. 2 Sp. 275: Hermes hat dem Argos, der am ganzen Körper Augen hat, mit der Harpe den Kopf abgeschlagen; die Kuh läuft fort; oben sitzt der Pfau, in den Argos verwandelt wird. — Aufser diesen erhaltenen Kunstwerken sind nur aus Beschreibungen bekannt: 26) die alte Darstellung am amykläischen Thron, *Paus.* 3, 18, 13: *Ἥρα δὲ ἀφορᾷ πρὸς Ἰὼ τὴν Ἰνάχου βοῦν οὖσαν ἤδη*: eine Scene, in der wohl neben Io der Wächter Argos nicht fehlte, vgl. *Furtwängler, Meisterwerke* 710. 26) das Io-Gemälde des Nikias, *Plin.* 35, 132, bei dem wohl gleichfalls der Wächter Argos der Io zur Seite stand. Auf dieses Bild gehen wohl die oben Nr. 3—7 oder Nr. 11 erwähnten Wandgemälde zurück, vgl. *Helbig, Untersuchungen über die campan. Wandmalerei* S. 140 ff. — Endlich seien noch die von Dichtern fingierten Kunstwerke erwähnt: der Argos Panoptes als Schildzeichen auf dem Schild des Hippomedon (*Eurip. Phoen.* 1114 ff.); die Darstellung des ganzen Io-Mythos auf dem

Korb der Europa bei *Mosch. Id.* 2. 44 ff.; der Schild des Turnus bei *Verg. Aen.* 7. 789 ff., wo neben der Io-Kuh und ihrem Wächter Argos auch Ios Vater, der Flufsgott Inachos, als dargestellt erwähnt wird; der Köcher des Philoktet bei *Quint. Smyrn.* 10, 189 ff., wo Hermes den Argos tötet. — Viele fälschlich auf die Io-Sage bezogene Kunstwerke hat *Engelmann, de Ione* p. 13 ff. endgiltig aus diesem Kreise verbannt; auch die neuerdings auf Argos und Io bezogene Vase der Sammlung Caputi in Ruvo (*Jatta, Vasi Caputi* Nr. 316 tav. V; vgl. *Wernicke* bei *Pauly-Wissowa, Real-Encycl.* 2, 794) **gehört nicht hierher.**

Was nun die Deutung betrifft, die Argos Panoptes speziell wegen seiner Rolle in der Io-Sage gefunden hat, so hat man schon im Altertum Io als den Mond und Argos als den gestirnten Himmel erklärt, dessen Glanz erbleicht, wenn die Sonne (= Hermes) aufgeht; vgl. *Macrob. Sat.* 1, 19, 12 ff. und die Bezeichnung „stellatus Argus" bei *Ovid. Met.* 1, 664; *Nemesian. Cyneg.* 31. Diese Auffassung, welche oft wiederholt ist (vgl. z. B. *Pott, Etym. Forsch.*[2] 3, 587 ff.; *Jahrb. f. Philol. Suppl.* 3, 293 ff.; *Welcker, Aeschyl. Trilog.* 127 ff.; *Griech. Götterl.* 1, 336 ff.), haben endgiltig beseitigt *H. D. Müller, Mythol. d. griech. Stämme* 2, 273 ff.; *Overbeck, de Ione telluris non lunae dea* (Leipzig. Univ.-Progr. 1872); *Plew, Jahrb. f. Philol.* Bd. 101, 666 ff. Bd. 107, 697; *M. Mayer, Giganten u. Titanen* 112 ff.; *Harrison, Classical Review* 7, 74 ff.; *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1, 395 ff.; *Wernicke* bei *Pauly-Wissowa, Real-Encycl.* 2, 796 ff. Soweit die Ansichten der Genannten in Einzelheiten auch auseinandergehen, darf **als Resultat ihrer Untersuchungen doch fest**gestellt werden, dafs Io einst eine Erdgöttin war, und dafs der Panoptes ihr ursprünglich nicht als fremder Wächter, sondern als Gemahl bezw. Geliebter zur Seite stand, und zwar vermutlich als ein Gott Argos Panoptes (*Maafs, Götting. Gel. Anz.* 1889, 2, 808), dem Wesen nach nicht verschieden von Zeus Panoptes bezw. Helios Panoptes. Als der Kult des Zeus als höchsten Erd- und Himmelsgottes allgemeine Anerkennung fand, trat Zeus als Gemahl der Io an die Stelle jenes Argos Panoptes, der nunmehr nur der Begleiter der Io ward. Und als weiterhin der Kult der Hera, als der höchsten Erdgöttin, seine speziell in Argos dominierende Stellung gewann, trat Io als Erdgöttin zurück und ward zur Priesterin der Hera. Zweifelhaft bleibt es, ob der Tod des Panoptes schon zur ältesten Sagenform gehört. Denn einerseits würde die Analogie anderer griechischer mythischer Vorstellungen die Annahme einer uralten Sagenform gestatten, nach welcher der Gott die Göttin freit, doch vorzeitig dabei seinen Tod findet, andererseits liefse sich auch vermuten, dafs die Sage vom Tod des Argos nur daraus entstanden sei, dafs die Argiver den Argos Panoptes für den *κτίστης* von Argos ansehen und daher auch sein Grab zeigen und pflegen mufsten. Wie dem auch sei, jedenfalls können wir festhalten, dafs der Argos Panoptes der Io-Sage im Grunde nicht zu trennen ist von dem speziell in Argos verehrten Panoptes, von dem in der ersten Hälfte des Artikels die Rede war.

Ein Gigant Panoptes findet sich endlich noch genannt unter anderen Giganten bei *Io. Tzetz. Theogon.* 93 (*Bekker, Abh. d. Berl. Akad.* 1840, 150); vgl. *M. Mayer, Giganten u. Titanen* 259 ff.; und *Puchstein, Sitzungsber. d. Berlin. Akad.* 1889, 339, 2 möchte auch einen von Hermes bekämpften Giganten des pergamenischen Altars so genannt wissen. Zweifellos geht die Verwendung dieses Namens als Gigant lediglich darauf zurück, dafs, wie oben erwähnt, auch der Argos Panoptes der Io-Sage als *γηγενής* **angesehen wurde.** (Jessen).

Panormos (*Πάνορμος*). Den Heros von Panormos erkennt *Clarac* 6, 21 in der a. a. O. pl. 1008, 2820 abgebildeten Münze von Panormos (Sicilien), auf der ein männliches Haupt, mit einer Art Fischerkappe bedeckt, erscheint. — *Head, Hist. num.* 141 und *Poole, Catal. of greek coins in the Brit. Mus. Sicily* 121, 5 (mit Abbildung) sehen in *Πάνορμος* einen Flufsgott. Andere Münzen mit Legende *Πάνορμος* zeigen das Vorderteil eines Stieres mit Menschenhaupt, *Head* und *Poole* a. a. O., noch andere Münzen (Legende *Πάνορμος*) einen Jüngling, der auf einem Stier mit Menschenhaupt reitet. *Head* a. a. O. *Macdonald, Cat. of greek coins in the Hunterian collection University of Glasgow* 208, 2 pl. 15, 10. [Höfer.]

Panselenos (*Πανσέληνος*) sucht *Usener, Götternamen* 69 mit Hinweis auf *Aesch. Sept.* 339; *Dio Cass.* 40, 25, 3 etc. als gleichbedeutend mit Selene zu erweisen. [Höfer.]

Pansophos (*Πάνσοφος*), Epitheton des Telesphoros (s. d.), *Kaibel, Epigr. gr.* 1027, 17. [Roscher.]

Pansoteira (*Πανσώτειρα*), Beiname der Isis, ein verstärktes Soteira, auf einer Inschrift von Philai *C. I. G.* 3, 4900 *add.* p. 1221. [Höfer.]

Pantakles (*Παντακλῆς*), Vater des Munichos (s. d.), *Hellanikos* im *Schol. Demosth. de coron.* 107; *Harpokration* s. v. *Μουνυχία*; *Lex. Rhetor.* bei *Bekker, Anecd.* 1, 271, 24; *Photios, Lex.* 203; *Etym. M.* 589, 49; *v. Wilamowitz, Aus Kydathen* 138 Anm. 62. Über die Lesart *Παντευκλῆς* s. d. Art. Munichos Bd. 2 Sp. 3228 Z. 56 ff. [Höfer.]

Pantariste (*Πανταρίστε*, sic!). Amazone im Kampfe gegen *Τιμιάδες* auf einer sogenannten 'Caeretaner' Amphora im Museum of Fine Arts in Boston; andere Kämpferpaare sind *Ηερακλε͂ς* und *Ἀνδρομάχε*, *Τελαμὸν* und *Αἰνίπε*, *Arch. Anz.* 1899, 143, 25. Darnach ist Antariste (s. d.) zu korrigieren. [Höfer.]

Panteidyia (*Παντειδυῖα*). Mutter der Leda, *Eumelos* im *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 146. Das Nähere s. unter Glaukos Bd. 1 Sp. 1688, Z. 67 ff., Leda Bd. 2 Sp. 1922, Z. 45 ff. [Höfer.]

Panteleia (*Παντέλεια*). 'Personifikation der Vollendung' in zwei Weihinschriften aus Epidauros, *Παντελίῃ Βάχχῳ τε καὶ αὐτῇ Φερσεφονείῃ*, *Cavvadias, Fouilles d'Epidaure* 71. 72. Dagegen sieht *Baunack, Aus Epidauros* 2 in *Παντελίης* (-ίας) einen Beinamen des Bakchos; vgl. *Zu den Inschriften von Epidauros, Philologus* 54 (1895), 34 Anm. 11, wo er bemerkt, eher noch als eine eigene Göttin könne man in *Παντελίῃ* einen Beinamen der Demeter suchen

(dies behauptet auch *Dragumis*, Ἐφημ. ἀρχ. 1893, 102, indem er die grofsen Mysterien τριετηρικὴ Παντέλεια bei *Plut. Quaest. conv.* 6, 1 und Παντέλεια τῶν Θεσμοφορίων bei *Athen.* 14, 647 vergleicht; er hätte auch auf die allerdings fragmentierte Opferbestimmung aus Athen: Μεταγιτνιῶνος θεαῖς [= Demeter und Kora, vgl. *de Prott, Leges Graecor. sacrae* 1 p. 9] βο . . . τον τῆς παντελείας πόπανον hinweisen können, *C. I. G.* 1, 523. *C. I. A.* 3, 77. *Michel, Recueil d'inscr. grecq.* 692 p. 595), doch sei entschieden in Παντελίης ein Beiname des Bakchos zu sehen, da diesen die τριετηρικὴ παντέλεια angehe, und der Gott selbst τελετάρχης heifse. Für die Auffassung *Cavvadias'* der Panteleia als selbständiger Göttin scheint mir *Stob. Eclog.* 1, 1, 10 p. 6 *Meineke* zu sprechen, wo von der mathematischen Zahlenphilosophie des *Pythagoras* die Rede ist, der die Monas dem Apollon, die Dyas der Artemis u. s. w., die Dekas als Summe (Vollendung) der vier ersten Zahlen der Παντέλεια gleichsetzte. Doch bleibt noch eine andere Möglichkeit. Nach *Preller-Jordan, Röm. Myth.* 2, 392 wird Attis auf einem Dedikationstitel der Taurobolienaltäre einmal (wo?) Pantelius 'd. i. Πανθήλιος, der Sonnengott als Allgott' genannt. Sollte dieses Pantelius aber nicht vielmehr eher auf ein griechisches Παντέλειος zurückzuführen sein, dessen Nebenform wir im obigen Παντελίας zu erkennen haben? [Höfer.]

Pantelias, Pantelius s. Panteleia.

Pantes Theoi (Πάντες θεοί). Die Zusammenfassung aller Götter ist, wie *Usener, Götternamen* 344 ff. ausführt, früh üblich geworden bei feierlichen Schwurformeln, denen nach Anrufung der hervorragendsten Götter, um jeden Hintergedanken auszuschliefsen, die Klausel 'und bei allen Göttern (und allen Göttinnen)' zugefügt wurde. So sagt schon *Xenophon* (*Anab.* 5, 9, 31; 7, 6, 18; vgl. 6, 4, 17) ὀμνύω ὑμῖν θεοὺς πάντας καὶ πάσας und *Demosthenes* ὄμνυμι τοὺς θεοὺς ἅπαντας καὶ ἁπάσας. Eumenes und seine Söldner gebrauchen die Formel: ὀμνύω Δία, Γῆν, Ἥλιον, Ποσειδῶ, Δήμητρα, Ἄρη, Ἀθηνᾶν Ἀρείαν καὶ τὴν Ταυροπόλον καὶ τοὺς ἄλλους θεοὺς πάντας καὶ πάσας, *Fränkel, Inschr. von Pergamon* nr. 13, Z. 25. 53. Ganz ähnliche Schwurformeln sind ὀμνύω Δία Ἀμάριον, Ἀθάναν Ἀμαρίαν, Ἀφροδίταν καὶ τοὺς θεοὺς πάντας (Orchomenos in Arkadien), *Le Bas* 2 nr. 353. *Michel, Recueil d'inscr. grecques* 199 p. 181. Der nur fragmentarisch erhaltene Eid der Messenier lautet Ὀμνύω Δία Ἰθωμάταν Ἥραν . . . . ον καὶ θεὼς ὁρκίως πάντας, *Michel* a. a. O. 187 p. 176. Ὀμνύω Δία Ἀκραῖον καὶ τὸν Ἀπόλλωνα τὸν Κοροπαῖον καὶ τὴν Ἄρτεμιν τὴν Ἰωλκίαν καὶ τοὺς ἄλλους θεοὺς πάντας καὶ πάσας (Korope auf Magnesia) *Athen. Mitt.* 7 (1882), 73; *Dittenberger, Sylloge* 2², 790 p. 640. Ὀμνύω Δῆνα Δικταῖον, Ποτειδῶνα, Ἀθάναν, Ἀπόλλωνα Πύθιον καὶ θεοὺς πάντας καὶ πάσας (Praisos auf Kreta), *Michel, Recueil d'inscr. grecques* nr. 440 p. 328. — Ὀμνύω τὰν Ἑστίαν καὶ Ζῆνα Ὀράτριαν καὶ Ἀθαναίαν Ὠλερίαν καὶ Ζῆνα Μοννίτιον καὶ Ἥραν καὶ Ἀθαναίαν Πολιάδα καὶ Ἀπόλλωνα Πύτιον καὶ Λατὼ καὶ Ἄρεα καὶ Ἀφροδίταν καὶ Κωρῆτας καὶ Νύμφας καὶ θεὸς πάντας καὶ πάσας (Vertrag zwischen Lyktos und Hierapytna), *Michel, Recueil* 29 p. 36. In dem Vertrage zwischen Smyrna und Magnesia schwören die Magneten Ὀμνύω Δία, Γῆν, Ἥλιον, Ἄρη, Ἀθηνᾶν Ἀρείαν καὶ τὴν Ταυροπόλον καὶ τὴμ Μητέρα τὴν Σιπυληνὴν καὶ Ἀπόλλων τὸν ἐμ Πάνδοις καὶ τοὺς ἄλλους θεοὺς πάντας καὶ πάσας καὶ τὴν τοῦ βασιλέως Σελεύκου τύχην· der Eid der Smyrnäer ist fast gleichlautend, nur folgt nach Μητέρα τὴν Σιπυληνὴν: καὶ Ἀφροδίτην Στρατονικίδα καὶ τοὺς ἄλλους θεοὺς πάντας καὶ πάσας, *C. I. G.* 3137, 60. 70. *Michel, Recueil* 19 p. 17. 60. 18, 17. Diejenige Schwurformel, in der wohl die meisten Gottheiten angerufen werden, der aber trotzdem noch die oben erwähnte Klausel hinzugefügt wird, ist die von Dreros auf Kreta: ὀμνύω τὰν Ἑστίαν τὰν ἐμ πρυτανείῳ καὶ τὸν Δῆνα τὸν Ἀγοραῖον καὶ τὸν Δῆνα τὸν Ταλλαῖον καὶ τὸν Ἀπέλλωνα τὸν Δελφίνιον καὶ τὰν Ἀθαναίαν τὰν Πολιοῦχον καὶ τὸν Ἀπέλλωνα τὸμ Ποίτιον καὶ τὰν Λατοῦν καὶ τὰν Ἄρτεμιν καὶ τὸν Ἄρεα καὶ τὰν Ἀφροδίταν καὶ τὸν Ἑρμᾶν καὶ τὸν Ἅλιον καὶ τὰν Βριτόμαρτιν καὶ τὸμ Φοίνικα καὶ τὰν Ἀμφιώναν καὶ τὰγ Γᾶν καὶ τὸν οὐρανὸν καὶ ἥρωας καὶ ἡρωάσσας καὶ κράνας καὶ ποταμοὺς καὶ θεοὺς πάντας καὶ πάσας, *Dittenberger* a. a. O. 2². 463 p. 68. *Michel* a. a. O. 23 p. 28. Auch als beschwörenden Anruf oder als Bitte gebrauchte man die Formel ὦ θεοὶ πάντες, *Alciphr.* 2, 4, 21. Wenn jemand ein Grab verletzt, ἀσεβήση (= ἀσεβήσει) τὰ περὶ τοὺς θεοὺς τε καὶ θεὰς πάσας καὶ ἥρωας πάντας (Phthiotis), *Corr. hellen.* 15, 568, 11. Vgl. die ganz ähnliche Verwünschung aus der Milyas ἔνοχος ἔστω πᾶσι θεοῖς καὶ Σελήνῃ καὶ Λητῷ, *Petersen-Luschan* 193 S. 166. Wenn der ἄρχων und die Bürger von Telmessos in Lykien nicht jährlich regelmäfsig ihre Opfer darbringen, ἁμαρτωλοὶ ἔστωσαν θεῶν πάντων, *Corr. hellén.* 14 (1890), 162. *Michel* a. a. O. 547 p. 412. — Wer die von König Antiochos I. von Kommagene angeordneten Kultsatzungen nicht befolgt, den treffe δαιμόνων ὀργὴ καὶ θεῶν ἁπάντων, wer ihnen aber nachkommt, ἵλεως δαίμονας καὶ θεοὺς πάντας ἐχέτω, *Humann-Puchstein, Reisen in Kleinasien und Nordsyrien* 277, 5a Z. 3. *Michel* a. a. O. nr. 735 p. 632 Z. 210. 233. Ein Bleitäfelchen aus dem Demetertempel in Knidos enthält die Imprecation ἀνιεροῖ Ἀντιγόνη Δάματρι Κούραι Πλούτωνι θεοῖς τοῖς παρὰ Δάματρι ἅπασι καὶ πάσαις, *Wünsch, Defixion. tab. att.* p. X. *Michel* a. a. O. 1328 p. 880; dieselbe Verwünschungsformel kehrt öfter wieder, s. *Wünsch* a. a. O. X. XI. XII; δαίμονι χθονίῳ καὶ τῇ (Γῇ?) χθονίᾳ καὶ τοῖς χθονίοις πᾶσι, *Wünsch* a. a. O. S. 25 nr. 99 = *C. I. G.* 1, 1034. Umgekehrt wünscht *Julian* (*ep.* 39) einem kranken Freunde, dafs ihn σὺν Ἀσκληπιῷ πάντες οἱ θεοί geleiten mögen.

Aber man schwur nicht nur bei 'den Göttern allen'*), sondern man betete auch zu

*) Soviel ich aus den gesammelten Beispielen schliefsen kann, ist die Stellung des πάντες fast regelmäfsig hinter θεοί. Als Ausnahme kenne ich nur den ἱερεὺς τῶν πάντων θεῶν in der Inschrift aus Neu-Ilion, *C. I. G.* 2, 3599, 1. 26. *Froehner, Inscr. gr. du Louvre* 37

ihnen (εὔξασθαι . . . τοὺς . . . ἱερεῖς καὶ ἱερείας . . . τῷ τε Ἀπόλλωνι . . . καὶ τῇ Νίκῃ καὶ τῷ Διὶ καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς πᾶσι και πάσαις [Neu-Ilion]. *C. I. G.* 2. 3595. *Michel* a. a. O. 525 p. 393. Ebenso in dem Vertrage zwischen Rhodos und Hierapytna: εὔξασθαι τοὺς ἱερεῖς καὶ ἱεροθύτας τῷ Ἁλίῳ καὶ τᾷ Ῥόδῳ καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς πᾶσι καὶ πάσαις καὶ τοῖς ἀρχαγέταις καὶ τοῖς ἥρωσι, ὅσοι ἔχοντι τὰν πόλιν καὶ τὰν χώραν τὰν Ῥοδίων. *Michel* a. a. O. 21 p. 24), oder brachte ihnen Weihungen dar, errichtete ihnen Tempel und Altäre und schuf Priestertümer für sie. Auch hier gilt die Weihung u. s. w. entweder 'den Göttern allen' im allgemeinen oder es geht der Namen eines oder mehrerer Hauptgötter voraus; sehr selten begegnet statt des Plurals θεοὶ πάντες der Singular: πάντα (nach *Roscher, Lex.* s. v. Pan Sp. 1361 Anm. *Πᾶνα? θεὸν σεμνύνομεν. Ath. Mitt.* 21 (1896), 275: *Dittenberger, Syll.* 2², 786 p. 630. Die einfachste Formel ist θεοῖς πᾶσι, so Inschrift aus Phoinix in Karien, *Corr. hellen.* 10 (1886), 248. *Michel* a. a. O. 1187 p. 849; aus Mylasa, *Corr. hellén.* 15 (1891), 547, 15; aus Eriza (Karien), ebd. 557, 38; aus Rhodos, *H. v. Gaertringen, Inscr. graec. insul. mar. Aeg.* fasc. 1 nr. 34; aus Saros, *ebend.* nr. 1040; aus Telos, *ebend.* fasc. 3 nr. 41. 42. 44; aus Kypros, *Corr. hellén.* 3 (1879), 172, 23; aus Mantineia, *Corr. hellén.* 20 (1896), 136, 12; *Dittenberger, Syll.* 1², 274 p. 439. Συρακόσιοι θεοῖς πᾶσι, *C. I. G.* 5368; *Kaibel, Inscr. Graec. Sicil.* 2 p. 4; *Dittenberger, Syll.* 1², 217 p. 351; *Michel, Recueil d'inscr. grecqu.* 1241 p. 861. τὸ κοινὸν τῶν νησιωτῶν . . . θεοῖς πᾶσι. *C. I. G.* 2, 2283 c. *add.* p. 1039; *Dittenberger, Syll.* 1², 224 p. 359; *Michel* a. a. O. 1152 p. 842. Θεοῖς ἀθανάτοις πᾶσι (Insel Teutlussa), *H. v. Gaertringen* a. a. O. fasc. 3 nr. 28. Zur Weihung 'den Göttern allen' tritt öfters der Zusatz 'und den Göttinnen allen', wie schon *Demosthenes* seine Kranzrede beginnt mit dem Gebete τοῖς θεοῖς εὔχομαι πᾶσι καὶ πάσαις, so am kürzesten, mit Weglassung von θεοῖς, die Weihinschrift von Epidauros: πᾶσι καὶ πάσαις. *Carradias, Fouilles d'Épidaure* nr. 39. Θεοῖς καὶ θεαῖς πᾶσιν, *Petersen-Luschan* 159. Θεῶν πάντων καὶ πασῶν (aus Chios), *Corr. hell.* 3 (1879), 325, 12. Für die vorhergehende Nennung und Hervorhebung eines oder mehrerer Götter seien folgende Beispiele angeführt: Ἀθηνᾷ Πολιάδι καὶ θεοῖς πᾶσιν (Athen) *Le Bas* 1, 11 nr. 23. Ἀθάνᾳ Νίκᾳ καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς πᾶσι. *H. v. Gaertringen* a. a. O. fasc. 1 nr. 20 (Rhodos). Ἑστίᾳ Πρυτανείᾳ καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς πᾶσι καὶ πάσαις (Syros), *C. I. G.* 2347 k add. p. 1060. Διὶ μεγίστῳ καὶ θεοῖς πᾶσις καὶ πάσαις (Pergamon), *Athen. Mitth.* 20, 497 = *Arch. Anz.* 1898, 222. Νύνφαις . . . καὶ θεοῖς πᾶσιν (Eleusis), *Corr. hell.* 5, 352. Σαράπιδι Ἴσιδι, θεοῖς πᾶσι. *Waddington, Asie min.* 511. Πανὶ Εὐόδῳ καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς πᾶσι καὶ πάσαις (Alexandreia), *Athen. Mitt.* 19 (1894), 229; *Michel* a. a. O. 1233 p. 859. Ἀσκληπιῷ καὶ Ὑγείᾳ καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς πᾶσι καὶ πάσαις (Athen), *C. I. A* 3, 1 *add.* p. 491 nr. 181 e.; *Dittenberger, Syll.* 2², 783 p. 628; vgl. auch die Inschrift von Delos τόν τε ἀρχηγέτην Ἀπόλλωνα καὶ τοὺς ἄλλους θεοὺς τοὺς κατέχοντας τὴν νῆσον, *Corr. hellén.* 13, 251. Eine ἱέρεια θεῶν πάντων sowie eine ἱέρεια Δήμητρος καὶ θεῶν πάντων καὶ ἱεροφάντις τῶν πατρίων θεῶν in Sillyon in Pamphylien, *Corr. hellén.* 13, 486. 487; *Lanckoronski, Städte Pamphyliens und Pisidiens* 1, 177. 60. Ein ἱερεὺς und ἀρχιερεὺς τῶν Σεβαστῶν καὶ τῶν ἄλλων θέων πάντων καὶ παίσαν (Eresos), *Paton, Inscr. graec. insul. mar. Aeg.* fasc. 2 nr. 549. In Olympia standen θεῶν πάντων βωμοί, *Paus.* 5, 14, 8; (vgl. 5, 15, 1): βωμὸς . . θεοῖς πᾶσιν ἐν κοινῷ; eine Inschrift aus Korkyra: ἱαρὸς πάντων θεῶν ὅδε βωμός. *Lützow, Kunstchronik* 1884, 290, 17; vgl. *Bursian* 52 (1887), 535; in Marios in Lakonien befand sich ein ἱερὸν ἀρχαῖον κοινὸν θεῶν ἁπάντων (*Paus.* 3, 22, 8), und Hadrian erbaute in Athen θεοῖς τοῖς πᾶσιν ἱερὸν κοινόν, *Paus.* 1, 18, 9. Vgl. ἱερὰ . . πάντων θεῶν. *Menand.* bei *Spengel, Rhet. Graec.* 3, 362. Auf dem letzten der Götteraltäre im heiligen Bezirke der Despoina (zwischen Lykosura und Akakesion) ἐπίγραμμά ἐστι θεοῖς αὐτὸν τοῖς πᾶσιν εἶναι κοινόν. *Paus.* 8, 37, 10. Im sogenannten Ἱεροθύσιον der Messenier befanden sich Bilder der Götter, ὁπόσους νομίζουσιν Ἕλληνες. *Paus.* 4, 32, 1. Vgl. Pantheion. Oft tritt an die Stelle von πᾶσι θεοῖς das einfache τοῖς θεοῖς, wofür es genügen mag anzuführen *Michel* a. a. O. 832 nr. 1101. 833 nr. 1104, oder nur θεοῖς 831 nr. 1096. 843 nr. 1156. 847 nr. 1178. 850 nr. 1189. 852 nr. 1201. 858 nr. 1228. [Höfer.]

Panthales (Πανθαλής), Beiname der Muse Kleio, *Bakchylid.* 12, 229 *Blaſs.* [Höfer.]

Panthalis (Πανθαλίς), eine Dienerin der Helena, von Polygnot in dem Bilde von der Eroberung Trojas in der Lesche zu Delphi dargestellt, *Paus.* 10, 25, 2. [*Herodian* ed. *Lentz* 1, 90, 31. Der sonst m. W. nicht weiter bezeugte Name begegnet als Personenname auf einer Inschrift aus Mykonos, *Corr. hell.* 6 [1882], 590. *Michel, Recueil d'inscr. grecques* 1350 p. 905 Z. 25. Höfer.] [Stoll.]

Panthea? *C. I. L.* 8, 9018 = *Bücheler, Carmina lat. epigr.* 253 (Bd. 1 S. 121) aus Auzia: *[Pan]thea cornigeri sacris adiuncta Tonantis, | [q]uae Libycis Maurisque simul venerabilis oris | [his] etiam colitur te[rr]is, quam Iuppiter Hammon | [inter] utrumque lat[us] m[e]diam cum Dite severo | [dext]er sede tegit. hanc p[u]lvinaribus altis | [sublimi]que dicat solio, divosque frequentis | [? Gargil]ianus, a militiis, de suplice voto, | [? signa deum] facie renovam dominamque biformem. Ded(icatum) pr(ovinciae) CCVII.* — Panthea hat *Froehner* ansprechend ergänzt. Ob eine **besondere Göttin Panthea gemeint ist**, muſs zweifelhaft bleiben; vgl. *Bücheler* zu der Inschrift: 'videtur autem designari dea virgo caelestis per Africam maxime celebrata cum Iunone et Cerere confusa itaque Iovis socia ac Ditis, eadem sine dubio *domina biformis*. [R. Peter.]

¹) und die Inschrift aus Nisyros πάντας τοὺς ἐν Ὀλύμπῳ θεοὺς καὶ πάσας, *H. v. Gaertringen, Inscr. graec. insul. mar. Aeg.* fasc. 3 nr. 98. Vgl. Διὶ Πανημερίῳ καὶ Ἑρμεῖ Σωτῆρι καὶ πᾶσιν θεοῖς καὶ πάσαις (Stratonikeia), *Corr. hellén.* 12 (1888), 100, 18; vgl. auch *Liban.* 1, 460, 19 *Reiske*: πάντων θεῶν καὶ πασῶν, und oben Sp. 1552, 37. 60.

Panthea signa s. Pantheus.

Pantheion (*Πάνθειον*). In den zwei Inschriften aus Epidauros (*Ἱεροκλῆι . . . ἱερεὺς τοῦ Σωτῆρος Ἀσκληπιοῦ Πανθείω κατ' ὄναρ*, *Ἐφ. ἀρχ.* 1883, 156 = *Baunack, Studien* 1, 98. nr. 57. *Carradias, Fouilles d'Épidaure* p. 48 nr. 63. *Dittenberger, Sylloge*² 781 p. 628 und *Βωμὸν Πανθείωι ἱερεὺς ἱδρύσατο Δᾶος. Ἐφ. ἀρχ.* 1884, 26 = *Baunack* a. a. O. nr. 68. *Carradias* a. a. O. p. 48 nr. 63a) bezeichnet *Πάνθειον* nach *Baunack, Aus Epidauros* p. 8 die 'Gesamtheit der Götter', ähnlich wie *Πανιώνιον* 'die Gemeinde der Ionier', *Πανελλήνιον* 'die Gesamtheit der Hellenen' heifst. Vgl. auch die isaurische Inschrift *ἱερεὺς Διονύσου καὶ Πανθέου*, *Corr. hellén.* 11 (1887), 65 *Fleckeisens Jahrb. f. kl. Phil.* 143 (1891), 368, ferner die Inschriften aus der Nähe von Olbasa in Kappadokien *Pantheo aedem et aram votum C. Iulius*, *Ephem. epigr.* 5 (1884), 1364. *Ramsay, Cities* 1, 308, 113; aus dem nordafrikanischen Aphrodision: *Pantheo* ebend. 334. Die fragmentierte Inschrift bei *Waddington* 166c p. 70 ist in der von *Riemann, Corr. héllen.* 1 (1877), 293 nr. 84 herausgegebenen Abschrift aus der Sammlung des Cyriacus von Ancona vollständig erhalten: *Ἀρτέμιδι Ἐπηκόω* (die Inschrift stammt vom Artemistempel in Ephesos) . . . *τὴν Νείκην τὴν* (dafür hat die Kopie *Waddingtons σὺ[ν?] τῷ Πανθείω ἀνέθηκεν*. *Πανθείῳ* entspricht also dem *πᾶσι καὶ πάσαις* (scil. *θεοῖς*); s. Pantes Theoi. Ein Monat *Πάνθειος* in Pergamon, *Fränkel, Inschr. von Pergamon* 2, 251. *Michel, Recueil d'inscr. grec.* 519 p. 386. *Dittenberger* a. a. O. 592 p. 353; Monat *Πανθεών* in Neapolis (Campanien), *Kaibel, Inscr. Gr. Sic. et It.* 759, 16. In Olympia befanden sich *Πάνθεια*, allen Göttern gemeinsame Heiligtümer, *Schol. Pind. Ol.* 3, 60. 8, 12. Vgl. Pantheus (-os). [Höfer.]

Pantheos (*Πάνθεος*), **1**) eine Inschrift aus Karthago ist geweiht *Διὶ Ἡλίω Πανθέω Σαράπιδι*, *Gazette archéol. Chronique* 12 (1887), 31 = ebend. p. 60 nr. 21³. *Ephem. epigr.* 7 N. 162; vgl. *C. I. L.* 8, 1005. Serapis Pantheus, *C. I. L.* 2, 46. — **2**) Name des Dionysos-Osiris bei den Lukanern, *Auson. Epigr.* 48 (30) p. 330 *Peiper*. — **3**) s. Pantheion u. Pantheus. [Höfer.]

Pantheus. Aus Inschriften ist uns Pantheus als Beiname einer Anzahl von Göttern bekannt: Iupiter Pantheus Augustus (*C. I. L.* 2, 2008), Liber Pantheus (s. oben Bd. 2 Sp. 2028, 60 ff.), Priapus Pantheus (*C. I. L.* 3, 1139 *Priepo Pantheo*), Serapis Pantheus (*C. I. L.* 2, 46), Silvanus Pantheus (*C. I. L.* 6, 695 *Sancto Silvano Pantheo*; vgl. *G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer* [*I. v. Müllers Handbuch d. klass. Altertumswiss.* 5, 4] S. 177); über Fortuna Panthea-Inschriften s. Bd. 1 Sp. 1536, 16 ff. Aufserdem lehren uns aber die Inschriften einen Gott Pantheus kennen (*C. I. L.* 2, 4055 *Pan[th]eo Tutelae*; 5, 5099 *Pantheó Iuventi* [d. i. Iuventii, also Pantheus unter den Hausgöttern des Iuventius]; 5523 *Divo Panteo*; 5798 *Deo magno Pantheo*; 6, 557 *Pantheo sacrum*; 558 *Pantheo sacru*; *Revue archéol.* N. s. 30 [1875] S. 369 *Herculi Mercurio et Silvano sacrum et divo Panteo*), der wiederholt den Beinamen Augustus erhält (*C. I. L.* 2, 1165 *Pantheo Aug. sacrum*; 3030 *[P]an[t]he[o] Aug. sacrum*; 5, 3279 *[P]anth[eo] Aug. sacr*; 6, 559 *[Pa]ntheo Aug. sacrum*; *Ephem. epigr.* 5, 334 [S. 296] ist vielleicht zu lesen: *Panthe[o Aug(usto) et] Con cord[iae sacr(um)]*); in einigen Inschriften ist von der Widmung eines Bildes des Gottes die Rede (*C. I. L.* 2, 1473 *P. Numerius Martialis Astigitanus séviralis signum Panthei testamento fieri pónique ex argenti libris C sine úlla déductióne iussit*. Um ein Bild, nicht um ein Heiligtum handelt es sich vermutlich in der Inschrift *C. I. L.* 11, 360 *Pantheum sacrm* [!] *L. Vicrius Cypaerus sexvir et sexvir Augustalis*; vgl. *Bormann* zu d. Inschr.); einmal wird auch eine aedes und ara Panthei erwähnt (*Ephem. epigr.* 5, 1364 [S. 583] aus Hassan Pascha [bei Olbasa] in Pisidien: *Pantheo aedem et aram votum C. Iulius C. f Fab. Rufus*). Wie der Name sagt, stellt Pantheus eine Gottheit dar, welche all die verschieden benannten göttlichen Kräfte und Persönlichkeiten in sich vereinigt (vgl. über die zu einer derartigen Theokrasie führenden Anschauungen *Marquardt, Staatsverw.* 3² S. 107. *H. Jordan* zu *Prellers Röm. Myth.*³ 2 S. 372. Ders., *Symbolae ad historiam religionum italicarum. Ind. lect. Regimont.* 1883 S. 13 f. *Wissowa* a. a. O. S. 81 f.; *A. Mai, Class. auct.* 8 S. 482 [Thesaurus novus latinitatis]: *Pantheus, deus qui omnes habet in se significaciones, quasi omnium deus*). In den bildlichen Darstellungen findet diese Zusammenfassung göttlicher Mächte in einem Götterwesen in der Weise ihren Ausdruck, dafs die verschiedensten Götterattribute in dem Bilde einer Gottheit vereinigt werden (*Ausonius* widmet das 48. [30.] Epigramm [S. 330 Peiper] *Liberi patris signo marmoreo in villa nostra omnium deorum argumenta habenti*). So entstehen die signa panthea (*C. I. L.* 6, 100 *Dis deabus C. Iulius C. e.* [vielmehr *f.*] *Arn. Africanus Brixello optio equit. coh. VIIII pr.* > *Iuli signum aereum pantheum d. d. v. l. l. m. dedicatus X. k. Aug. Barbaro et Regulo cos.* [157 n. Chr.]; 10, 1557 *T. Vestorius Zelotus post adsignationem aedis Fortunae signum pantheum sua pecunia d. d.*), von denen zahlreiche Beispiele, darunter besonders häufig Harpokrates und Fortuna, erhalten sind (vgl. z. B. *B. de Montfaucon, L'antiquité expliquée.* 2. éd. Paris 1722. Bd. 1, 2 Taf. 221 Nr. 4 u. 5 [Minerva], dazu S. 387 f. Bd. 2, 2 Taf. 124 [Harpokrates]. *A. Hirt, Bilderbuch f. Mythol., Archäologie u. Kunst* Berlin u. Leipzig. 1 [1805] S. 115 f. *Grivaud de la Vincelle, Recueil de monumens antiques . . . dans l'ancienne Gaule.* Paris 1817. Bd. 2 Taf. 21 Nr. 2, dazu S. 198 ff. [pantheistische männliche Figur, ohne allen Grund als 'Vertumne' erklärt]. *K. O. Müller, Handb. d. Archäol.*³ S. 670 § 408, 8. 9 S. 672 f. Anm. 9. *O. Jahn, Über d. Aberglauben d. bösen Blicks bei d. Alten*, in *Berichte d. Sächs. Gesellsch. d. Wiss. Phil.-hist. Cl.* 7 [1855] S. 50 f. *Müller-Wieseler, Denkm. alter Kunst.* 2 [1856] Taf. 51 Nr. 644 [Amor]. *L. Stephani, Nimbus und Strahlenkranz in den Werken der alten Kunst*, in *Mémoires de l'Acad. imp. d. sc. de St.-Pétersbourg. Sc. polit., histoire et philol.* 9 [1859]

S. 438 f. *A. Reifferscheid, Sulle imagini del dio Silvano e del dio Fauno*, in *Ann. d. inst.* 38 [1866] S. 224 Anm. 4 [Silvanus]. *C. Friederichs, Berlins antike Bildwerke*. Bd. 2 [Düsseldorf 1871] S. 433 Nr. 2003. 2004 [Harpokrates]. *K. Baumann, Die antiken Marmorskulpturen d. grofsh. Antiquariums zu Mannheim*, in *Festschr. z. 36. Versamml. deutscher Philol. zu Karlsruhe 1882*. Karlsruhe 1882. S. 15 ff. [Pan]. *E. Babelon et J. A. Blanchet, Catalogue des bronzes antiques de la Bibl. nat.* Paris 1895. S. 280 ff. Nr. 655—657 [m. Abb.; Harpokrates]. *A. Furtwängler, Beschreib. d. geschnitt. Steine im Antiquarium (Berlin)*. Berlin 1896. Nr. 2896 bis 2901. 3623—3627. 6468. 7325—7332. 8182. 8387. 8436 [m. Abb.: 'Pantheistische Figuren']; Fortuna s. Bd. 1 Sp. 1534 ff. 1555 ff.). Besonders bemerkenswert ist es, dafs schon auf einer Münze des M. Antonius vom Jahre 43 v. Chr. ein signum pantheum erscheint (s. das Nähere oben s. v. Oriens Bd. 3 Sp. 1017. 33 ff.); zieht man aufserdem in Betracht, dafs die oben angeführten Inschriften *C. I. L.* 5. 5099 und 11. 360 in das erste oder zweite Jahrhundert n. Chr. zu setzen sind und die Inschrift 6. 100 in das Jahr 157 n. Chr. gehört, so erkennt man, dafs die zur Verehrung eines Gottes Pantheus führenden Vorstellungen schon verhältnismäfsig früh bei den Römern vorhanden waren. Vgl. Pantes theoi, Pantheion (-eos).
[R. Peter.]

Panthios? (*Πάνθιος*?). s. Pandion nr. 3.

Panthippos s. Pantippos.

Panthoidas s. Panthus.

Panthsil (panϑsil) wird auf einer clusinischen Thonschale gelesen, deren Litteratur ich unter pentasila angegeben habe, und die in ihrer Mitte ein Gorgonenhaupt mit ausgestreckter Zunge zeigt. Vielleicht dieses Gorgonenhauptes halber hat man in dem panϑsil mehrfach einen mythologischen Namen sehen wollen. So hat *Deecke* (in *Bezzenbergers Beiträgen* 2. 172 nr. 132) an die Penthesilea gedacht. Lautlich wäre diese Gleichsetzung vielleicht möglich, aber es fehlt an jedem sachlichen Anhalte dafür. *Bugge* (in *Deeckes Etr. Fo. u. Stud.* 4. 50) nimmt panϑsil für panϑsial und sieht darin einen Genetiv eines Götternamens panϑsi, den er der römischen Dea Panda gleichsetzt. Das ist sprachlich so gewaltsam, dafs es nicht annehmbar ist, zumal auch hier der sachliche Anhalt fehlt. Die ganze Inschrift der Patera enthält lauter dunkle Wörter, und so läfst sich denn auch über das letzte derselben, eben unser panϑsil, gar nichts aussagen, nicht einmal, ob es überhaupt ein Name sei. [C. Pauli.]

Panthus (*Πάνθοος* -*θοϝος*, der schnelle, kontr. zu *Πάνθους Lucian Gallus* 17. s. *Ebeling lex. Hom.*), einer der troischen Geronten, in der Teichoskopie gleich nach Priamos erwähnt *Il. Γ* 146, Gemahl der Phrontis (*P* 40), Vater des Hyperenor, Euphorbos und Polydamas (*Πανθοΐδης P* 40. *Π* 808. *Ξ* 450 und sonst). (Nach *Schol. V. M* 211 ist die Mutter des Polydamas Pronome, die Tochter des Klytios). Die Späteren wissen auch über seine Herkunft und Wirksamkeit Auskunft zu geben. Nach dem *Schol. V. O* 522 hielten ihn einige für einen Delpher und Priester Apollons, was aller Wahrscheinlichkeit nach aus der *O* 521 enthaltenen Anspielung auf eine engere Beziehung zu dem Gotte [*οὐ γὰρ Ἀπόλλων εἴα Πάνθου υἱὸν* (Polydamas) *ἐνὶ προμάχοισι δαμῆναι*] erschlossen worden ist. Im *Schol. M* 511 liegt eine motivierte Erklärung vor: nach der Zerstörung von Ilios durch Herakles schickte Priamos in seiner Sorge um die Zukunft Boten zum delphischen Orakel; diese brachten bei ihrer Rückkehr Panthus, einen der Delpher, mit, um dem Könige einen dauernden Verkehr mit der Gottheit zu ermöglichen. Dasselbe zeitliche Verhältnis ist bei *Lucian* a. a. O. vorausgesetzt, wenn er angiebt, dafs Panthus in seiner Jugend Herakles gesehen habe. Detaillierter ist der Bericht des *Servius* zu *Vergil Aen.* 2. 318, wonach der abgesandte Bote ein Sohn des Antenor war, der sich in den schönen Apollonpriester Panthus, den Sohn des Othrys (s. *Thilo* z. d. St.) verliebte und ihn gewaltsam nach Ilios entführte. Priamos entschädigte ihn für das erlittene Unrecht dadurch, dafs er ihn in das früher von ihm bekleidete Ehrenamt eines Priesters Apollons wieder einsetzte. In der Quelle, der *Vergil* folgte, war ebenfalls sein priesterlicher Charakter und seine Abstammung von Othrys betont: er ist *arcis Phoebique sacerdos* (*Aen.* 2. 319), spricht das prophetische Wort von dem bevorstehenden Untergang aus und kommt selbst in dem in der Stadt tobenden Kampfe um (v. 430). Sonst ist Panthus in der Litteratur selten erwähnt: als hervorragenden Führer und Berater der Troer kennt ihn *Hygin fab.* 115 und *Christodoros* in der *ἔκφρασις* v. 245 bei *Jacobs Anth.* 2. 465, als den Vater des Euphorbos *Porphyr. de vita Pyth.* 26. [Eisele.]

Pantia s. Pandia.

Pantippos (*Πάντιππος*). Teilnehmer an einer Eberjagd auf einem sf. Vasenbilde (ob mythologisch?), *C. I. G.* 4. 7373. Litteraturnachweise bei *Walters, Cat. of the greek . . vases in the Brit. Mus.* 2, 37 p. 59. [Höfer.]

Pantise (*Παν[τ]ίση*). Nymphe auf einem apulischen Vasenbilde, *O. Jahn, Vasenb.* Taf. 2. *C. I. G.* 4. 8439. [Höfer.]

Pantobares (*Παντοβάρης*), Beiname des Hades auf einer akarnanischen Grabinschrift, *Ἑλληνικὰ χρονικά* vom 24. Juli 1860. *Bull. de corr. hellén.* 10 (1886) p. 178. *Kaibel, Suppl. Epigr.* 481 b. 3.
[Höfer.]

Pantokrator (*Παντοκράτωρ*). 1) Auf der Kehrseite eines in Monteleone gefundenen Achates ist Zeus sitzend dargestellt, in der Linken die Lanze, in der Rechten einen Kranz; neben ihm ein Adler. Beischrift: ΠΑΝΤΟ ΚΡΑΤΩΡ *Memorie dell' Instit. di Correspond. Archeol.* 1 p. 188, 2 nr. 7 = *E. le Blant, Inscr. de pierres gravées inédites* 105, 260. Vgl. *ὁ πάντα κραίνων βασιλεὺς . . . Κρονίδας*, *Soph. Trach.* 127. Zeus *πάντων μεδέων Eur. frgm.* 904. *τὸν ἁπάντων κρατοῦντα ἀρχηγέτην καὶ τέλειον μόνον αὐτὸν ὄντα τῶν πάντων*, *Aristid. or.* 1 p. 11 *Dindorf*. Eine Inschrift aus Delos ist geweiht *Διὶ τῷ πάντων κρατοῦντι καὶ Μητρὶ μεγάλῃ τῇ πάντων κρατούσῃ*, *Corr. hell.* 6 (1882), 502 nr. 25 mit den Bemerkungen von *Haurette-*

Besnault. — *Dittenberger, Sylloge*² 771 S. 623; vgl. Pankrates nr. 1. — **2**) *Παντοκράτ*]*ορος θεοῦ Διονύσου*, Inschrift aus Ephesos, *Hicks, Anc. greek inscr. in the Brit. Mus.* 3, 600 p. 221. — **3**) *Παντοκράτωρ Ἐριούνιος* = Hermes, *C. I. G.* 2569, 12. *Kaibel, Epigr.* 815, 11. — **4**) Pluton, *Orph. hymn.* 18, 17. — **5**) *Θεῷ ὑψίστῳ* (vgl. Hypsistos Theos) *παντοκράτορι εὐλογητῷ*, Inschriften aus Anapa, *Latyscher, Inscr. ant. orae septentrion. Ponti Euxini* 2, 400. 401. *Schürer, Sitzungsber. d. Berl. Akad. d. Wiss.* 1897, 200 ff. Auch in den Zauberpapyri erscheint der gnostische *παντοκράτωρ θεός*. *A. Dieterich, Pap. mag. mus. Lugd. Bat., Jahrb. f. klass. Phil., Suppl.* 16 (1888) S. 808 nr. 7, 27. 8, 3 vgl. S. 765. *Pap. Leid. biling. J.* 383 (*Reuvens Lettr.* p. 39) p. X. *Dieterich* a. a. O. 790. [Höfer.]

Pantoptas s. Panoptes am Anf.

Paotnuphis s. Paytnuphis.

Papaios (*Παπαῖος*), Name des höchsten Gottes, dem griechischen Zeus *πατήρ* entsprechend, bei den Skythen, *Herod.* 4, 59 = *Eust.* ad *Hom. Il.* 5, 408 p. 565, 6; *Origines adv. Cels.* 5, 41. 44. 46; *Robert-Preller* 648. Vgl. *Tomaschek, Abhandl. d. k. Akad. d. Wissensch. zu Wien* 130 (1893), 2, 42, sowie die Artikel Papas, Papias, Pappoos. [Höfer.]

Papanios (*Παπάνιος*). Nach *Pape-Benseler* s. v. 'Beiname des Zeus in Bithynien, späterer Name des Flusses Psilis in Bithynien, *An. per. p. Eux.* 13.' — Doch steht an der Stelle nichts davon, daſs P. ein Beiname des Zeus sei, und *Müller* (*Geogr. min.* 1, 405) bemerkt nur: '*num forte numen hoc a πάπα, Bithynico Iovis nomine, repetendum?*' [Höfer.]

Papas (*Πάπας*. Über die Betonung s. *Herodian* ed. *Lentz* 1, 56, 5 vgl. 2, 654, 2. 656, 1. *Etym. M.* 655, 14 f.), onomatopoetisch gebildetes Wort *ἀπὸ τῆς τῶν παίδων τῶν μικρῶν προσφωνήσεως* (*Etym. M.* 656, 2) wird als *προσφώνησις τιμητικὴ υἱῶν πρὸς πατέρα* bezeichnet (*Etym. M.* 651, 4; vgl. *Eust.* ad *Hom. Il.* 5, 408 p. 565, 1 ff. So redet Nausikaa ihren Vater mit '*πάππα φίλε*' an, *Hom. Od.* 6, 57; vgl. *Etym. Gud.* 451, 25; das Verbum *παππάζειν* (*Hom. Il.* 5, 408 und *Eust.* z. d. St. *Etym. M.* 651, 5. 656, 3) oder *παππίζειν* (*Arist. Vesp.* 609. *Eust.* ad *Hom. Il.* 565, 19) bedeutet 'jemanden Vater rufen' = *πάππαν καλεῖν*, *Arist. Eccles.* 645; vgl. *Hesych.* s. v. *παππάζοιεν*, *πάπας*, *πάππα* und *παππάζουσιν*. Nach *Cornut. de nat. deor.* 25 p. 143 *Osann* soll *Πάπας* (ebenso wie *Πόθος*) gebildet sein *ἀπὸ τῆς τῶν φιλημάτων μιμήσεως*, ebenso wie *Etym. M.* 656, 1 das synonyme *πατήρ* ableitet *παρὰ τὸν ἦχον τὸν γινόμενον ἐν τῷ καταφιλεῖν τὰ παιδία*. *Πάπας* und das zu derselben Wortgruppe gehörende *πᾶς*, *πᾶ* (*Herodian* 1, 399, 15. 2, 648, 25. *Etym. M.* 655, 13. *Etym. Gud.* 451, 26. *Eust.* a. a. O. 565, 2. *Lobeck, Aglaopham.* 2, 1048, i) oder *ἄππας* (*Kallim. hymn. in Dian.* 6. *Etym. M.* 655, 13. *Eust.* a. a. O. 565, 2. *Buresch-Ribbeck, Aus Lydien* 130) oder *ἀπφῦς* (*Theokr.* 15, 14 f. *Etym. M.* 133, 53), auch *ἄπφα* (*Suid.*), dem modernen 'Papa' entsprechend, finden ihr weibliches Gegenstück in der kosenden Anrede *ἀμμάς* (*Hesych.*) = 'Mama, Mütterchen', *ἀμμά* oder *ἀμμία* (*Herondas* 1, 7. *Buresch* a. a. O.), *μᾶ* (Belegstellen s. d. Art. Ma Bd. 2 Sp. 2215, 43 ff.). Und wie *Ἀμμά*(*ς*), *Μᾶ* 'die Mutter' in religiösem Sinne gebraucht wurde, so ist es auch mit *Πάπας* geschehen, vgl. *Eust.* a. a. O. 565, 7: *ἐξ ὧν συνάγεται θείαν εἶναί τινα λέξιν τὸ πάπας καὶ πάππος καὶ τὰ τοιαῦτα*, und ähnlich sagt *Hippolyt. Refut. omnium haeres.* 5, 8, 111 p. 256 *Duncker-Schneidewin*: *τὸ . . ὄνομα . . τοῦ πάπα πάντων ὁμοῦ ἐστι τῶν ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων*. Über die Götter, die den Beinamen Papas führen, liegen folgende Zeugnisse vor:

1) Nach *Arrian ἐν Βιθυνιακοῖς* bei *Eust.* a. a. O. 565, 5 = *F. H. G.* 3, 592, 30 *ἀνιόντες εἰς τὰ ἄκρα τῶν ὀρῶν* (wie *Herod.* 1, 131 es von den Persern berichtet) *Βιθυνοὶ ἐκάλουν Πάπαν τὸν Δία καὶ Ἄττιν τὸν αὐτόν*. Daſs Attis auf phrygisch Zeus bedeutet, bezeugt ausdrücklich *Psellos de act. nom.* 51 bei *Migne, Patrol.* Bd. 122 S. 1021; vgl. *Thraemer, Pergamos* 347, 3 u. d. Art. Phrygios. Ein anderer Name des phrygischen, von den Griechen mit Zeus identifizierten, höchsten Gottes war *Βαγαῖος*, *Anonym. Ambros.* bei *Schoell-Studemund, Anecd.* 2, 265, 22. *Anonym. Laur. ebend.* 266, 18. *Hesych.* s. v. *Βαγαῖος*, wo mit *Drexler* s. v. Megistos ob. Bd. 2 Sp. 2552, 36 f. zu lesen ist: *Βαγαῖος· Ζεὺς Φρύγιος μέγας πολύσταχυς*. Vgl. *Ramsay, Cities of Phrygia* 1, 153. *E. Meyer, Gesch. des Alterth.* 1 S. 304, nach denen Bagaios mit skr. bhaga-, altpers. baga, slav. bogu 'Gott' zusammenhängen soll, während nach *Torps* Erklärung (*Indogerm. Forsch.* 5, 193), dem sich *P. Kretschmer, Einleit. in die Gesch. der griech. Sprache* 81. 198 f. anschlieſst, Bagaios von phryg. baga (vgl. griech. *φαγός*, lat. fagus) abgeleitet den 'Eichengott' bedeutet; s. d. Art. Phegonaios.

2) Die Bruchstücke eines Hymnos auf Attis bei *Hippolyt.* a. a. O. 5, 9, 118 p. 168, in denen Attis Sohn des Kronos oder des Zeus und der Rhea genannt und dem Adonis, Osiris u. s. w. gleichgesetzt wird, besagen, daſs die Phryger ihn *ἄλλοτε μὲν Πάπαν* (wofür *Bergk, Poet. lyr.* 3⁴, 686 lieber *Παπίαν* lesen möchte), *ποτὲ δὲ νέκυν, ἢ θεόν, ἢ τὸν ἄκαρπον, ἢ αἰπόλον, ἢ χλοερὸν στάχυν* (vgl. oben Z. 29 *πολύσταχυς*) *ἀμηθέντα* etc. nannten. Damit stimmt überein 3) *Diodor* 3, 58, nach dem Kybele in Phrygien *τῶν ἐγχωρίων τινὰ νεανίσκον τὸν προσαγορευόμενον μὲν Ἄττιν, ὕστερον δὲ κληθέντα Πάπαν* geliebt haben soll; vgl. Attepata u. Kybele Bd. 2, 1648, 46 ff. Aus diesen Stellen folgt die Gleichsetzung Zeus-Attis-Papas, oder vielmehr ergiebt sich, daſs Attis-Papas der höchste phrygische, von den Griechen dem Zeus gleichgesetzte Gott war, vgl. *Kretschmer* a. a. O. 199. 241 f. *Buresch* a. a. O. 76. 130. *Tomaschek, Abhandl. d. k. Akad. d. Wissensch. zu Wien* 130 (1893), 2, 42. 131 (1894), 1, 18. *de Lagarde, Gesamm. Abhandl.* 288 nr. 51. — *Kretschmer* hat a. a. O. 334 ff. die für Kleinasien charakteristischen, von ihm als 'Lallnamen' bezeichneten Personennamen von dem Typus *Παπᾶς* [*Παπᾶς, Πάπης, Παππᾶς, Πάππος, Παπίας, Παππίας, Παπίων, Πάππων, Παπιανός* etc.], *Ἀττᾶς* [*Ἀττᾶς, Ἄτες, Ἄττης, Ἄττις, Ἄτυς, Ἄττυς*

etc.] und den übrigen hier nicht in Betracht zu ziehenden Stämmen *Τατᾶς*, *Νάνα*, *Δάδα* u. s. w. zusammengestellt, Personennamen, die von Götternamen übertragen sind (*Kretschmer* a. a. O. 200; vgl. 389: 'die Übertragung von Götternamen auf Menschen ist nichts ungewöhnliches und scheint nach *Μίδας*, *Ἄττης*, *Μάνης*, *Νάνα*, *Ἄμμα*, *Μᾶ* zu urteilen, eine speziell phrygische oder kleinasiatische Sitte'), von *Πάπας Ἄττις*, die beide (*Kretschmer* a. a. O. 355) ebenfalls als 'Lallnamen' männlicher Bedeutung aufzufassen sind, wie *Μᾶ*, *Ἀμμία*, *Ἀμμάς*, 'die grofse Mutter' ein Lallname weiblicher Bedeutung ist; vgl. den griech. Zeus *πατήρ* (s. d.). Da *πατήρ* sich einmal (*Journ. of hell. stud.* 3, 124) als Beiname (? s. d. Art. Patēr 3) des *Ζεὺς Βροντῶν* (vgl. über diesen *Buresch* a. a. O. 76 f. *Kretschmer* a. a. O. 199. 241. *Cumont* bei *Pauly-Wissowa* s. v. Bronton, sowie d. Art. Strapton) findet, so will *Ramsay, Journ. of hell. stud.* a. a. O. diesen dem Papas gleichsetzen. Weihungen, besonders häufig aus Nakoleia, sind entweder dem Papas (z. B. *Παπᾷ εὐχήν*, *Journ. of hell. stud.* 5, 257) oder *Διὶ Παπᾷ* gewidmet, *ebend.* 260, 12. Vgl. Papias u. Pappoos. [Höfer.]

Paphia (*Παφία*; spielende Ableitung von *ἀπαφίσκειν* = *ἀπατᾶν* bei *Cornutus de nat. deor.* 24 und *Eustath.* zu *Il.* 14, 160), Aphrodite, die Göttin von Paphos auf Kypros. 1) Litteratur. *Engel Kypros B.* 2. *Der Kult der Aphrodite* 1841. *Enmann Mém. de l'Acad. imp. de St. Pétersbourg* 1886 *tom.* 34, Nr. 13 *„Kypros und der Ursprung des Aphroditekultes"*, der von gewissen kulturhistorischen Erwägungen ausgehend und auf eine eingehende Analyse der antiken Überlieferung gestützt nachzuweisen sucht, dafs die allgemein verbreitete Annahme (s. p. 2) von der phönikischen Herkunft des Aphroditekultes auf einem Irrtum beruhe. Die Kypris der *Ilias* 5, 330. 422. 458. 760. 883, die erst später mit der Insel in Verbindung gebracht worden sei, sei mit der Cupra Mater der italischen Umbrer identisch und als eine durch die lakonische Kolonisation eingeführte chthonische Göttin der Geister aufzufassen, worauf auch das *Tac. hist.* 2, 3 überlieferte Beiwort *Ἀερία* (*Ἀσ-Ϝέρ-ια*, *âs* = 'Hauch, Geist' und *ver var* 'umfassen', 'hüten') hinweise. S. dagegen *Back, Bursians Jahresber.* 1892, 327 und *Busolt, Griech. Gesch.* 1² 318 A. 3, der die kyprischen Idole der Göttin (s. oben Bd. 1 Sp. 407), den mit ihr verbundenen Adoniskult und den syrischen Grundrifs des paphischen Tempels (*Elsey Smith, Journ. of hell. stud.* 9, 1888 201), als Kennzeichen des wesentlich babylonisch-syrischen Charakters der Göttin anführt. Eine andere Deutung des Wortes *Ἀερία* bei *Engel* 1, 16 und *Tümpel* bei *Pauly-Wissowa* 1, 2757 (sub divo mit Bezug auf den Altar im Freien, s. u.). Mögen auch alle positiven Aufstellungen *Enmanns* sich als unhaltbar erweisen, so bleibt ihm doch das Verdienst, die für die religionsgeschichtliche Auffassung so wichtige Frage wieder in Flufs gebracht zu haben. Von den Berichten über die Ausgrabungen auf Kypros kommen für die paphische Aphrodite folgende in Betracht: *Cesnola, übs. von Stern,* 1879. *Collitz-Deecke, Griech. Dialektinschr.* 1, 1 ff. *Gardner-Hogarth* u. a. *Journ. of hell. stud.* 9, 1888, 147—271. 11, 1890, 1—99. 12, 1891, 59—198. *Ohnefalsch-Richter, Kypros, die Bibel und Homer* 1893.

2) Das hohe Alter des Kultes ist durch folgende Belegstellen gesichert: *Odyssee* 8, 363 und an diesen Vers anklingend *Hymn. Hom. in Ven.* 4, 58 (Temenos und Altar), *Alkman fr.* 21 *B.* 3⁴ 22, *Archilochos B.* 2, 439 (*Meineke*, *Κύπρον Πάφον τ' ἔχουσα πάντα κλῆρον*), *Sappho fr.* 133 *B.* 3, 92, s. a. *Eur. Bakch.* 403, *Aristoph. Lys.* 833. *Lucian de sacrif.* 10. *Strabo* 14, 683 (*ἱερὸν ἀρχαῖον*), *Cornutus* c. 24 (*ἡ Πάφος ἴδιον αὐτῆς οἰκητήριον*) u. a. (s. a. oben Kypris Bd. 2 Sp. 1712). Wenn *Enmann* die Erwähnung von Paphos neben dem Inselnamen auf dichterischen Brauch und das Bedürfnis der Anschaulichkeit zurückführt, so legt er an das alte Epos und die Lyrik den für die alexandrinische Manier zutreffenden Mafsstab ästhetischer Beurteilung an.

3) Dichterische und gelehrte Kombinationen, Stiftungslegenden. In Kypros (*Hes. Theog.* 192, wo eine Erklärung des Namens und der geläufigsten Epitheta Aphrodites gegeben wird, und *Hymn. Hom. in Ven.* 6, 5), genauer bei Paphos (*Philostr. Imag.* 2, 1. *Tac. hist.* 2, 3. *Lucan. Phars.* 8, 456), stieg die schaumgeborene Göttin ans Land (s. *Cesnola-Stern* 183). Das kyprische Heiligtum wurde, „wie die Kreter selbst sagen", von Phönikern aus Askalon gegründet (*Herod.* 1, 105), und speziell die Paphier (*Paus.* 1, 14, 6. Interpolation in den Text des *Herodot*, wie *Enmann* zugegeben werden kann) besafsen nach den Assyrern und neben den Phönikern den ältesten Kult der Aphrodite Urania. Eine griechische Stiftungslegende ist bei *Paus.* 8, 5, 2. *Strabo* 14, 683, *Lykophr. Al.* 479 und *Apoll. fragm. Sabb. Rh. M.* 46, 175 erhalten, die in ihrer Übereinstimmung mit der Thatsache der Verehrung des Apollon von Amyklai in Idalion (*Collitz-Deecke* Nr. 59) und der Verwandtschaft des kyprischen und arkadischen Dialekts (*Busolt* 1², 319 s. a. *Herod.* 7, 90) auf eine koloniale Siedelung von Peloponnesiern auf Kypros (im 7. Jahrh.? *Gruppe, Griech. Myth. Müllers Handb.* 5, 2, 203, beträchtlich früher nach *Busolt*) hinweist. Der Arkader Agapenor gründete auf der Heimfahrt vom troischen Kriege Paphos und den Tempel der Aphrodite *ἐν Παλαιπάφῳ* (vielmehr *ἐν πόλει Πάφῳ*, s. *Neubauer, Comment. Mommsen.* 678); vorher wurde die Göttin von den Kypriern nur an einer Golgoi genannten Stätte verehrt (= Altpaphos, *Neubauer* a. a. O. s. a. *Dümmler Ath. Mitt.* 11, 1886, 251, der geneigt ist, in den Gerginern, wozu vielleicht auch Golgoi zu stellen sei, Reste der Urbevölkerung zu erblicken; vgl. *Kretschmer, Einl. in die griech. Spr.* 190). Die Tochter Agapenors, Laodike (s. d.), liefs in der Heimat ihres Vaters, in Tegea, ein Heiligtum der Aphrodite Paphia errichten; ihr eigener früherer Aufenthalt in Paphos wird von *Paus.* 8, 5, 3. 53, 3 aus dem Epigramm, das einem nach Tegea geschickten und der Athena Alea geweihten Peplos beigegeben war, urkundlich zu erweisen gesucht. Die von *Apollod.* 3, 9, 1 überlieferte Bezeichnung der Laodike als der Tochter des Kinyras beruht auf einer Kon-

taminierung der arkadischen und kyprischen Legende, die in dem allem Anschein nach aus guten Quellen geschöpften Bericht des *Tac. hist.* 2, 3 (s. a. *Pseudo-Lukian de Syria dea* 9, *Ptolemaios* bei *Clem. Alex. Müller F. H. G.* 3, 66, *Schol. Pind. Pyth.* 2, 15) vorliegt, der sich an die Erzählung von der Pilgerfahrt des Titus zu dem 'templum inclutum per indigenas advenasque' anschliefst. Nach einer alten Sage habe der König Aerias den Tempel gegründet, und einige hätten der Göttin selbst diesen Namen beigelegt. Eine jüngere Sage aber melde, dafs der Tempel von Kinyras (s. d.) geweiht worden sei; die Weissagekunst sei aus der Fremde von dem Kilikier Tamiras eingeführt worden, und die Nachkommen beider hätten nach der Verabredung dem Kult vorgestanden; später hätten die Tamiraden, um dem königlichen Geschlecht den Vorrang zu lassen, auf die Ausübung der von ihnen eingeführten Kunst verzichtet. Die Tamiraden werden als ἱερεῖς τινες ἐν Κύπρῳ auch von *Hesych.* s. v. erwähnt, und Kinyras gilt bei den Kirchenschriftstellern (*Clem. Alex. Strom.* 1, 333) als Wahrsager. Eine Bestätigung der taciteischen Überlieferung finden wir in den Inschriften, insofern hier ausschliefslich die Kinyraden als die Inhaber des Priestertums erscheinen (*James hell. stud.* 9, 178).

4) Kulteinrichtungen. Der Tempel der Aphrodite Paphia, dessen Grundrifs die syrische Bauart aufweist, und der mit seinen grofsen, sowohl offenen als bedeckten Höfen an den Salomonischen Tempel in Jerusalem erinnert (s. *Smith* a. a. O.), lag in Altpaphos, 60 Stadien von Neupaphos entfernt (*Strabo* 14, 683, *Pottier bull. hell.* 4, 497). Sein Bild findet sich häufig auf Münzen (z. B. *Ohnefalsch-Richter* 10, 2 = 82, 8 = 126, 4, dazu die Erläuterungen 1, 354. Haupteingang zum Hofe der Weihgeschenke?), auch auf der von Pergamon (*Eckhel doctr. num.* 2, 463. s. a. 3, 86), einem cyprischen Bronzespiegel (*Cesnola Salamin.* 59, fig. 66) und auf der Gemme *C. I. G.* 7093. Im Adyton des Tempels stand, von Kandelabern umgeben, das Idol der Göttin in Form eines Kegels oder einer weifsen Pyramide (*Tac.* a. a. O. *in ambitum metae modo exsurgens et ratione obscura*, *Max. Tyr. diss.* 8, 8 πυραμὶς λευκή, *Serv. ad Verg. Aen.* 1, 714, *Philostr. V. Apoll.* 3, 38. *Engel* 2, 136. *Furtwängler* oben Bd. 1, Sp. 407), das auf denselben Münzen und sonstigen Nachbildungen innerhalb des Tempelgebäudes dargestellt und in verschiedener Weise, als primitive Form einer menschlichen Statue (*Furtwängler*) oder als Meteorstein (*Ohnefalsch-Richter* 269) oder als Phallos (*Engel* 137) oder endlich unter Bezugnahme auf die Notiz des *Hesych.* γῆς ὀμφαλός ἡ Πάφος καὶ Δελφοί als Abbild der Himmelsrundung (*Enmann* 51) aufgefafst worden ist. Nach *Enmann* befand sich der Kegel vielleicht über dem Grab der Aphrodite, von dem *Clemens Rom. Recogn.* 1, 24 zu berichten weifs. Die Göttin stand in enger Beziehung zu Zeus Polieus und Hera; vgl. *C. I. G.* 2640 = *Le Bas-Waddington* Kypros 2795 Ἀφροδίτης καὶ Διὸς Πολίεος καὶ Ἥρας, wo die Reihenfolge der Götternamen beachtenswert ist; auch ist ihre Verbindung mit dem paphischen Demeterkult wahrscheinlich (*Engel* 654) Ihre alle andern Götter überragende Bedeutung erhellt aus der offiziellen Bezeichnung Ϝάνασσα s. *Collitz-Deecke* 38—40 (s. *Bezzenberger Beiträge* 11, 315); gewöhnlich heifst sie auf den epichorischen Inschriften Παφία Ἀφροδίτη (*C. I. G.* 2637. *Le Bas-Wadd.* 2738. 2792. 2794. 2798 = *Cesnola App.* 1, 2801, 2803. *Cesnola App.* 2. 6. *Journ. of hell. stud.* 9, 223—259) oder einfach Παφία (*Neubauer* 685. *Bull. hell.* 3, 1879, 169 Nr. 15). Münzen: Aprodite mit Stirnbinde, *Rev.* Παφι . . . *Gardner typ. of Gr. coins* 10, 47. *Head hist. num.* 623/624. *Ohnefalsch-Richter* 83, 19. 22. *Collitz-Deecke* Nr. 179—181 (184. 191. 196.) 208. (209. 211). Als ein Wunder bezeichnet es *Tac.* a. a. O., ebenso *Varro* bei *Serv.* zu *Verg. Aen.* 1, 415 und *Augustin de civ. Dei* 21, 6, dafs es auf den im Freien stehenden Altar nie geregnet habe (Analogien bei *Engel* 152). Es war verboten, Blut auf den Altar zu giefsen (*Tac.* a. a. O. *Verg. Aen.* 1, 415. s. *Puchstein Jahrb. d. arch. Inst.* 1896, 10, 61); die Opferung der von *Tac.* erwähnten männlichen Tiere, unter denen junge Böcke (nach *Lydus de mens.* 4, 45 in Felle gewickelte Lämmer) bevorzugt wurden, geschah demnach an einem anderen Orte (über den paphischen Marmoraltar im brit. Museum s. *Journ. of hell. stud.* 9, 179). Alljährlich fand eine feierliche Panegyris von Paphos nach Palaipaphos zum Tempel der Aphrodite statt, an der sich die Bewohner der ganzen Insel beteiligten (*Strabo* 14, 683). Wer in die Mysterien eingeweiht wurde, erhielt einen kleinen Phallos und Salz in die Hand und mufste ein Geldstück an die Göttin entrichten (*Clemens Alex. Protr.* p. 13 *Pott. Arnobius adv. gent.* 5, 19. *Firmicus de err. prof. rel.* 425), was einerseits an den Mythus von der Geburt der Aphrodite symbolisch erinnerte und andererseits sich auf die zu Ehren der Göttin geübte, schon von *Herod.* 1, 199 (*Athen.* 11, 516 a) für ἐνιαχῇ καὶ τῆς Κύπρου bezeugte Prostitution bezogen zu haben scheint (*Engel* 141). Ein heiliger Hain befand sich zwischen Alt- und Neupaphos, worauf der bei *Strabo* überlieferte Ortsname Ἱεροκηπίς hinweist (s. *Gruppe* 339); und es ist wahrscheinlich, dafs er eine Station der Panegyris gebildet hat. Als eine besondere Eigentümlichkeit der kyprischen Götterdienste mufs endlich die hierarchische Gliederung der Priestertümer hervorgehoben werden, wie sie sich in rein griechischen Kulten nicht nachweisen läfst (s. *Gruppe* a. a. O.). Eine Oberpriesterin aller Demeterkulte ist *C. I. G.* 2637, ein Oberpriester der Insel 2622. 2633 und *Journ. of hell. stud.* 9, 251 erwähnt. An der Spitze des paphischen Aphroditekultes standen jedenfalls in ptolemäischer Zeit (ib. 9, 179) Mitglieder oder Verwandte des Königsgeschlechts der Kinyraden. (*Le Bas-Wadd.* 2798 = *Cesnola app.* 1. Weihung des Demokrates, des ἀρχὸς τῶν Κινυραδῶν: *Collitz-Deecke* 38, Grabschrift in einer Grotte: König Echetimos, Priester „der Herrin"; s. *Enm.* 44. *C. D.* 39: Timochares. 40: Nikokles. *Journ. of hell. stud.* 9, 251 N. 109 Ἕλενον τὸν συγγενῆ καὶ τροφέα τοῦ βασιλέως καὶ στρατηγὸν καὶ ἀρχιερέα τῆς νήσου οἱ ἱερεῖς τῆς Παφίας

Ἀφροδίτης. ib. 11, 1891, 190 N. 41 *Πτολεμαῖον βασιλέως υἱὸν τὸν στρατηγὸν καὶ ναύαρχον καὶ ἀρχιερέα.* s. a. *C. I. G.* 2620. *Le Bas-Wadd.* 2786. *Journ. of hell. stud.* 9, 225. 227. 252. 12, 190.) Dem letzten Ptolemäer wurde von den Römern das Oberpriesteramt der paphischen Göttin angeboten (*Plut. Cat. min.* 35). Der von *Hesych.* s. v. überlieferte Titel *ἀγήτωρ· ὁ τῶν Ἀφροδίτης θυηλῶν ἡγούμενος ἱερεὺς ἐν Κύπρῳ* ist ebenfalls inschriftlich gesichert: *Journ of hell. stud.* 9, 250. N. 105 *τῶν ἐν Πάφῳ . . ἡγητορευκότων*, und aus *Cesnola app.* 6. 12 und *Journ.* 9, 234 und 12, 190 (Amt eines *μαντίαρχος* oder *μαντιάρχης*) mufs geschlossen werden, dafs auch der mit dem Heiligtum verbundene Orakeldienst (Eingeweideschau bei *Tac.*, auch Beobachtung des Taubenflugs? *Journ.* 9. 180) in das hierarchische System eingefügt war. (*Hesych. Ἀχαιομάντεις· οἱ τῶν θεῶν ἔχοντες ἱερωσύνην ἐν Κύπρῳ.* Vielleicht *Ἀρχιμάντεις*?)

5) Die Aphrodite Paphia aufserhalb von Paphos. a) auf Kypros: in Chytrea (*Χύτροι*) *Collitz-Deecke* N. 1—14 *τᾶς Παφίας*, *Ohnefalsch-Richter* 15; Cerina (*Κερύνεια*) N. 15. 16 *τᾶς θεῶ τᾶς Παφίας*; Atheniu N. 69, *Neubauer* 685; Kittion, Paphia mit Zeus Keraunios *C. I. G.* 2641. b) aufserhalb von Kypros: in Pergamon *Eckhel doctr. num.* 2, 463; Sardes ib. 3, 113; Tegea s. o.; Naukratis *Athen.* 15, 461; (Herostratos brachte von Paphos ein Aphroditebild mit, das er im Tempel der Göttin seiner Vaterstadt aufhängte. *Engel* 87); s. *Ohnefalsch-Richter* 253. Über die besonders in der alexandrinischen Zeit beliebte dichterische Anwendung des Wortes Paphia, das bald als Epitheton gesetzt, bald absolut gebraucht wird, vgl. die reichhaltige Stoffsammlung von *Bruchmann, epith. deor.* 67. [Eisele.]

Paphios (*Πάφιος*), Beiname des Zeus auf einer Inschrift aus der korykischen Grotte in Kilikien, *Journ. of hell. stud.* 12, 240 nr. 24; *Larfeld, Bursians Jahresber.* 87, *Suppl.* S. 457. *Corr. hell.* 15 (1891), 687. [Höfer.]

Paphlagon (*Παφλαγών*), ein Sohn des Phineus, nach welchem Paphlagonia benannt sein sollte, *Arrian b. Eustath. Dion. Per.* 793, vgl. 787; *Steph. B.* v. *Παφλαγονία*; *Eustath. Il.* 2, 851; *Const. Porphyr. de them.* 1, 7. [Stoll.]

Paphon (*Πάφων*), Teilnehmer an einer (wohl mythischen) Eberjagd auf einem Vasengemälde, *C. I. G.* 1, 7 p. 13f. mit älteren Litteraturnachweisen. [Höfer.]

Paphos (*Πάφος*). 1) *ἡ Πάφος*, von Apollon Mutter des Kinyras (s. d.), *Schol. Pind. Pyth.* 2, 57; identisch mit ihr ist wohl die a. a. O. erwähnte *Παφία νύμφη*, die nach anderer Überlieferung von Eurymedon den Kinyras gebar, sowie die Tochter des Pygmalion (das Nähere s. u. Pygmalion) und seiner von Aphrodite belebten Bildsäule, *Ov. Met.* 10, 297; wenigstens geben alle mir zur Hand befindlichen Ausgaben *illa Paphon genuit, de qua tenet insula nomen.*— *Ohnefalsch-Richter, Kypros, die Bibel und Homer* 225 und *Engel, Kypros* 2, 736 sprechen von einem Sohn des Pygmalion und seiner Statue. Vgl. auch *Enmann, Kypros und der Ursprung des Aphroditekultus* 32. — 2) *ὁ Π.*, Sohn des Kephalos (s. d.), Bruder des Eoos (Heoos), Gründer von Paphos auf Kypros, *Schol. Dionys. Per.* 509, Vater des Kinyras, *ebend.* und *Hygin. f.* 242. 270. 275. [Höfer.]

Papias (*Παπίας*). Beiname des Zeus auf einer Inschrift aus Dorylaion: *Παπίᾳ Διὶ σωτῆρι εὐχήν*, *Walpole, Travels in var. countries of the east* 215 = 560 nr. 26 = *C. I. G.* 3817. Vgl. *Arist. Vesp.* 297 *ὦ παππία* und dazu *Schol.*: *ω πάτερ*. Mehr unter Papas. [Höfer.]

Pappoos (*Παππῷος*), Beiname des Zeus auf einer Inschrift aus der Nähe von Brussa *Διὶ Παππώῳ*, *Archaeol.-epigr. Mitth. aus Oesterr.* 7 (1883), 175 nr. 17. *P. Kretschmer, Einleitung in d. Gesch. d. griech. Sprache* S. 242 u. Anm. 1 (vgl. S. 199) läfst neben der Wahrscheinlichkeit, dafs *Παππῷος* = *Πάπας* (s. d.) ist, auch die Möglichkeit eines Ethnikons offen. Vgl. Papaios, Papas, Papias. [Höfer.]

Papposilen s. Silen.

Papsukal s. Istar in den Nachträgen.

Paraibios (*Παραίβιος*), ein Mann im thynischen Lande am thrakischen Bosporos, in der Gegend, wo Phineus wohnte. Sein Vater hatte im Gebirge eine Eiche abgehauen, obgleich die Hamadryade ihn anflehte, ihren Baum zu schonen. Dafür strafte die Nymphe ihn und seinen Sohn mit Armut und Not. Phineus aber offenbarte dem Paraibios, dafs er einen Altar bauen und der Nymphe Sühnopfer darbringen sollte, und befreite ihn so von seinem Unglück. Der dankbare Paraibios wurde des Phineus bester und liebster Freund (oder sein treuester Diener). *Ap. Rhod.* 2, 456 ff. u. *Schol.* [Über die Darstellung des Paraibios auf Vasen in dem Phineusmythos s. *Duc de Luynes, Annali* 1843, 1 ff. *Flasch, Arch. Zeit.* 38 (1880), 140. *G. Jatta, Annali* 1882, 95f. zu tav. d'agg. O. *S. Reinach, Répert. des vases peints* 1, 346. Höfer.] [Stoll.]

Paraisos (*Παραισός*), ein Verwandter des Minos, nach welchem die Stadt Paraisos (wahrschl. Praisos, *Höck, Kreta* 1, 413) benannt war, *Steph. B.* s. v. [Stoll.]

Parakypton s. Parakyptusa.

Parakyptusa (*Παρακύπτουσα*), Name der sonst Leukomantis genannten spröden Jungfrau, *Plut. amat.* 20. Das Nähere s. u. Anaxarete. Zum Vergleiche mit dem dort über Aphrodite *παρακύπτουσα* Gesagten läfst sich heranziehen die Aphrodite *Κατασκοπία* (s. d.). *Παρακύπτων* hiefs nach *Plut. de prov. Alex.* 75 (*δειλαιότερος εἶ τοῦ παρακύπτοντος*) ein steinernes Bild mit einem aus einer Höhle hervorlugenden Kopfe, das zur Erinnerung an einen Mann gefertigt war, der aus Furcht vor Herakles sich in eine Höhle verkroch und dort vor Angst starb. [Höfer.]

Paralia (*Παραλία*), 1) auf einem im Peiraieusmuseum befindlichen 'choregischen' Relief (abgebildet *Athen. Mitth.* 7 Taf. XIV), das links drei Schauspieler, rechts den durch Unterschrift bezeichneten Dionysos (?) und eine Frauengestalt mit der Unterschrift Γ PI'IA darstellt, ergänzt *Schuchardt, Athen. Mitth.* 13, 221 den Namen der weiblichen Figur zu *Παραλία* und sieht darin eine Personifikation der Landschaft Paralia, *Maafs, Arch. Jahrb.* 11 (1896), 104 die Göttin der Paraloi, vgl. Oreia nr. 1 und Pedio; *Robert*

hatte die Umschrift früher (*Ath. Mitth.* 7, 389 ff.) zu παιδήα ergänzt, später (*Hermes* 22, 336) die Frauengestalt als Personifikation einer im choregischen Wettkampf siegreichen Phyle erklärt. Mehr bei *Furtwängler, Sitzungsber. d. philos.-philol. Cl. d. k. b. Akad. d. Wiss. zu München* 1897, 1, 412, der an Paralia als lokale Heroine, als Genossin und weibliches Gegenstück des Heros Paralos (s. d.) denkt; vgl. auch *Wachsmuth, Stadt Athen* 2, 149, 1. — 2) Beiname der Artemis auf einigen bei den Salinen von Larnaka (Kition) gefundenen Weihinschriften Ἀρτέμιδι Παραλίᾳ Ἀπέλλης ἀνέθηκε, *Cesnola, Salaminia* 95; Ἀρτέμιδι Παραλίᾳ εὐξάμενος Αὐρήλιος Ἀρίστων, *Corr. hellén.* 20 (1896), 340, 6. — *Cesnola* a. a. O. 96 vermutet, dafs bei Kition unweit des Meeres ein Tempel der Göttin gestanden habe, dessen Bezirk *Ohnefalsch-Richter, Kypros, die Bibel und Homer* S. 12 nr. 7 gefunden zu haben meint. [Höfer.]

Paralos (Πάραλος), attischer Heros, Erfinder und Namengeber des athenischen Staatsschiffes Paralos, nach *Schol. Patm. Demosth.* 8, 29 Sohn des Poseidon; *Phylarchos* bei *Harpokration* s. v. Πάραλος p. 236 *Dindorf*; *Bekker, Anecd.* 1, 294; *Schol. Demosth. in Mid.* (*or.* 21, 570) p. 636 *Dindorf*. Über das Heiligtum des Heros, τὸ Παράλιον (*Ps.-Demosth.* 49, 25, *Photius* s. v. und *Bekker* a. a. O.) s. *Wachsmuth, Stadt Athen* 2, 149, 1. Bei *Eur. Suppl.* 659, wo *Reiske* und *Markland* für das überlieferte πάραλον lesen Πάραλον und damit den Heros einführen, schreibt *v. Wilamowitz, Hermes* 26 (1891), 233, 1 (vgl. *Aus Kydathen* 25, 46) Παράλων. Nach *Hegesias* bei *Plin.* 7, 5. 57 (*fr.* 6 p. 143 in *Scriptores rer. Alex. Magni* ed *Müller*) war Paralos der erste, der mit einem Kriegsschiff gefahren sei, während *Philostephanos* bei *Plin.* a. a. O. den Iason nannte. In den Propylaien befand sich ein Gemälde des Protogenes, das den Paralos mit einem kleinen Schiff zur Seite darstellte, *Plin.* 35, 101; dieses Gemälde ist wohl auch bei *Cic. Verr.* 4, 60, 135 (*quid Athenienses, ut ex marmore Iacchum aut Paralum pictum aut ex aere Myronis buculam*) gemeint, so dafs *Bursians* Konjektur *Paralum pictam* (*Meier* bei *Dindorf, Schol. Demosth.* a. a. O. versteht dann bei *Cic.* a. a. O. das Staatsschiff, *Eberhard* zu *Cic.* a. a. O. die Erfinderin des Schiffes) unnötig ist. Vielleicht ist Πάρ]αλος auch dargestellt auf einer Kylix im Britischen Museum, *Smith, Catal. of the greek and etruscan vases* 3 nr. 16 p. 52, und nach *Furtwängler, Sitzungsber. d. philos.-philol. Cl. d. k. bayr. Akad. d. Wiss. zu München* 1897, 1, 412 auf dem unter Paralia 1 erwähnten Relief im Peiraieus. [Höfer.]

Paramese (Παραμέση), eine Nymphe, von Apollon Mutter des Lykoros (s. d. Art. Lykoreus Bd. 2 Sp. 2183), *Censorinus frgm.* 12 p. 66 *Hultsch*. Aus den Ausführungen von *Weniger* s. v. Lykoreus a. a. O. ergiebt sich, dafs die Konjektur von *Jahn, Sächs. Ber.* 1 (1847), 417 Parnasia statt Paramese überflüssig ist. [Höfer.]

Parammon (Παράμμων). Unter diesem Namen wurde Hermes neben der Hera Ammonia in Olympia verehrt. Der Kult war nach *Paus.* 5, 15, 7 orientalischen Ursprungs. Es liegt hier eine seltene Anwendung der Präposition παρά vor, die eine Annäherung an den im Simplex enthaltenen Begriff ausspricht (s. παράβακχος *Plut. vita Dem.* c. 9, παρέπαινος *Platon Phaedr.* 267 A., παρόμοιος u. a., Παράπετρος „ein anderer Petrus" *anon. vita Chrys.* 8, 338, 32). Ich fasse deshalb die Epiklesis im Sinne von „der kleine Ammon", zur Unterscheidung von dem eigentlichen Ammon, mit dem nach dem Zeugnis des *Pausanias* die Eleer ebenfalls alte Beziehungen unterhielten. Er war vielleicht als κριοφόρος dargestellt. [Eisele.]

Paranomia (Παρανομία), Dämon der Ungesetzlichkeit, dem Dikaiarchos, der Admiral des Königs Philippos III. von Makedonien, auf einer auf dessen Befehl gegen die bestehenden Verträge und Gesetze unternommenen Expedition, ebenso wie der Asebeia überall, wo er ankerte, Altäre errichtete; vgl. *Polyb.* 18, 37: οὗ γὰρ ὁρμίσειε τὰς ναῦς, δύο κατεσκεύαζε βωμούς, τὸν μὲν Ἀσεβείας τὸν δὲ Παρανομίας καὶ ἐπὶ τούτοις ἔθυε καὶ τούτους προσεκύνει καθαπερανεὶ δαίμονας. [Roscher.]

Parapaizon (Παραπαίζων). Eine Inschrift aus Eleusis ist geweiht Διονύσῳ Παραπαίζοντ . ., Ἐφημ. ἀρχ. 3 (1895), 103, 16; die Ergänzung von *Skias* a. a. O. zu Παραπαίζοντι ist ohne Zweifel richtig. Zur Erklärung des Beinamens vgl. *Soph. Oed. R.* 1107: αἷς (den Musen) πλεῖστα συμπαίζει (Dionysos). *Soph. Antig.* 800: ἄμαχος γὰρ ἐμπαίζει θεὸς Ἀφροδίτα. *Theokr.* 15, 101: παίζοισ' Ἀφροδίτα. *Georg. Grammat. Anacr.* 7, 5: Ἔρως ὁ πάντα παίζων. *Anacr.* 2: Dionysos, ᾧ δαμάλης Ἔρως καὶ νύμφαι κυανώπιδες πορφυρέη τ' Ἀφροδίτη συμπαίζουσιν. [Höfer.]

Pa(r)apanaios (Πα[ρ]απάναιος), Beiname des Poseidon auf zwei thessalischen Inschriften Ποτειδοῦνι Πα[ρ]απαναίου, *Fick* bei *Collitz, Samml. d. griech. Dial.-Inschr.* 1, 1321. 1322. [Höfer.]

Parastates (Παραστάτης), der Beistand, Beiname des idäischen Daktylen Herakles, dessen Kult (*Paus.* 5, 8, 1. 6, 21, 5) 50 Jahre nach der deukalionischen Flut von dem kretischen Heraklessprossen Klymenos in Olympia eingeführt wurde, wo er ihm einen Altar erbaute (s. *Strabo* 13, 355). Der Altar befand sich in der Altis, ein anderer im Gymnasium (*Paus.* 6, 23, 2. *Bötticher Olympia* 79). Die Namen der andern Daktylen sind Paionaios, Epimedes, Iasios und Idas (*Paus.* 5, 7, 4). Die Einsetzung der olympischen Spiele wird teils auf die Daktylen überhaupt, teils auf Herakles im besonderen zurückgeführt (s. oben unter Daktyloi Bd. 1 Sp. 940). Dafs diese Sagenbildung im ganzen verhältnismäfsig späten Ursprungs ist, hat *Lobeck Aglaoph.* 2, 1168 ff. mit überzeugenden Gründen dargethan, wie denn auch die auf die olympischen Spiele bezügliche Überlieferung erst dann entstehen konnte, als der dorische Adel die führende Stellung in Olympia einzunehmen begonnen hatte (*v. Wilamowitz, Eur. Heracl.* 21). Doch möchte *Lobeck* den ursprünglichen und epichorischen Charakter gerade der Verehrung des Herakles Parastates aufrecht erhalten, während *Preller-Robert* 1, 658 einen alten Kult der namenlosen Daktylen in Olympia für wahr-

scheinlicher hält. Herakles wurde auch sonst besonders in den Fällen angerufen, wo schnelle Hilfe not that *Libanius* 1, 584. *Hesych.* s. v. *Ἡρακλᾶν*. *Lobeck* a. a. O., und *Diodor* 5, 64 berichtet die für ihn überraschende, der boiotischen Auffassung des Heros widerstreitende Thatsache, dafs der Herakles von Olympia bei den Frauen abergläubische Verehrung genossen habe, bei der Besprechungen und Amulete eine wichtige Rolle gespielt hätten. Es wird also der olympische Parastates die Bedeutung eines Nothelfers im allgemeinen gehabt haben, woneben ihm die Zusammenstellung mit den übrigen Daktylen, deren Namen sämtlich auf die Heilkunst hinweisen, einen besonders wirksamen Beistand bei körperlichen Gebrechen beizulegen scheint (s. *Usener, Götternamen* 155). [— Zur Bedeutung von *Παραστάτης* vgl. den Brief des Königs Attalos III. an Rat und Volk von Pergamon, in dem er kund giebt, dafs er den Sabazios als Kultgenossen der Athena in Pergamon aufnehmen wolle, da er den Gott *ἐμ πολλαῖς πράξεσι καὶ ἐμ πολλοῖς κινδύνοις παραστάτην καὶ βοηθόν* erprobt habe, *Fränkel, Die Inschr. v. Pergamon* nr. 248 S. 248 Z. 50 ff. Priapos wird in der auf Thera gefundenen Inschrift des Artemidoros von Perge genannt *παραστάτης πᾶσιν πολίταις τοῖς τ' ἐνοικοῦσιν ξένοις*. *C. I. G.* 2, 2465 b. *Add. Kaibel, Epigr.* 807, 5. *Arch. Anz.* 1899, 192, 8. Dem König Antiochos I. von Kommagene ist die *ἀθάνατος Φροντίς* oft '*παραστάτις ἐπιφανὴς εἰς βοήθειαν ἀγώνων βασιλικῶν εὐμενής*' gewesen, *Humann-Puchstein, Reisen in Kleinasien* 263. *Michel, Recueil d'inscr. grecques* 735 p. 629, 66. Höfer.] [Eisele.]

Paracentia, Beiname der Minerva auf Inschriften aus Benevent: *Attini sacr(um) et Minervae Paracentiae (Parachintiae). C. I. L.* 9, 1539—1542. Wie die Verbindung mit Attis lehrt, ist Minerva = Magna Mater, Paracentia natürlich = Berecyntia (s. d.), vgl. *G. Zippel, Das Taurobolium, Festschr. f. Friedländer* 519. [Höfer.]

Parca, Parcae. Vgl. zu Parca Bd. 2 Sp. 211, 58 ff. Parca ist eine altrömische Göttin der Geburt. Als solche erwähnt sie *Varro* bei *Gell.* 3, 16, 10) zusammen mit den Geburtsgöttinnen Nona und Decima (s. diese Bd. 2 Sp. 208, 13 ff. 196, 49 ff.). *Caesellius Vindex* (bei *Gell.* a. a. O. 11; Bd. 2 Sp. 184, 1 ff.) nennt in Verbindung mit denselben beiden Göttinnen nicht Parca, sondern Morta (Bd. 2 Sp. 183, 66 ff.). Daraus schliefst *G. Wissowa* (*Religion u. Kultus d. Römer* = *I. v. Müllers Handb. d. klass. Alt.-Wiss.* Bd. 5 Abt. 4 S. 213 Anm. 3), **dafs die Gruppierung der Namen eine willkürliche**, keine überlieferte (etwa Priesterschriften entnommene) ist, und vermutet, dafs Parca Morta einen ebensolchen Doppelnamen gebildet habe wie Genita Mana (Bd. 1 Sp. 1612, 8 ff.), mit dem er sich inhaltlich vollkommen decke. Par-ca hängt mit par-ere, par-tus, Par-tula zusammen. Indem man aber den Namen falsch mit pars in Verbindung brachte, identifizierte man die Parca mit der griechischen Moira und vervielfältigte sie demgemäfs den drei Moiren entsprechend zu drei Parcae; vgl. Moira Bd. 2 Sp. 3084 ff. Während uns von einem Kultus der Parcae nichts bekannt ist und auch Widmungsinschriften an sie nicht vorzukommen scheinen (denn die besonders in oberitalischen und südfranzösischen, also wesentlich dem keltischen Boden angehörenden Inschriften wiederholt genannten Parcae haben weder mit der altrömischen Parca noch mit den Parcae etwas zu thun, sondern sind aller Wahrscheinlichkeit nach einheimische Gottheiten (vgl. *M. Ihm, Der Mütter- oder Matronenkultus u. s. Denkmäler*, in *Jahrbb. d. Ver. v. Altertumsfr. im Rheinl.* 83 (1887) S. 66 ff. mit Inschr. Nr. 516—533), werden die Parcae von den Dichtern als Schicksalsgottheiten ganz im Sinne der Moiren aufserordentlich häufig erwähnt; vgl. die reiche Stellensammlung bei *Klausen, Die Parcen oder Fata*, in *Ztschr. f. d. Altertumswiss.* 7 (1840) Sp. 217—256. Zwei Anschauungen sind es hauptsächlich, wie *K. Purgold* (*Archäol. Bemerkungen zu Claudian u. Sidonius*, Gotha 1878, S. 63 ff.) ausführt, welche die römischen Dichter bei der Verknüpfung der Parcae mit bestimmten Momenten des menschlichen Lebens zum Ausdruck bringen: entweder führen die Göttinnen durch einen eigenen Beschlufs oder durch Aufzeichnung von Iupiters Willen eine bestimmte Wendung des Schicksals herbei, oder sie knüpfen an einen wichtigen Moment den Faden an, mit welchem sie den Menschen die Geschicke zuspinnen. So entstehen die typischen Vorstellungen von den Parcae mit Schriftrolle und Spindel; zumal das Zuspinnen des Geschickes spielt in der römischen Poesie eine grofse Rolle. Dieselben Vorstellungen sind im wesentlichen für die Darstellung der Parcae auf Kunstwerken mafsgebend; auf nicht sehr zahlreichen Bildwerken, meist Sarkophagen, erscheinen sie als Schicksalsmächte mit der Geburt, der Hochzeit und dem Tode nicht nur des Menschen, sondern auch mythologischer Figuren in Verbindung gebracht; vgl. die Zusammenstellung und Besprechung der Denkmäler bei *Purgold* S. 66 ff., mit Litteraturnachweisen. [R. Peter.]

Parcae. Über die Verehrung der Parcae auf keltischem Gebiet und ihren gemuthmafsten Zusammenhang mit den keltischen Müttern vgl. den Artikel Matres, Matronae Bd. 2 Sp. 2473 f., *Bonner Jahrb.* 83 p. 66 A. Die Inschriften sind zusammengestellt *Bonner Jahrb.* a. O. p. 180 f. (nachzutragen sind u. a. *C. I. L.* 11, 621. 3, 11156). Vgl. auch *Holder, Altceltischer Sprachschatz* s. Parcae. [— Vgl. auch *Golther, Handbuch der german. Mythol.* 106. *Rud. Koegel, Götting. Gelehrte Anz.* 159 (1897), 649 ff.] [M. Ihm.]

Pareantes. In einem von *Rubensohn, Athen. Mitt.* 25 (1900), 345 gegebenen Excerpte aus einer Handschrift der Ambrosiana, die eine Kopie des *liber insularum Archipelagi* von *Christoforo Buondelmonte* enthält, heifst es: *Parcantes Pluti filius, quem ibidem regnasse aiunt et oppidum construxisse, ipsam insulam et oppidum Paron a suo nomine nuncupavit.* Wie *Rubensohn* a. a. O. Anm. 2 bemerkt, ist Parcantes Schreibfehler für Pareantes, das die redigierten Handschriften *Legrands* Ausgabe des *liber*

insularum, Paris 1897, war mir nicht zugänglich) geben; die griechische Übersetzung hat Paros. Wie *E. Jacobs* bei *Hiller v. Gaertringen, Thera* 378 anmerkt, geht die Quelle für *Buondelmonte* durch *Boccaccio, de genealogia deorum* (ed. *Micylli* p. 399) auf *Isidorus, Etymol.* zurück. Der Text *Buondelmontes* lautet bei *Jacobs* a. a. O.: *Pareante, Pluti filius, quem ibidem et oppidum construxisse aiunt, insulam et oppidum Pari a suo nomine nominavit.* S. Parios u. Paros. [Höfer.]

Pareas s. Parios.

Paredroi, Paredros (*Πάρεδροι*, *Πάρεδρος*). *Πάρεδροι θεοί* die 'Beisitzer' heifsen nach *Passow-Rost, Handwörterb. d. griech. Sprache* s. v. *πάρεδρος* die Götter geringeren Grades, deren Statuen neben denen der gröfseren Götter aufgestellt wurden', während *Pape-Benseler* s. v. *πάρεδρος* sie nach *K. F. Hermann, Gottesdienstl. Altert.*[2] 19, 19 S. 101 als solche Götter bezeichnet, welche in einem Tempel gemeinschaftlich verehrt wurden, sie also den *θεοὶ σύνναοι*, *σύνοικοι*, *ὁμόναοι* (vgl. d. A. *Homobomioi* Bd. 1 Sp. 2699, 40 ff.*) u. d. A. *Homochetai Theoi*) gleichsetzt; diese letzteren 'die eigentlichen Tempelgenossen', deren Bilder in demselben Raume standen, scheidet *Hermann* a. a. O. einerseits von den Göttern des Vorhauses (*θεοὶ πρόναοι* [s. d.], andererseits von denjenigen Göttern, die in förmlichen Doppeltempeln [vgl. z. B. *Dio Cassius* 55, 1 *τὸν τοῦ Διὸς τοῦ Καπετωλίου τόν τε σύνναον αὐτοῦ*] neben einander verehrt wurden. Es scheint mir jedoch aus den unten anzuführenden Beispielen hervorzugehen, dafs man mit der Bezeichnung *πάρεδρος* nicht sowohl den durch Aufstellung von Statuen oder Errichtung von Altären zum Ausdruck gebrachten Begriff der Tempel- bez. Altargemeinschaft (*σύνναοι*, *σύμβωμοι*) verband, als vielmehr sich den *πάρεδρος* als Beisitzer der persönlich vorgestellten Gottheit (s. die unten bei *Dike, Helena, Alkestis* u. s. w. angeführten Stellen) dachte, wobei nicht ausgeschlossen ist, dafs man dieser Vorstellung durch Statuen u. s. w. einen sichtbaren Ausdruck gab. Was den Rang der *θεοὶ πάρεδροι* betrifft, so ist er nach *Spanheim, De praest. et usu numism.* 1717 vol. 2 p. 334 ein geringerer (*πάρεδρος... inferioris... dignitatis nomen*) als der, welcher durch *σύνθρονος* ausgedrückt werde; der letzteren Behauptung widerspricht allerdings *Hesych.*, nach dem (s. v. *πάρεδρον*) *πάρεδρος* und *σύνθρονος* gleichbedeutend ist, vgl. auch *Lehmann* zu *Lucian.* vol. 8 p. 405, und auch die unten angeführten Beispiele lassen im Gebrauche von *πάρεδρος* und *σύνθρονος* keinen Unterschied erkennen. Gegen *Spanheims* Behauptung erhebt Einspruch *G. d' Arnaud, De diis παρέδροις sive adsessoribus et coniunctis commentar.* p. 15, mit dem Bemerken, dafs *πάρεδροι* 'aequales dei', also im Range gleichstehende seien. Sowohl *Spanheims* als *d'Arnauds* Ansicht bedürfen der Berichtigung. Lehrreich ist der Vergleich mit den richterlichen *πάρεδροι* in Athen: jeder der drei höheren Archonten wählte sich je zwei *πάρεδροι*, die ihm mit Rat und That zur Seite stehen sollten; er nahm dazu gewöhnlich Freunde und Bekannte, denen er eine Ehre erweisen wollte; *Meyer-Schömann-Lipsius, D. att. Prozefs* 70 ff. *Dittenberger* a. a. O. 2[2] S. 435 Not. 2 mit Belegstellen aus Schriftstellern und Inschriften. Wenn, wie oft, eine Übertragung menschlicher Verhältnisse auf die Götterwelt stattgefunden hat — ich erinnere an *Eur. Hel.* 878 f. (*ἔρις γὰρ ἐν θεοῖς σύλλογός τε σοῦ πέρι ἔσται πάρεδρος Ζηνὶ τῷδ' ἐν ἤματι*), wo wir eine Gerichtsverhandlung nach menschlichem Muster sich im Olympos abspielen sehen mit *Ζεὺς* als *ἄρχων* und den übrigen Göttern als *πάρεδροι* —, so ergiebt sich für den *θεὸς πάρεδρος*, dafs er ursprünglich dem Range nach demjenigen Gotte, dessen *πάρεδρος* er wird, untergeordnet war, aber eben durch die Verleihung der *παρεδρία* d. h. des Rechtes, neben jenem zu sitzen (vgl. *Rohde, Psyche* 1[2], 312, 17 zu 311), zu gleicher Würde emporgehoben wird. Doch erscheint dabei immer jener noch als Hauptgottheit, es findet dasselbe Verhältnis statt wie zwischen dem

*) In dem A. *Homobomioi* ist nachzutragen: S. 2699, 52 ff. fehlt für die Weihung *Διὶ Οὐρίῳ*, *Σαράπιδι*, *Ἴσιδι*, *Ἀνούβιδι*, *Ἁρφοκράτει*, *θεοῖς συννάοις καὶ συμβώμοις* die Belegstelle: *Corr. hell.* 6 (1882), 328, 22 = *Dittenberger, Sylloge* 2[2], 758 S. 617. *Omanos* (s. d.) und *Anadates* heifsen *τῆς Ἀναΐτιδος σύμβωμοι θεοί*, *Strabo* 11, 512. *Philesios* (s. d.) ist *σύνναος* und *σύμβωμος τῷ προπάτορι* (= *Hermes*), *Arr. Peripl.* 2, 1; in Dodona ist *Dione σύνναος τῷ Διὶ* *Strabon* 7, 329. Vgl. ferner die Weihungen an die *θεὰ καλὴ ἐν Πανδοίτει* und die *σύνναοι θεοί* (s. [*En*] *Pandois* nr. 2), die Inschrift aus *Ombos*: *Ἀροήρει* (vgl. zu diesem *Pietschmann* bei *Pauly-Wissowa* s. v. *Arueris*) *θεῷ μεγάλῳ Ἀπόλλωνι καὶ τοῖς συννάοις θεοῖς*, *C. I. G.* 4859, *Strack, Dynastie des Ptolem.* 249. *Michel, Recueil d' inscr. grecques* 1238 p. 859. Vgl. *C. I. G.* 3, 4716 e. 4860. *Ἀνταίῳ καὶ τοῖς συννάοις θεοῖς*, *C. I. G.* 3, 4712. *Ἀμενήβι θεῷ μεγίστῳ . . καὶ τοῖς συννάοις θεοῖς*, *C. I. G.* 3, 4955. *Θεῷ Πανὶ καὶ τοῖς συννάοις θεοῖς*, *C. I. G.* 3, 4716 d[5]. 4716 d[6]. *Add.* p. 1193. 4716 d[44] *Add.* p. 1197. *Ἀφροδίτῃ* (= Isis?) *θεᾷ μεγίστῃ καὶ τοῖς συννάοις θεοῖς* *C. I. G.* 3, 4716. Über noch andere aigyptische *θεοὶ σύνναοι* vgl. *Krebs, Ztschr. f. ägypt. Sprache* 1893, 32. 104 f. *Δεσποίνῃ Νεμέσει καὶ συννάοισι θεοῖσι*, *C. I. G.* 3, 5876; *Kaibel, Epigr.* 837 *Inscr. Graec. Sicil.* 882. [*Δ*]*ω*[*μ*]*άτηρ καὶ Κό*[*ρ*]*α καὶ οἱ σύνναοι*, Inschrift aus Aigai, *Schuchhardt, Altert. von Aigai* 1889, 42. Durch Beschlufs des Königs Attalos III. von Pergamon, den Sabazios *συγκαθιερῶσαι τῇ Νικηφόρῳ Ἀθηνᾷ*, wird dieser *σύνναος* der Athene, *Fränkel, Die Inschr. von Pergamon* 248 S. 166 Z. 49 ff. und dazu *Fränkel* a. a. O. 170 zu Z. 51. 56. Artemis Orthia und *οἱ συνκαθειδρυμένοι αὐτῇ θεοί* (Sparta), *C. I. G.* 1, 1444; fast gleichlautende (nur ohne Orthia) Inschriften aus Panamara, *Corr. hell.* 11, 147, 48. 12, 267. Im boiotischen Koroneia *συγκαθίδρυται τῇ Ἀθηνᾷ ὁ Ἅιδης* (vgl. Bd. 1 S. 1789, 62 ff.), *Strabo* 9 p. 411, Athena Itonia war aber dort die Hauptgottheit. Den *πάτριοι θεοί* von Akraiphiai beschliefst man im Tempel des Apollon Ptoos *συνκαθειδρύειν* die Bilder [*Νέρωνος*] *Διὸς Ἐλευθερίου καὶ Θεᾶς Σεβαστῆς* [*Ποππαίας*], *Dittenberger, Sylloge* 1[2], 376 S. 586 Z. 51; vgl. *Inscr. Graec. Sept.* 2713 Z. 51 S. 479. Mit den *ὁμοβώμιοι* scheint auch der *τρίβωμος* einer Inschrift aus Rom (*C. I. G.* 5980. *Kaibel, Inscr. Graec. Sic. et Ital.* 996 p. 256) zusammenzuhängen, unter dem nach *Dittenberger* a. a. O. 2[2], S. 670 not. 7 zu verstehen ist *ara triplex, in qua tribus diis sacra fiant.* Das seltene, litterarisch nur durch *Hesych.* bezeugte *ὁμόναος* findet sich auf einer Inschrift aus dem Asklepieion in Epidauros *Τῷ Ἀσκλαπιῷ . . καὶ ὁμονάοις*, *Ἐφημ. ἀρχ.* 1899, 1 nr. 1. *Dittenberger* a. a. O. 2[2] S. 801 f. nr. 938. Auch die Hetaire Phryne, deren goldene Statue in Delphoi stand (*Paus.* 10, 15, 1. *Plut. Alex. s. virt. s. fort.* 2, 3. *Ael. v. h.* 9, 32) heifst *σύνναος καὶ συνίερος τοῦ Ἔρωτος*, *Plut. Amat.* 9.

Hauptgott und seinen σύνναοι, jener kommt an erster Stelle, dann erst die letzteren, vergl. *Plut. Quaest. conv.* 7, 6, 3: οἱ θεῷ θύοντες ἅμα συμβώμοις καὶ συννάοις κοινῶς συνεπεύχονται, vgl. auch *E. Meyer, Gesch. des Altert.* 1 S. 83; ein ähnliches Verhältnis waltet ferner bei den Weihungen u. s. w. an mehrere Gottheiten, oft noch mit der Hinzufügung 'und an die Götter alle' (s. d. A. *Pantes Theoi*), wobei die Hauptgottheit immer an erster Stelle genannt wird. Ein weiterer Beweis von dem ursprünglich untergeordneten Range des πάρεδρος liegt in der Thatsache, dafs auch Heroen, sogar Sterbliche als πάρεδροι bezeichnet werden (s. unten). Von den Alten wird πάρεδρος entweder als σύνθρονος (*Hesych.* vgl. oben), παρακαθήμενος (*Hesych.*) oder συγκαθήμενος (*Schol. Aristid.* p. 114 *Dindorf*) oder als σύνοικος (*Schol. Eur. Med.* 843, wie auch *Isokr.* 10, 62 σύνοικος und πάρεδρος verbindet) erklärt. Nach *Schol. Pind. Pyth.* 3, 139: πάρεδρος γὰρ ὁ Πὰν τῇ Ῥέᾳ, ὡς αὐτὸς ὁ Πίνδαρος (fr. 95 *Bergk*[4] S. 405): Ὦ Πάν, Ἀρκαδίας μεδέων ... Ματρὸς μεγάλας ὀπαδέ ist πάρεδρος = ὀπαδός, Begleiter, Gefährte', wie Hekate ὀπαδός τῆς Ἀρτέμιδος heifst (*Philod.* περὶ εὐσεβ. 42 *Gomperz*) und dieselbe Göttin im *Hymn. Hom. in Cer.* 440 (vgl. *Philod.* a. a. O. und dazu *Bergk, Poet. lyr.* 3[4], S. 631) πρόπολος (vgl. auch *Bergk* a. a. O. 3[4] S. 729 *fr.* 129) und ὀπαδός der Persephone (vgl. auch *E. Maafs, Orpheus* 178 Anm. 6), ja von *Euripides* (bei *Philod.* a. a. O. = *frgm.* 949 *Nauck*) sogar Δήμητρος λάτρις genannt wird, wie ferner Artemis und Athena bei *Stesimbrotos* bei *Philod.* a. a. O. (vgl. 45) ὀπαδοί der Göttermutter heifsen. Nach dem Dichter der *Danais* bei *Philodem.* a. a. O. sind die Kureten θεράποντες der Göttermutter, eben dieselben heifsen bei *Poet.* bei *Stob. Eclog.* 1, 2, 31 p. 17 *Meineke* = *Bergk, Poet. lyr.* 3[4], 681 ματρὶ Διὸς Ῥέᾳ πάρεδροι (man vgl. auch *Cornut. de nat. deor.* 6 p. 19 *Osann*, wo der Dienst der Kybelepriester, der Galloi, παρεδρία bei der Göttin genannt wird), so dafs sich aus den angeführten Beispielen die ungefähre Gleichheit von πάρεδρος, ὀπαδός, ja θεράπων (die idaiischen Daktylen sind bei *Apollon. Rhod.* 1, 1127 πάρεδροι der Göttermutter, nach dem Dichter der *Phoronis* im *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 1129 θεράποντες) ergiebt; man vgl. auch *Eur. Bacch.* 57, wo Dionysos seine Thiasoten παρέδρους καὶ ξυνεμπόρους nennt. Dafs ὀπαδός keine tiefere Rangstufe zu bezeichnen braucht, ergiebt sich aus *Hom. Hymn. in Merc.* 450, wo Apollon, der Musagetes, sagt καὶ γὰρ ἐγὼ Μούσῃσιν Ὀλυμπιάδεσσιν ὀπηδός. Eine ganz scharfe Abgrenzung des Begriffes ὀπαδός ist ebenso unmöglich wie des Begriffes πάρεδρος und seiner Synonyme σύνθρονος (s. oben), σύνεδρος, σύνθακος, σύνθωκος, zu denen wohl auch συνέστιος zu rechnen ist, vgl. *Apoll. Rhod.* 1, 1319 Herakles ἀθανάτοισι συνέστιος und *Schol.*: συνέστιον δὲ συνδιαιτητήν, ὁμοτράπεζον, ὁμότιμον, ὅτι ἡ κοινὴ τράπεζα τὴν αὐτὴν τιμὴν τοῖς μεταλαμβάνουσιν αὐτῆς δίδωσιν. Kommt es doch in jedem einzelnen Falle darauf an, wen der Dichter u. s. w. als Hauptgott bezeichnen will, so dafs es vorkommt, dafs von zwei Göttern der eine das eine Mal als Hauptgott, das zweite Mal als πάρεδρος des andern erscheint, wie Dionysos πάρεδρος Δήμητρος (s. unten Dionysos) und Demeter Βρομίοιο συνέστιος (*Orph. hymn.* 39, 10) heifst; ja Hippolytos bezeichnet sogar die Artemis als seine σύνθακος (*Eur. Hipp.* 1093); da aber unmittelbar auf σύνθακος folgt συγκύναγος, bezieht sich dieses συνθακεῖν wohl auf das Zusammensitzen beim Ausruhen von der Jagd. Auf jeden Fall aber wird durch die Bezeichnung πάρεδρος etc. immer das persönliche Verhältnis der Beteiligten betont; vgl. auch *Phylarchos* bei *Athen.* 13, 593c = *F. H. G.* 1, 339, der die Danae, die Tochter der Freundin Epikurs Leontion, πάρεδρος der Königin Laodike von Syrien nennt. Was das Wesen der θεοὶ πάρεδροι betrifft, so charakterisiert sie *d'Arnaud* a. a. O. 40 richtig als *dii similis fere naturae* (dies stellt mit Bezug auf die σύνναοι θεοί in Abrede *P. Baur, Philol. Suppl.* 8 [1901], 469), *quorum officia conveniunt et qui arcto societatis vinculo constricti sunt* Denn wenn *Iulian ep.* 24 p. 393b = 510 *Hertlein* sagt: Homer τὸν ἑκατοντάχειρα τὸν Βριάρεω καθίζει πάρεδρον τῷ Διί, so hat er den singulären Fall im Auge, wo Aigaion-Briareos von Thetis zu Hilfe gerufen παρὰ Κρονίωνι καθέζετο, *Hom. Il.* 1, 145. *Philodem* a. a. O. p. 41. In dem folgenden alphabetischen Verzeichnis der Götter und Heroen sind mit * versehen die ausdrücklich πάρεδροι genannten; aufgenommen sind auch diejenigen, die mit dem synonymen σύνεδρος, σύνθρονος u. s. w. (s. oben Sp. 1571 f.) bezeichnet werden.

1) Aidos: a) ἀλλ' ἔστι γὰρ καὶ Ζηνὶ σύνθακος θρόνων Αἰδώς (hier = Erbarmen), *Soph. Oed. C.* 1267. — b) Χαρίτεσσι συνέστιος Αἰδώς, *Christodor. Anth. Pal.* 2, 341.

2) *Alkestis: vgl. *Eur. Alc.* 746 das Gebet des Chores: Ἅιδου νύμφῃ παρεδρεύοις.

3) *Aphrodite: σεμνὴ Βάκχοιο πάρεδρος, *Orph. hymn.* 55, 7, und dazu *E. Maafs, Orpheus* 70 Anm. 92.

4) *Azizos (s. Azizus Bd. 1 u. *Cumont* bei *Pauly-Wissowa* s. v.) mit Monimos (s. d.) als πάρεδροι Ἡλίου in Edessa verehrt.

5) Athena s. Pronoia. — In anderer Bedeutung πάρεδρος genannt, s. unt. Sp. 1578, 62.

6) *Charites: παρέδρους δὲ καὶ συμβώμους τὰς Χάριτας ἔχει (Aphrodite) καὶ τὴν Πειθὼ καὶ τὸν Ἑρμῆν διὰ τὸ πειθοῖ προσάγεσθαι καὶ λόγῳ καὶ χάρισι τοὺς ἐρωμένους, *Cornut. de nat. deor.* 134 *Osann.* Vgl. *Plut. Conjug. Praec. Exord.*: οἱ παλαιοὶ τῇ Ἀφροδίτῃ τὸν Ἑρμῆν συγκαθίδρυσαν ... τήν τε Πειθὼ καὶ τὰς Χάριτας.

7) *Daimones: οἱ λεγόμενοι παρὰ τοῖς μάγοις ὀνειροπομποὶ καὶ πάρεδροι, *Iustin. Martyr. Apolog.* 1, 18 ed. *Otto* 1 p. 58. σεμνύνονται (die Anhänger eines gewissen Karpokrates, der offen dieselben Lehren, wie Simon der Magier verbreitete) ... ὀνειροπομποῖς τε καὶ παρέδροις τισὶ δαίμοσι, *Euseb. Hist. eccl.* 4, 7, 9. *Migne* vol. 20 p. 317 *qui dicuntur paredri et oniropompi, Iren.* 1, 23, 4. *Migne* vol. 7 p. 673 vgl. 1, 25, 3 p. 681. — Εἰκὸς δὲ αὐτὸν (Marcus der Magier) καὶ δαίμονά τινα πάρεδρον ἔχειν, δι' οὗ αὐτός τε προφητεύειν δοκεῖ καὶ ὅσας ἀξίας ἡγεῖται

μετόχους τῆς χάριτας αὐτοῦ, προφητεύειν ποιεῖ, *Iren.* 1, 13, 3 *Migne* 7 p. 581. Vgl. auch *Du Cange, Glossar. med. et infim. Lat.* s. v. Paredrus: *Paredrum vocant daemoniacam virtutem.* Nach *Valesius* ad *Euseb.* a. a. O. sind die δαίμονες πάρεδροι *spiritus māgis adsistentes, vel etiam quos māgi aliis immittebant, ut perpetuo ad tutelam adsisterent.* Vgl. auch *J. Wier, De praestigiis daemonum* (1583), 111, 4 ff., *Salmas.* ad *Spartian. vit. Adr.* 14. Hiermit hängt wohl auch der Π[ά]ρεδρος Ἔρως eines Zauberpapyrus zusammen, *A. Dieterich, Papyri mag. mus. Lugd. Bat., Jahrb. f. klass. Phil., Suppl.* 16 (1888), 794, 14. Vgl. auch unten Heroes.

8) Demeter s. oben Sp. 1574, 4.

9) *Dike: a) οἱ πάλαι σοφοὶ ἄνδρες τὴν Δίκην πάρεδρον τῷ Διὶ ἐποίησαν, ὡς ὅτι ἂν πρὸς τοῦ Διὸς κυρωθῇ, τοῦτο ξὺν δίκῃ πεπραγμένον, *Arrian.* 4, 9, 7. — b) τὴν Δίκην ἔχει πάρεδρον ὁ Ζεὺς καὶ τὴν Θέμιν, ἵνα πᾶν τὸ πραχθὲν ὑπὸ τοῦ κρατοῦντος θεμιτὸν ᾖ καὶ δίκαιον, *Plut. Alex.* 52. c) τῷ Διὶ τὴν Δίκην εἶναι καὶ τὴν Θέμιν παρέδρους, ἵνα πᾶν πραττόμενον ὑπὸ βασιλέως θεμιτὸν δοκῇ καὶ δίκαιον, *Plut. Ad princ. inerud.* 4 p. 781 b. Dieser Gedanke findet sich schon bei *Hesiod. Op.* 259: Δίκη ... πὰρ Διὶ πατρὶ καθεζομένη. Vgl. *Soph. Oed. C.* 1389: Δίκη .. ξύνεδρος Ζηνὸς ἀρχαίοις νόμοις. *Orph. hymn.* 61 (Dike), ἣ καὶ Ζηνὸς ἄνακτος ἐπὶ θρόνον ἱερὸν ἵζει. Vgl. *Soph. Ant.* 451: ἡ ξύνοικος τῶν κάτω θεῶν Δίκη u. *Nauck* z. d. St., *Rohde* a. a. O. 2², 242, 3. — *Porphyr. Epist. ad Marcell* 22: ἡ ὀπαδὸς τῶν θεῶν Δίκη. Vgl. Nemesis.

10) *Dionysos: χαλκοκρότου πάρεδρος Δαμάτερος (= Rhea) .. εὐρυχαίτας .. Διόνυσος, *Pind. Isthm.* 7 (6), 3 f.

11) *Eileithyia: Ἐλείθυια, πάρεδρε Μοιρᾶν, *Pind. Nem.* 7, 1. Vgl. d. A. Moira Sp. 3091, 56.

12) *Erechtheus: die Athener haben den E. τοῖς ἐν ἀκροπόλει θεοῖς πάρεδρον gemacht, *Arist. or.* 13 p. 193 *Dindorf.* Das *Schol.* erhebt gegen den Ausdruck πάρεδρος Widerspruch: ἀντὶ τοῦ ἱερέα· δεινῶς δὲ εἶπε πάρεδρον, οἱονεὶ συγκαθήμενον. Vgl. aber *Wachsmuth, Ber. d. Sächs. Ges. d. Wiss.* 1887, 399 ff. *Rohde* a. a. O. 1², 1357.

13) *Eros: a) s. ob. Daimones a. E. — b) τᾷ σοφίᾳ παρέδρους ἔρωτας, *Eur. Med.* 843 und dazu *Schol.* u. *Wecklein* z. d. St.

14) *Helena: Apollon verkündet, daſs H. in Διὸς μελάθροις παρ' Ἥρᾳ τῇ θ' Ἡρακλέους Ἥβῃ πάρεδρος θεὸς ἀνθρώποις ἔσται σπονδαῖς ἔντιμος ἀεί, *Eur. Or.* 1684 ff. und vorher (v. 1636), daſs sie dem Kastor und Polydeukes ἐν αἰθέρος πτυχαῖς σύνθακος ἔσται. Vgl. Menelaos.

15) *Hera: ξανθὰ πάρεδρος σεμνοῦ Διός, *Bakchyl.* 10, 51.

16) Herakles s. oben Sp. 1573, 61. — Vgl. auch d. Art. Omphale Bd. 3 Sp. 885, 48.

17) *Hermes: a) s. Charites. — b) Ἑρμᾶς Ἀφροδίτᾳ πάρεδρος, *Kaibel, Epigr.* 783, 2. — c) παρέδρῳ Ἑρ]μῇ Ἐλευθερέως (= Dionysos), *Kaibel* a. a. O. 817, 4. *Wachsmuth, Stadt Athen* 2, 137, 2.

18) Heroes: τί χρὴ δαίμοσι καὶ ἥρωσιν αὐτὴν (die ψυχή) προσάπτειν, οἵπερ ἀΐδιοί τέ εἰσι καὶ συνοποδοὶ τῶν θεῶν διὰ παντός, *Jamblich. de myst.* 1, 10 ed. *Parthey* S. 36, 8 ff.; vgl. 2, 10 S. 94, 19.

19) *Himeros(?): ἐναργὴς βλεφάρων ἵμερος .. τῶν μεγάλων πάρεδρος θεσμῶν, *Soph. Ant.* 795 u. d. Ausleger.

20) *Isis: a) In Alexandrien ist Sarapis πολιοῦχος θεὸς ἅμα τῇ παρέδρῳ κόρῃ καὶ τῇ βασιλίδι τῆς Αἰγύπτου πάσης Ἴσιδι, *Iulian ep.* 51, 433 a = 556 *Hertl.* — b) καί με καλεῦσι πάρεδρον (wohl des Osiris), *Kaibel* a. a. O. 1024, 49.

21) Korybas: heiſst μέγας Ἥλιος und σύνθρονος τῇ Μητρί, *Iulian or.* 5, 168 b. Vgl. d. A. Kureten Bd. 2 Sp. 1599, 23.

22) *Kureten s. oben Sp. 1573 u. d. A. Kureten Bd. 2 S. 1613, 40 ff.

23) *Kyllenos und Titias, die zwei vornehmsten der idaiischen Daktyloi, heiſsen πάρεδροι Μητέρος Ἰδαίης, *Apoll. Rhod.* 1, 1127 und *Schol.* 1126.

24) *Menelaos. Von der selbst erst zur Göttin erhobenen Helena (s. oben) heiſst es, daſs sie den M. θεὸν ἀντὶ θνητοῦ ποιήσασα σύνοικον αὐτῇ καὶ πάρεδρον εἰς ἅπαντα τὸν αἰῶνα κατεστήσατο, *Isokr.* 10, 62, vgl. *Rohde* a. a. O. 1², 80, 2.

25) Meter: ὦ θεῶν καὶ ἀνθρώπων μῆτερ, ὦ τοῦ μεγάλου σύνθωκε καὶ σύνθρονε Διός, *Iulian or.* 5, 179 d = 232 *Hertlein.* Παρθένος ἀμήτωρ καὶ Διὸς σύνθωκος, *ebend. or.* 5, 166 b = 215 *H.*

Monimos s. oben Azizos.

26) *Nemesis: Νέμεσιν θεὸν .. ἀφθίταν .. καὶ πάρεδρον Δίκας (so *Bergk, Opusc.* 2, 313 für das handschriftl. Δίκαν, da Nemesis in demselben Hymnos als Tochter der Dike angerufen wird), *Mesomedes hymn.* 3, 1 ff.; vgl. d. A. Nemesis Bd. 3, S. 136.

27) *Nike: a) μάλιστα δὲ καὶ τὴν Νίκην αὐτῇ (der Athena) πάρεδρον διδόασιν, *Cornut.* a. a. O. 20 p. 114. — b) Νίκη .. ἣν πάρεδρον Βρομίῳ ... Πραξιτέλης δισσοῖς εἷσατ' ὑπὸ τρίποσιν, *Kaibel* a. a. O. 924, 3. — c) vgl. Νίκη ... Ζηνὶ παρισταμένη, *Bakchyl.* 10, 5 = *fr.* 9 *Bergk* 3⁴, 571.

28) *Nomos: In der Schilderung der Basileia, der personifizierten Herrschaft, sitzt Dike zur Rechten der Basileia, neben ihr Eunomia, zur Linken Eirene; ὁ δ' ἐγγὺς οὗτος ἑστηκὼς τῆς Βασιλείας παρ' αὐτὸ τὸ σκῆπτρον ἔμπροσθεν ἰσχυρὸς ἀνήρ .. καλεῖται Νόμος· ὁ δὲ αὐτὸς καὶ λόγος ὀρθὸς κέκληται, σύμβουλος καὶ πάρεδρος, οὗ χωρὶς οὐδὲν ἐκείναις πρᾶξαι θέμις οὐδὲ διανοηθῆναι, *Dio Chrysost. or.* 1 p. 16 *Dindorf*; vgl. *Themist. or.* 15 p. 187: ὁ γάρ τοι πάρεδρος (so *d'Arnaud* a. a. O. 189 statt πρόεδρος) καὶ σύνθακος τῆς Βασιλείας ὁ Νόμος, συγκατελθὼν αὐτῇ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πρὸς σωτηρίαν ἀνθρώπων. Man vergleiche auch die gegenteilige Schilderung des *Moschion* bei *Stob. Eclog.* 1, 8, 38 v. 23 S. 61 *Meineke*: ἦν δ' ὁ μὲν Νόμος ταπεινός, ἡ Βία δὲ σύνθρονος Διί (Δίκη, *Haupt, Hermes* 4, 328).

29) *Pan: a) s. oben Sp. 1573. — b) σύνθρονος Ὥραις, *Orph. hymn.* 10, 4; vgl. d. A. Horai Bd. 1 Sp. 2721, 11 ff. Pan Bd. 3 Sp. 1352, 34 ff.

30) *Peitho s. oben Charites.

31) Prometheia: ἡ τῶν ὄντων Προμήθεια συνουσιωμένη τοῖς θεοῖς ἐξ ἀιδίου καὶ σύνθωκος μὲν οὖσα τῷ βασιλεῖ Διί, *Iulian or.* 5, 170 d = 221 *Hertl.*

32) Pronoia: τοῖς παλαιοῖς ἐφαίνετο Ἀθηνᾶ Πρόνοια σύνθρονος Ἀπόλλωνι τῷ νομιζομένῳ μηδὲν Ἡλίου διαφέρειν, *Iulian or.* 4, 149 c = 194 *Hertl.*

33) *Rhadamanthys: Aus der vielleicht nicht ganz unversehrt überlieferten Stelle *Pind. Ol.* 2, 76 (139) geht mit Sicherheit wenigstens so viel hervor, dafs R. πάρεδρος des Kronos heifst, vgl. *Rohde* a. a. O. 1², 310, 1.

34) *Themis: Σώτειρα Διὸς ξενίου πάρεδρος .. Θέμις, *Pind. Ol.* 8, 22 (28). Vgl. Dike b. c. und *Ammian Marcell.* 21, 1: *Themidos, quam ... in cubili solioque Iovis ... theologi veteres collocarunt.*

35) *Theoi: a) s. ob. Sp. 1572, 21. — b) Osiris καὶ οἱ κάτω πάρεδροι, *Diod.* 1, 49. Wie Heroen (s. oben Alkestis, Erechtheus, Helena, Menelaos, Rhadamanthys) zur Würde eines πάρεδρος erhoben wurden, so wurden auch Sterbliche durch diesen Ehrennamen ausgezeichnet. So heifst die Pythia χρυσέων Διὸς αἰετῶν πάρεδρος, *Pind. Pyth.* 4, 7. Die zwei goldenen Adler, die im delphischen Tempel zur Erinnerung daran standen, dafs die zwei Adler, die Zeus einst den einen von Westen, den andern von Osten auffliegen liefs, in Delphi sich trafen (*Pindar* bei *Strabo* 9, 419, vgl. *fr.* 54 S. 387 *Bergk*⁴), vertreten gewissermafsen den Gott selbst. Inbetreff der im Tempel der Artemis Leukophryene in Magnesia vorzunehmenden Kulthandlungen wird u. a. bestimmt γινέσθω δέ καὶ γυναικῶν ἔξοδος εἰς τὸ ἱερὸν καὶ παρεδρευέτωσαν ἐν τῷ ἱερῷ τὴν ἐπιβάλλουσαν τιμὴν καὶ παρεδρείαν ποιούμεναι τῆς θεοῦ, *O. Kern, Die Inschr. von Magnesia am Maeander* 100 a Z. 27 f. S. 86. Besonders werden aber Verstorbene als πάρεδροι (σύνεδροι, σύνθρονοι, ὀπαδοί) der Götter bezeichnet. Von den Gefallenen sagt (*Demosth.*) *Epitaph.* 34 p. 1399 οὓς παρέδρους εἰκότως ἄν τις φήσαι τοῖς κάτω θεοῖς εἶναι, τὴν αὐτὴν τάξιν ἔχοντας τοῖς προτέροις ἀγαθοῖς ἀνδράσιν ἐν μακάρων νήσοις, vgl. *Rohde* 2², 203, 3. Alexander befahl allen dem Hephaistion zu opfern θεῷ παρέδρῳ (*Diod.* 17, 115), und alle opferten ihm als παρέδρῳ καὶ ἀλεξικάκῳ θεῷ (*Luc. calumn. non temere cred.* 17, vgl. *Rohde* 2², 357, 3), wo man in beiden Stellen den absoluten Gebrauch von πάρεδρος beachte. Antinous wurde nach seinem Tode als σύνθρονος τῶν ἐν Αἰγύπτῳ θεῶν verehrt, *Kaibel, Inscr. Gr. Ital.* 961 (= *C. I. G.* 3, 6007). 960. Die Inschrift θεοῖς ἀδελφοῖς συνθρόνοις τοῖς ἐν Αἰγύπτῳ θεοῖς (*C. I. G.* 3, 6006) wird auf M. Aurelius und L. Verus bezogen. Ein Grabepigramm aus Knossos auf einen tapfern Krieger lautet: τοὔνεκά σε φθιμένων καθ' ὁμήγυριν ὁ κλυτὸς Ἅδης ἷσε πολισσούχῳ σύνθρονον Ἰδομενεῖ, *Corr. Hell.* 13 (1889), 60 v. 9 f. In der Rede auf seinen verstorbenen Vater M. Antoninus sagt Commodus: ὁ μὲν γὰρ πατὴρ εἰς οὐρανὸν ἀναπτὰς ὀπαδὸς ἤδη καὶ σύνεδρός ἐστι θεῶν, *Herodian Hist.* 1, 5. Schon bei seinen Lebzeiten machte sich Philipp von Makedonien, der mit den Bildern der zwölf Götter das seine in feierlicher Prozession tragen liefs, zum σύνθρονος τοῖς δώδεκα θεοῖς, *Diod.* 16, 92. 95; ebenso der König Antiochos I. von Kommagene, der in geschraubter Ausdrucksweise sagt: δαίμοσιν ἐπηκόοις σύνθρονον χαρακτῆρα μορφῆς ἐμῆς συνανέθηκα, *Humann-Puchstein, Reisen in Kleinas. u. Nordsyrien* 273, 2a, Z. 15 und die *Bemerkungen* dazu S. 338. *Michel, Recueil d'inscr. grecques* 735 p. 630 Z. 60; man vgl. hierzu *Manetho, Apotel.* 1, 280, der einen später zu den Göttern zu erhebenden König schon bei seiner Geburt auf Erden θεὸν βροτὸν ἀνθρώποισιν (*Rohde* 1², 101, 2) nennt. Peregrinus Proteus verkündet, dafs er nach seinem Tode als ἥρως νυκτιπόλος und σύνθρονος Ἡφαίστῳ καὶ Ἡρακλῆϊ ἄνακτι werde verehrt werden, *Luc. De morte Per.* 29. Die Seele eines Verstorbenen ist σύνεδρος ἀθανάτων, *Kaibel, Epigr.* 652, 2 oder ὀπάων νύμφη der Persephone in dem χορὸς προτεράων ἡμιθεάων (so nach der Lesart von *Rohde* a. a. O. 2², 383, 3), *ebend.* 1046, 51 ff. Den Homer nennt *Christodoros* (*Anth. Pal.* 2, 320) Ἀπόλλωνι σύννομος. In einem ägyptischen Zauberbuch (*Parthey, Abh. d. Berl. Akad.* 1865 S. 125 Z. 178 ff., vgl. *Rohde* 2², 387, 2) steht die Verheifsung: 'der herangezauberte Geist wird, wenn du gestorben ist, σοῦ τὸ πνεῦμα βαστάξας εἰς ἀέρα ἄξει σὺν αὐτῷ. εἰς γὰρ ᾅδην οὐ χωρήσει ἀέριον πνεῦμα συσταθὲν (d. h. empfohlen) κραταιῷ παρέδρῳ. Von den Schwänen ging die Sage Ἀπόλλωνος παρέδρους αὐτοὺς ὄντας ᾠδικοὺς ἀνθρώπους .. ἐς τὰ ὄρνεα μεταπεσεῖν καὶ διὰ τοῦτο ᾄδειν ἔτι οὐκ ἐκλαθομένους τῆς μουσικῆς, *Luc. Electr.* 4, und in ähnlicher Weise behauptet in der Parodie des *Lucian* (*Gall.* 2) über die Vorgeburten des Pythagoras der Hahn, alias Euphorbos-Pythagoras, πάρεδρος des Hermes, des λαλίστατος und λογιώτατος Gottes zu sein. — In der nicht unversehrt überlieferten Ehreninschrift auf Bresos wird dieser πάρεδρος (*Tümpel, Philol.* 49 [1890], 726. 735, Anm. 64. *Paton, Inscr. Gr. Insul. mar. Aeg.* 2, 484 Z. 16; vgl. *O. Hoffmann, Griech. Dial.* 2, 120 nr. 168) oder συμπάρεδρος (*Bechtel, Bezzenberger Beiträge* 5 [1880], 137 f. *Collitz, Dialektinschr.* 1, 255) mehrerer chthonischer Gottheiten und des Zeus genannt.

Zum Schlufs sei noch auf eine andere Bedeutung von πάρεδρος hingewiesen: öfters findet sich πάρεδρος mit φύλαξ verbunden, *Plut. Per.* 22. *Ad princip. inerud.* 1 p. 799 f. Phaidra ruft aus: τίς ἂν θεῶν ἀρωγὸς ἢ τίς ἂν βροτῶν πάρεδρος ἢ ξυνεργὸς ἀδίκων ἔργων φανείη, *Eur. Hipp.* 675 f., und wenn Elektra neben dem vom Wahnsinn geschüttelten Orestes sitzend sagt ἄυπνος πάρεδρος ἀθλίῳ νεκρῷ .. θάσσω, *Eur. Or.* 83 f., so liegt in πάρεδρος zugleich mit der Begriff des hilfsbereiten Beistandes, und in diesem Sinne sagt *Plut. de fort.* 4, p. 99 b. (vgl. *Sophokles fr.* 760 *Nauck*²): τὴν .. Ἐργάνην (= Athena) οἱ τέχναι πάρεδρον, οὐ τὴν Τύχην ἔχουσιν. In Delphoi τὰς .. Μούσας ἱδρύσαντο παρέδρους τῆς μαντικῆς καὶ φύλακας αὐτοῦ παρὰ τὸ νᾶμα (*P. Ulrichs, Reisen* 1, 100), *Plut. De Pyth. orac.* 17 p. 402 d.

[Höfer.]

Paregoros (Παρήγορος), eine der Peitho (s. d.)

nahe verwandte Göttin der Zurede und des Trostes, deren von Praxiteles verfertigte Statue neben derjenigen der Peitho im Tempel der Aphrodite Πρᾶξις (s. d.) zu Megara stand. *Paus.* 1, 43, 6; *Overbeck, Gesch. d. griech. Plastik* 2², 28; *Baumeister, Denkm.* 1301 r. u. — Paregoros neben Aphrodite und Peitho auf der Thamyrisvase, *Robert, Arch. Jahrb.* 1896, 38 Anm., wo *Robert* auch auf dem a. a. O. 36 (vgl. *Arch. Zeit.* 1867 Taf. 224, 2) abgebildeten Aryballos aus Athen (Paris, Eros, Athena) den der vierten Figur beigeschriebenen Namen, von dem nur noch die Buchstaben *HΓ* erhalten sind, zu *ΠαρΗΓορος* ergänzt. Vgl. Parphasis. Über *Νίκη παρήγορος* s. d. Art. Nike Bd. 3 Sp. 310, 9 f. [Höfer.]

Pareia (*Πάρεια*), **1**) Pareia oder *Παρία*, Nebenfrau des Minos (s. d. Bd. 2 Sp. 2994, 2 ff.). — **2**) Auf dem Wege von Sparta nach Arkadien befand sich nicht weit von einem Heiligtum des Achilleus *Ἀθηνᾶς . . ἐπίκλησιν Παρείας ἄγαλμα ἐν ὑπαίθρῳ, Paus.* 3, 20, 8. Der Beiname ist dunkel. *Jacobi* s. v. Pareia vermutete, daſs das Bild aus parischem Marmor verfertigt gewesen sei. Die übrigen Erklärungsversuche bez. Vermutungen sind verzeichnet bei *Hitzig-Bluemner* zu *Paus.* a. a. O. u. S. 844: *Gerhard, Gr. Myth.* 1, 234 Anm. 7 f. liest *Ἀρείας, Schubart, Methodol.* 97. *Praef. Paus.* tom. 1 p. XIV. *Πραξείας* (als Stiftung des Prax [s. d.]), *Siebelis Παφίας*; *Wide, Lakon. Kulte* 60 nimmt Zusammenhang mit Pareia 1 an; *Maaſs* bei *Wide* a. a. O. A. 9 faſst *Παρεία* als Femininum von *Παρεύς* = *Παραστάτης*. Ist vielleicht *Πρασίας* (vgl. die *Εἰλείθυιαι Πρασῖαι*) oder *Πατρίας* (Kultname der Athena in Anaphe, s. Patrioi Theoi nr. 9 a) möglich? [Höfer.]

Parentes Dei oder vielmehr **Dei parentes,** wie die Stellung regelmäſsig ist, die vergötterten Seelen der verstorbenen Eltern, auch dei inferum parentum (*C. I. L.* 1, 1241 = 10, 4255) oder divi parentum (*si parentem puer verberit, ast olle plorassit, puer divis parentum sacer esto, lex regia* bei *Festus* 230 b) genannt, auch im Singular deus parens vorkommend — *ubi mortua ero, parentabis mihi et invocabis deum parentem,* sagt Cornelia, die Mutter der Gracchen bei *Nepos* p. 123 *Halm* = *fr.* 16 *Hist. Rom. fr.* S. 222 Z. 34, wo *Steuding* s. v. Inferi Bd. 2 Sp. 244, 43 ff. in dem deus parens den Geist des Urahnen erkennt, während es auch möglich erscheint, den Geist der Cornelia selbst darunter zu verstehen; vgl. den Art. Patēr nr. 3 und das dort über *πατὴρ θεός* Gesagte. Die übliche Form der Weihung ist Dis Parentibus (abgekürzt D. P., *C. I. L.* 5, 3285. 3287), *C. I. L.* 5, 3283 f. 3286. 3288: [*Dis* | *Parentibus* | *P. Tenatius;* 3289: *Dis . Parentibu* | *S. Vinnia . Modesta* | *v s . l m;* 3290: *Diis* | *Parentibus* | *Augustis* | *porticum . dedit* | *L. Iunius . M. f. Pauper.* Da alle drei Inschriften aus Verona stammen, könnte man vermuten, daſs diese Dedikationen irgend einer lokalen Veranlassung ihre Entstehung verdanken. R. Peter.] Diis Parentibus suis (Rom), *C. I. L.* 6, 9659. Dibus (sic!) Parentibus illiu[s] (Devotionstafel aus Minturnae), *C. I. L.* 10, 8249; zu dem beigefügten Genetiv vgl. *Varro d. l. l.* 6, 23: *diem parentum Accae Larentinae* nach *Mommsens* (*Röm. Forsch.* 2, 3) Emendation. Die Feste für die Dei Parentes, die dies parentales, fanden vom 13. Februar an statt, s. d. Art. Manes Bd. 2 Sp. 2323 und die dort gegebene Litteratur, ferner *Preller-Jordan* 2, 98. *W. Caland, Über Totenverehrung bei einigen der indogermanisch. Völker, Verhandel. der koninkl. Akad. van Wetensch., Afdeeling Letterkunde* 17 (1888), IV S. 74 f.; vgl. auch *Rohde, Psyche* 1², 254, 1. 2², 205, 5. *Wissowa, Religion u. Kultus der Römer* 187. [Höfer.]

Parethos? (*Πάρηθος?*), Sohn des Dionysos und der Ariadne, Bruder des Thoas, Staphylos und Oinopion, *Apollod. frgm. Sabb.* 1, 9. Der Name scheint verderbt. *Bücheler* (vgl. *Wagner, Die Sabbait. Apollodorfrgm.* 17 = *Rhein. Mus.* 46, 392. 184, 6) schlägt *Πεπάρηθος* vor, so daſs Peparethos der Eponyme der durch ihren Weinbau (*Soph. Phil.* 548 f. Peparethos hieſs nach *Plin. hist. nat.* 4, 12, 33 früher *Εὔοινος*) berühmten gleichnamigen Insel wäre, eine Annahme, die durch die Namen seiner Brüder Staphylos und Oinopion empfohlen wird. [Höfer.]

Pargaios (*Παργαῖος*) lautet bei *Clem. Rom* 5, 13 p. 184 *Migne* der bei *Diod. Sic.* 5, 55 *Σπαρταῖος* bez. *Παρταῖος* überlieferte Name des Sohnes der Himalia (s. d.). [Höfer.]

Parios (*Πάριος*), Sohn des Iasion, Gründer von Parion am Hellespont in Mysien, *Arrian.* bei *Eustath.* zu *Dion. Per.* 517 und zu *Hom.* p. 1528, 16; *Steph. B.* v. *Πάριον*. Bei *Hyg. Poet. Astr.* 2, 4 (*Müller, fr. hist. gr.* 4 p. 472) heiſst der Gründer von Parion Pareas, Sohn des Philomelos, Enkel des Iasion (s. d. Bd. 2 Sp. 63, Z. 8 ff.). Vgl. Pareantes. [Eine Münze von Parion zeigt das jugendliche Haupt des Parios mit der Umschrift Pario Condit[ori], *Wroth, Catal. of the greek coins of Mysia* 102 nr. 83 pl. 22, 9. Nach *P. Kretschmer, Einleitung in die Gesch. der griech. Sprache* 184 ist Parion vielleicht nach einem *Πάρις* benannt; s. Sp. 1586, 4. Höfer.] [Stoll.]

Paris (*Πάρις*), mit dem Nebennamen Alexandros (*Ἀλέξανδρος*), der beliebig für Paris eingesetzt wird. Bisweilen wird auch die Verbindung Paris Alexander angewendet, wie bei *Hyginus*. Alexandros ist wohl als die griechische Bezeichnung aufzufassen, durch welche der einheimische Name Paris, mag er einen Gott oder einen Helden bedeuten, irgendwie erläutert werden sollte (vgl. *Ποδάρκης ὁ κληθεὶς Πρίαμος Apollod.* 3, 12, 5, 1 = *Wagn.* 3, 147 mit Umkehrung des anzunehmenden ähnlichen Sachverhalts, ebenso *Ἕκτωρ* = *Δαρεῖος*, s. *Kretschmer, Einl. in d. Geschichte d. griech. Sprache* S. 184). In der *Ilias* entspricht freilich die vorherrschende Auffassung des P. nicht mehr dem Namen Alexandros als eines wehrhaften Mannes. Uns erscheint die Gestalt des P. nur innerhalb eines sehr entwickelten Sagengefüges, in dem sich die ineinander verflochtenen Bestandteile nur mit Mühe noch unterscheiden lassen; die ursprüngliche jenseit der griechischen Sage liegende Bedeutung des phrygischen P. tritt nicht mehr hervor. Wenn

Plutarch (*Theseus* 34) nach dem 13. Buche der *Ἀτθίς* des *Istros* erzählt, dafs Alexandros von Achilleus und Patroklos in einem Kampfe am Spercheios überwunden worden sei, so genügt diese versprengte Angabe nicht, um die Heimat des Paris in Thessalien zu finden, wie *Bethe* (*Neue Jahrb. f. d. klass. Altert.* 7, S. 670) thun möchte. Auch (*Gruppe Griech. Mythologie* S. 621) neigt zu einer ähnlichen Auffassung, für die freilich mit den uns gegebenen Mitteln kein wirklicher Beweis zu erbringen ist. Nur unvorsichtige Wiederholung eines Mifsverständnisses ist es, wenn *Bethe* a. a. O. S. 672 von göttlichen Kulten des Alexandros und des Deïphobos in Therapnai spricht. Denn die Stelle des *Aineias von Gaza* (*Theophrastos* S. 646 *Migne*), welche *Sam Wide, Lakonische Kulte* S. 351 fälschlich dafür anzieht, lautet *τὸν γοῦν Μενέλεων καὶ νὴ Δία τὴν Ἑλένην μετὰ τὸν Ἀλέξανδρον καὶ τὸν Δηΐφοβον ἐν Θεράπναις τῆς Λακωνικῆς τοῖς θεοῖς συναριθμοῦντες μετ᾽ ἐκείνων ᾄδουσι* u. s. w. und handelt also nur von Menelaos und der Helena, welche selbst nach dem, was sie mit Alexandros und Deiphobos erlebt hatte, noch göttliche Verehrung genofs.

Deutungen.

Uschold, Geschichte des trojanischen Krieges (1836) S. 143 Anm. setzt *Παρις = Φαρις* von der Wurzel *φα* (sanskr. bhâ) und hält ihn also für einen Lichtgott. *Usener, Rhein. Mus.* 23 (1868) S. 352 erklärt den Namen Paris vermutungsweise ebenfalls als „leuchtend", obgleich er ebenda S. 326 den Paris als lichtraubenden Dämon bezeichnet. *Max Müller, Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache* 2, S. 559 d. 4. deutschen Ausg., vergleicht die Paṇis, wendet sich gegen *Cox*, der in der Einleitung von *Tales of Argos and Thebes* S. 90 zu zeigen versucht, dafs Paris zu den glänzenden Sonnenheroen gehöre, und zählt ihn vielmehr zu den Mächten des Dunkels. *Oskar Meyer, Quaestiones homericae*. Bonn 1867, S. 15 ff. bringt ebenfalls die Wurzel par mit paṇi zusammen und versteht Paris als „Dieb, Entführer". *Curtius, Griech. Etymol.* S. 278 (5. Aufl.) vergleicht Zend „par" = „kämpfen", deutet also Paris als Kämpfer, was zu „Alexandros" stimmen würde. Einen ganz eigenen Weg geht *Maxim. Mayer, de Euripidis mythopoeia* S. 57, indem er in Paris ein ins Äolische übertragenes „Maris" erkennt und damit Beziehungen zum Kreise des Bakchos gewinnt, wohin u. a. auch die Oinone, die Geliebte des Paris, weise. *Tomaschek, Die alten Thraker* 2, 2, S. 19 und 21 (in *Wiener Sitzungsber.* 131, 1894) verbindet *Πάρις* mit dem thrakischen Namenbestandteil *-πορις* „Schläger" von armen. har „schlagen", europ. per : por (vgl. griech. *πείρω*) und erklärt es etwa als „Lautenschläger". *Kretschmer, Einl. in d. Gesch. d. gr. Spr.* S. 185 Anm. möchte lieber alb. pare, sanskr. pára „der erste, der beste" vergleichen. Es ist auch daran gedacht worden, *Πάρις-Ἀλέξανδρος* als Verkürzung von *Παραστάτης* „Helfer" aufzufassen (*Sam Wide, Lakonische Kulte* S. 61 Anm.). Endlich *Gruppe, Griech. Mythol.* S. 305 leitet den Namen Paris von einer *παρεία* genannten heiligen Schlange her und versteht darunter einen heiligen Dämon, der auch als „Wehrer" (Alexandros) bezeichnet werden kann.

Soviel über einige Versuche, dem Worte „Paris" seinen Sinn abzulauschen. Antikes Buchstabenspiel schuf die Erklärung *Schol. Eurip. Andr.* 293 *ὁ ἐν τῇ πήρᾳ τραφείς* oder *Schol. Il.* 3, 325 *παρὰ τὸ ἐκτεθῆναι αὐτὸν ἐν τῇ Ἴδῃ εὐθὺς τεχθέντα καὶ αὐξηθέντα παρελθεῖν τὸν μόρον οὕτως*.

Sagen.

Die sich an die Person des Paris knüpfenden Sagen vom Urteil über die drei Göttinnen, von der Entführung der Helena, von seiner Thätigkeit in den Kämpfen vor Troja, von seinem Tode durch die Pfeile des Philoktetes stehen, soweit wir es verfolgen können, untereinander in festem Zusammenhange. Etwas lockerer schliefst sich die Geschichte von der Aussetzung und Wiederanerkennung des Paris an, anscheinend nur erfunden, um zu erklären, wie der Hirt auf dem Ida zugleich der Sohn des Königs Priamos sein könne. Dagegen bleibt die Sage von Oinone lange ohne Verbindung mit den sonstigen Schicksalen des Paris. Erst in später Zeit bringt man Oinone und Helena in einen gewissen Gegensatz und erfindet eine besondere Beziehung der Oinone zum sterbenden Paris.

Kindheit.

Die Geschichte von der Kindheit des Paris wird von *Sophokles* in seinem Drama *Alexandros* (vgl. *Nauck, Trag. Graec. frgm.*[2] S. 150 f.), von *Euripides* ebenfalls in einem besonderen Drama desselben Namens (vgl. *Nauck* S. 373 ff.) behandelt und von ihm aufserdem in mehreren anderen Dramen berührt. Die Tragödie wird, wie gewöhnlich, aus dem Epos geschöpft haben, und zwar aus den *Κύπρια ἔπη*, wenn auch deren von *Proklos* verfafste Inhaltsangabe nichts davon enthält. Da auch von den genannten Tragödien nur wenige Bruchstücke erhalten sind, sei die Sage nach *Hygins* Fabel 91 erzählt, welche im wesentlichen wohl den Inhalt einer Tragödie, vielleicht der des *Euripides*, wiedergiebt: Nachdem Priamos von seiner Gemahlin Hekabe schon mehrere Kinder erhalten hatte, träumte diese, wiederum schwanger geworden, dafs sie eine brennende Fackel gebäre, aus welcher viele Schlangen hervorgingen. Die Traumdeuter rieten, was sie zur Welt bringe, zu töten, damit es nicht für Ilion unheilvoll werde. Also sollte Alexandros bald nach seiner Geburt umgebracht werden. Die damit beauftragten Diener begnügten sich aus Mitleid damit, ihn auszusetzen. Das Knäblein wurde von Hirten gefunden, die es aufzogen und ihm den Namen Paris gaben. Als er herangewachsen war, kamen einmal Boten von Priamos, um einen Stier zu holen, der bei einer für Paris veranstalteten Gedächtnisfeier als Kampfpreis dienen sollte, und wählten ein Tier, welches Paris sehr lieb hatte. Er folgte

den Dienern und nahm um dieses Stieres willen an dem Wettkampfe teil. Es gelang ihm in allen Stücken den Sieg, auch über seine Brüder, zu erringen. Unwillig zückte Deïphobos das Schwert gegen ihn; Paris sprang, um Schutz zu finden, auf den Altar des Zeus Herkeios. Kassandra erkannte ihn als ihren Bruder, und Priamos nahm ihn in sein Haus auf. — *Hygin* 273 nennt als Teilnehmer an dem Wettkampfe Nestor, Helenus, Deïphobus, Polites, Telephus, Kyknos, Sarpedon, Paris. Bei *Eurip. Androm.* 297 ist es Kassandra, welche dazu auffordert, den neugeborenen Paris zu töten, weil er über die Stadt des Priamos Unheil bringen werde. *Schol. Androm.* 293 flicht die Erwähnung des Ranzens (πήρα) ein, in dem der Hirt das verlassene Knäblein barg, woran sich die Ableitung des Namens (s. o.) schliefst. *Eurip. Tro.* 919 spricht von einem πρέσβυς οὐ κτανὼν βρέφος, was am besten zu *Hygin* pafst, weil es den Befehl zur Tötung voraussetzt. Wenn *Androm.* 293 darauf hingewiesen wird, dafs die Mutter es versäumt hat, das Kind umzubringen, so braucht nicht mit *Robert, Bild und Lied* S. 236, angenommen zu werden, dafs hier eine andere Auffassung der Dinge — ohne Aussetzung des Paris — vorliegt, sondern das Unglück besteht eben darin, dafs Hekabe nicht sicher ging und die ihr widerstrebende That einem Diener auftrug, ohne über die Ausführung zu wachen. Sonst erwähnt *Euripides Iph. Aul.* 573—578 den Paris als einen auf dem Ida aufwachsenden, syrinxblasenden Hirten. Auch *Iph. Aul.* 1284—1290 berührt die Aussetzung auf dem Ida, wovon Paris den Namen Ἰδαῖος bekommt. Vgl. auch *Troad.* 597. Die Bruchstücke des *Euripideischen Alexandros* (*Nauck* S. 373—378) beziehen sich hauptsächlich auf den Streit der Brüder nach dem Erfolge des Paris. Eine Vorstellung von dem mutmafslichen Verlaufe der Handlung sucht *Welcker, Griechische Tragödien* 2, 462 ff. zu geben; einen ähnlichen Versuch (etwas freier) unternimmt *G. Wentzel, Ἐπιθαλάμιον, Wolfgang Passow . . . dargebracht von Fr. Spiro* und *G. Wentzel*, Göttingen 1890. Die wenigen aus dem *Alexandros* des *Sophokles* erhaltenen Worte lassen nur das eine erkennen, dafs auch hier der Sieg des Hirten über die Männer aus der Stadt behandelt war. Dem Vorbilde des *Euripides* folgte *Ennius* (vgl. *Varro l. l.* 7, 12 *imitari dum voluit Euripidem*) in seinem Drama *Alexander* (s. *Ribbeck, Tragic. lat. rel.* S. 17—19, 201, 259). Hier spielte Kassandra, die ja auch bei *Hygin* erwähnt wird, eine grofse Rolle. Sie rät zur Beseitigung des Paris, als der längst Totgeglaubte plötzlich auftaucht (*adest fax, diu latuit . . .*). Die (Aphrodite) *volans cum corona et taeniis* ist sicherlich als Beschützerin des Paris thätig und wohl auch auf den Aschenkistenreliefs zu erkennen.

Bei *Apollodoros* lautet die Geschichte (3, 148 *Wagner* = 3, 12, 5, 2) so: Priamos hatte mit Hekabe einen Sohn Hektor. Als Hekabe danach zum zweitenmale Mutter werden sollte, träumte ihr, sie bringe ein brennendes Scheit zur Welt (δαλὸν διάπυρον), welches die ganze Stadt in Brand setze. Priamos fragte den der Traumdeutung kundigen Aisakos, seinen Sohn von seiner ersten Gemahlin Arisbe, um Rat. Aisakos erklärte, das Kind werde der Stadt Verderben bringen, und riet es auszusetzen. Priamos gab das Knäblein einem Sklaven, der es auf den Ida trug; der Mann hiefs Agelaos. Das Kind wurde fünf Tage lang von einer Bärin genährt. Als es Agelaos noch am Leben fand, hob er es auf, nahm es zu sich, um es aufzuziehen, und nannte es Paris. Als dieser ein schöner und starker Jüngling geworden war, nannte man ihn Alexandros, weil er die Räuber abwehrte (vgl. *Ennius fr.* 5) und die Herden schützte. Nicht lange dauerte es, da fand er seine Eltern.

Die Bärin, welche den Paris säugt, kennt auch *Lykophron Alex.* 138 und *Aelianus Var. hist.* 12, 42. — *Schol. Hom. Il.* 3, 325 mit *Apollodor* ungefähr übereinstimmend nennt als Quelle den *Asklepiades von Tragilos* (ὁ γράψας τὰ τραγῳδούμενα). Das auf dem Ida ausgesetzte Knäblein findet ein Hirt namens Archialas (= Archelaos?). *Lykophron Alex.* 224—227 und 319. 320 (und ähnlich *Euphorion frg.* 150 = *Serv.* zu *Vergil. Aen.* 2, 32; *Meineke, Analecta Alexandr.* S. 152) deutet eine sonst nicht überlieferte Einzelheit an, die in den *Scholien* des *Tzetzes* genauer berichtet wird: Als Aisakos den Rat gegeben hatte, „die Mutter mit dem neugeborenen Kinde“ umzubringen, liefs Priamos, anstatt Hekabe und Paris, Killa, die Gemahlin des Thymoites, und den eben geborenen Munippos töten, den sie von Priamos empfangen hatte. — Auf den Traum der Hekabe spielt an *Tryphiodoros* V. 380.

Ovid läfst den Paris in *epist.* 15 (16), 43 ff. von seiner Jugend erzählen: Vor der Geburt des Paris träumt Hekabe, sie gebäre eine brennende Fackel. Das erzählt sie erschrocken dem Priamos, dieser den Sehern. Ilion werde durch Paris in Flammen gesetzt werden, lautet der Seherspruch. (Nach V. 50 mufs eine Lücke angenommen werden, in der die Aussetzung des Paris erwähnt war.) V. 51 ff.: Die Gestalt und der Mut des Jünglings bewiesen seine edle Abkunft, obgleich er unter den Hirten aufwuchs. Während er sich in der Gebirgseinsamkeit des Ida aufhielt, kam Hermes mit den drei Göttinnen zu ihm, um deren Streit zu schlichten. Danach traf es sich, dafs Paris durch bestimmte Zeichen (*ratis signis*) als Sohn des Königs erkannt wurde. Mit Freuden wurde er im Vaterhause aufgenommen und der Tag fortan in Troja festlich begangen; an Unglück dachte niemand, man meinte, das Schicksal habe sich nun zum Guten gewendet. V. 359 f. wird erwähnt, dafs Paris als Jüngling mit Viehdieben kämpfte und ihnen die geraubten Tiere wieder abnahm, wovon er seinen Beinamen bekam. V. 361 f.: Fast im Knabenalter noch besiegte er in Wettkämpfen verschiedener Art junge Männer, unter denen sich Ilioneus und Deïphobus befanden. Auch *Ovids* Darstellung wird schliefslich auf die *Kyprien* zurückgehen; unmittelbar benutzt ist jedenfalls ein Alexandriner. (Vgl. *G. Wentzel*, Ἐπιθαλάμιον u. s. w. und *Frid. Zoellner, Analecta Ovidiana,* Diss. inaug., Lipsiae 1892.) Die Echt-

heit der Verse 39—144 ist mit Unrecht bezweifelt worden.

Dem Kerne nach dieselbe Geschichte, doch in vielen Einzelheiten eigenartig aufgeputzt, steht auch bei *Dracontius* in seiner *Helena* V. 61 ff.: Das Hirtenleben (Herde, Quelle, Hütte, Weide, Wald, Fluſs, Acker, Flöte) gefällt dem Paris nicht mehr, nachdem er über die Göttinnen zu richten gehabt hat. Nach Troja steht sein Verlangen. Von seiner Amme (*blandita nutrice*) hat er seine Abstammung erfahren. Er nimmt also sein Kinderspielzeug (die *crepundia* V. 70) und macht sich auf den Weg. Bei seiner Annäherung fällt die Spitze eines Turmes herab, die Erde stöhnt, ein Teil der Mauer stürzt plötzlich zusammen, am skäischen Thore. Der Simois trocknet aus, das Wasser des Xanthus färbt sich rot, das Palladion schwitzt, andere Bilder der Athena fallen um. Gerade wird ein Fest gefeiert am Jahrestage der Wiederaufrichtung Trojas nach der Eroberung durch Herakles. Dem Festzuge, an dessen Spitze Priamos den Weg zur Burg hinanschreitet, tritt Paris entgegen und erklärt sich für einen Sohn des Königs; als unschuldiges Knäblein sei er verbannt gewesen, auf dem Ida als Hirt aufgewachsen, nun möge man ihn wieder aufnehmen. Die Eltern sind voll Rührung sofort bereit. Helenus warnt, erinnert daran, daſs Hekabe einst von der Fackel geträumt hat, und weissagt das ganze kommende Unheil. Kassandra gesellt sich ihm zu und stellt noch mehr die grausigen Einzelheiten vor, die zu dem zukünftigen Unglück Trojas gehören; sie fordert ihre Eltern, Geschwister, alle Bürger der Stadt auf, den einen Urheber alles Unheils zu vernichten. Da aber tritt der thymbräische Apollon auf und verkündet, daſs nach dem Willen des Schicksals Paris von seinem Vaterhause nicht ferngehalten werden solle. Er sei dazu bestimmt, den Achilleus zu töten. Troja werde die ganze Welt beherrschen. Apollons Wort entscheidet das Schicksal des Paris, der ohne Widerstreben von den Seinen angenommen wird.

Bei *Servius* zu *Verg. Aen.* 5, 370 und *Mythogr. Vatic.* 2, 197 steht eine ziemlich gleichlautende kurze Darstellung von Paris' Jugendgeschichte. Hier heiſst es, Hekabe selbst habe den vom Vater zum Tode bestimmten Knaben heimlich einem Hirten zur Pflege übergeben. In dem Wettkampf habe er alle besiegt, auch den Hektor, welcher zornig sein Schwert gegen ihn zog. Durch die crepundia wies Paris nach, daſs er sein Bruder sei. Bei *Servius* wird als Quelle angegeben das Werk des *Nero*, *Troica* betitelt.

Malalas S. 92 *Dindorf* (= *O* 114) und ihm folgend *Kedrenos* 1, S. 216 *Bekker* erzählt die Sage ins Geschichtliche verzerrt: Als Hekabe den Paris geboren hatte, fragte Priamos den Phoibos wegen des Knaben und erhielt die Antwort, es sei ein Unglückskind (ἐτέχϑη σοι υἱὸς Πάρις, παῖς δύσπαρις), welches im Alter von dreiſsig Jahren das Königshaus zugrunde richten werde. Sogleich gab Priamos dem Sohne einen anderen Namen, Alexandros, und schickte ihn auf das Land an einen Ort namens Amandra, wo er bei einem Bauern aufgezogen wurde; und bis zum dreiſsigsten Lebensjahre blieb er in der Gegend, wo der König eine Stadt, Parion genannt, erbaute (vgl. Parios). Paris war klug und wohlunterrichtet. Er verfaſste eine Lobrede auf die Aphrodite, über die weder Hera noch Athena zu stellen sei. Aphrodite sei die Begierde; diese aber bringe alles hervor. Daher geht die Sage, Paris habe über Pallas, Hera und Aphrodite einen Richtspruch gefällt und der Aphrodite den Apfel gereicht, das heiſst den Sieg zuerkannt, weil er sagt, daſs die Begierde (das ist Aphrodite) alles hervorbringt, Kinder, Weisheit, Vernunft, Kunst u. s. w. Es gebe nichts Gröſseres und Besseres. Auch verfaſste Paris einen Lobgesang auf sie, den sogenannten κεστός. Als er zweiunddreiſsig Jahre alt geworden war, glaubte Priamos, die vom Orakel angegebene Zeit sei verstrichen, und lieſs den Paris mit allen Ehren einholen. Er ging ihm selbst entgegen, dazu die Mitglieder des Rates, die Brüder und alle Bürger der Stadt. Vor Freude trug Priamos dem Sohne auf, dem Apollon in Delphi ein Dankopfer zu bringen, weil er das Unglück gnädig von ihm abgewendet hatte.

Kolluthos in seiner ἁρπαγὴ Ἑλένης läſst die Geschichte von der Aussetzung des Paris unberücksichtigt. Bei ihm weidet Paris seine Herde als anerkannter Königssohn.

Parisurteil.

Die Geschichte vom Urteil des Paris bleibt durch die ganze griechisch-römische Litteratur in den wesentlichen Zügen gleich und hat so jedenfalls schon in den *Kyprien* gestanden: Als die Götter versammelt waren, um die Hochzeit des Peleus und der Thetis zu feiern, stiftete Eris Streit zwischen Hera, Athena und Aphrodite, welche die Schönste wäre. Um die Entscheidung herbeizuführen, führte Hermes auf Befehl des Zeus die Göttinnen nach dem Ida zu Paris. Als dieser die Göttergestalten sah, war er zunächst fassungslos vor Staunen und machte Miene zu fliehen. Hermes aber beschwichtigte ihn und teilte ihm mit, daſs er nach dem Willen des Zeus den Spruch fällen solle, welche der Göttinnen die schönste sei. Hera versprach ihm die Herrschaft über ganz Asien, wenn das Urteil zu ihren Gunsten ausfalle, Athena Sieg in jeglichem Kampfe, Aphrodite das schönste Weib als Gemahlin. Darauf entschied Paris, Aphrodite sei die Schönste.

In der Inhaltsangabe des *Proklos*, *Chrestom. lib.* 1 (*Kinkel* S. 17) wird von den Versprechungen nur die der Aphrodite erwähnt: Paris gab ihr den Vorzug, gelockt durch die Aussicht, Helena zur Gemahlin zu bekommen. *Frgm.* 3 (*Kinkel* S. 22) schildert, wie sich Aphrodite schmückt. Sie hüllt sich in Gewänder, welche die Chariten und Horen verfertigt und in den Duft von Frühlingsblumen (Krokos, Hyakinthos, Veilchen, Rose, Narkissos und Lilie) getaucht haben. So schmückt sich Aphrodite wohl für den Schönheitsrichter. Entsprechendes wird auch von Hera und Athena erzählt gewesen sein. Eine Andeutung der Art findet sich bei *Euri-*

pides, *Androm.* 284—286 *ταὶ δ' ἐπεὶ ὑλόκομον νάπος ἤλυθον, οὐρειᾶν πιδάκων νίψαν αἰγλᾶντα σώματα ῥοαῖς*, *Helena* 676—678 *ὤμοι ἐμῶν δεινῶν, λουτρῶν καὶ κρηνῶν, ἵνα θεαὶ μορφὰν ἐφαίδρυναν ἔνθεν ἔμολεν κρίσις.* Wenn in dieser Weise auf das Bad Bezug genommen wird, durch welches die Göttinnen sich auf die Entscheidung vorbereiten, so kann namentlich die zweite Stelle nur auf eine bekannte Überlieferung zurückgehen.

In fünf der erhaltenen Dramen des *Euripides* wird das Parisurteil erwähnt, in der *Andromache, Hekabe, Helena, Iphigenia Aulidensis, Troades.* Der Ida ist Schauplatz der Handlung: *Andr.* 275, *Hek.* 644/5, *Hel.* 24, *Iph.* 1294—99, *Tro.* 976. Die Gegend wird als reizvoll geschildert, Wald und Wiese wechseln ab, eine Quelle ist in der Nähe *Iph.* 182 u. 1294 ff., *Androm.* 284—286, *Hel.* 676—678. Es handelt sich bei dem Streite um die Schönheit, so heifst es übereinstimmend mit den *Kyprien Andr.* 279, *Hel.* 23. 26, *Iph.* 184. 1308 f., *Tro.* 931. Wenn *Iph.* 1304—1307 kurz angegeben wird, worauf jede der drei stolz ist, Aphrodite auf ihren Liebreiz (*πόθῳ τρυφῶσα*), Athena auf ihre Kriegstüchtigkeit (*δορί*), Hera auf ihre Eigenschaft als Gemahlin des Zeus, so könnte auch hier eine Erinnerung an die *Kyprien* vorliegen. Dafs Hermes die Göttinnen führt, steht *Iph.* 1302, *Andr.* 276. Paris ist Hirt *Andr.* 280—282, *Hek.* 646, *Hel.* 29. 359, *Iph.* 180. 574. 579. 1272, lebt einsam *Andr.* 281 f., bläst die Syrinx *Hel.* 358 f., *Iph.* 576; die Rinder weiden friedlich, als der Götterzug naht *Iph.* 579. Die Reinigung der Göttinnen ist oben erwähnt. Die Mifsgunst derselben gegeneinander wird hervorgehoben *Andr.* 287—289 (*ὑπερβολαῖς λόγων δυσφόρων παραβαλλόμεναι* mit einem Übermafs feindseliger Worte sich gegeneinander wendend). Auf die Versprechungen der Göttinnen spielt an *Iph.* 181, wo Helena *δῶρον τᾶς Ἀφροδίτας* heifst. Ebenso *Andr.* 289 *Κύπρις εἷλε λόγοις δολίοις* und *Hel.* 27—29. In den *Troades* 924—931 erzählt Helena, was jede der drei Göttinnen versprochen habe: Hera die Herrschaft über Asien und Europa, Athena die Eroberung Griechenlands durch ein von Paris geführtes Phrygerheer, Aphrodite die Helena. Hier liegt es im Plane des Dichters, dafs die Verheifsungen der Hera und Athena von Helena in lügnerischer Weise entstellt werden. In der Sage, wie sie zur Zeit des *Euripides* als alte Überlieferung bestand, war bei Hera nur von der Herrschaft über Asien die Rede, so müfste man ohne weiteres annehmen, und so steht es bei *Isocr.* *Ἑλένη* 41: *τῆς Ἀσίας βασιλεύειν*; entsprechend ebenda bei Athena *κρατεῖν ἐν τοῖς πολέμοις.* So werden auch die *Kyprien* erzählt haben. So auch *Lucian, Apulejus* und *Kolluthos*; bei *Apollodor* und *Hygin* lautet es allgemeiner: *βασιλείαν πάντων*, *in omnibus terris eum regnaturum.* *Welcker, ep. Cyklus* 2, S. 90 legt die *Troades*stelle zugrunde, mit Unrecht. *R. Wagner, epit. Vatic. ex Apollod. bibl.* S. 173 erblickt in *Apollodors* und *Hygins* Fassung die Wiedergabe des Inhalts der *Kyprien.*

So sind also, soweit wir die Überlieferung zurückverfolgen können, schon zwei einander widersprechende Bestandteile vereinigt, die in allen Wiederholungen der Sage vereinigt bleiben: das eigentliche Schönheitsurteil und die Wahl unter den angebotenen Göttergaben. Der Widerspruch ist auch im Altertum schon früh bemerkt worden. Es wird gelegentlich darauf hingewiesen, dafs das Urteil des Paris durch die Versprechungen der Göttinnen beeinflufst worden sei. So sagt *Eurip. Hel.* 885 f.: Aphrodite hat den Ruhm der Schönheit erkauft (*πριαμένη τὸ κάλλος Ἑλένης εἵνεκ' ὠνητοῖς γάμοις*). *Apul. Metam.* 10, 33: *Quid ergo miramini ... cum rerum exordio inter deos et homines agitatum iudicium corruperit gratia et originalem sententiam magni Iovis consiliis electus iudex rusticanus et opilio lucro libidinis uendiderit cum totius etiam suae stirpis exitio?* Vgl. *Ovid. epist.* 15 (16), 79 f.: *tantaque vincendi cura est; ingentibus ardent iudicium donis sollicitare meum.* Der Gedanke an Bestechung klingt noch nach in der Bemerkung des *Mythogr. Vatic.* 1, 208: *qui nunquam dicebatur personam accepisse in iudicio.* Oder man versucht zu zeigen, dafs für Paris keine andere Art übrig blieb, um zu einem Urteil zu gelangen. So heifst es bei *Isocr. Hel.* 41: Paris war nicht im stande, die Schönheit göttlicher Wesen abzumessen, das wäre ein übermenschliches Verlangen gewesen, daher mufste er seine Zuflucht dazu nehmen, über die Anerbietungen der Göttinnen zu urteilen (*τῶν μὲν σωμάτων οὐ δυνηθεὶς λαβεῖν διάγνωσιν ἀλλ' ἡττηθεὶς τῆς τῶν θεῶν ὄψεως, τῶν δὲ δωρεῶν ἀναγκασθεὶς γενέσθαι κριτής*). Zu Grunde liegen könnte ein altes Märchen von drei göttlichen Frauen, die einem Hirten auf dem Ida erscheinen und ihm zwischen ihren Gaben die Wahl stellen, welche sind: Königsherrschaft, Sieg, die schönste Frau. Die Sage haftet augenscheinlich an dem Ida, und ebenso ist es ein alter wesentlicher Zug, dafs ein Hirt die Begegnung mit den Göttinnen erlebt. Für den Hirten enthält jede der drei Anerbietungen oder doch sicherlich die ersten beiden etwas Wunderbares, unter gewöhnlichen Umständen Unerreichbares, während dem Königssohn leicht scheinen konnte, als sei ihm die göttliche Hilfe für solche Zwecke entbehrlich. Wie nun diese Geschichte mit dem Schönheitsurteil verquickt und auf den als Hirten beschäftigten Königssohn angewendet wurde, läfst sich nicht mehr verfolgen. Dafs für eine gewisse Zeit die Verbindung von Königssohn und Hirt nichts Auffallendes hat, geht aus den von *Robert, Bild und Lied* S. 234 zusammengestellten Beispielen hervor.

Wenn im 24. Buche der *Ilias* das Urteil kurz erwähnt wird (V. 29, 30) — Paris habe die Göttinnen (Hera und Athena), als sie in sein Gehöft kamen, gegen sich aufgebracht und derjenigen den Vorzug gegeben, die eine verderbliche Geilheit in ihn gepflanzt habe (*ὃς νείκεσσε θεάς, ὅτε οἱ μέσσαυλον ἵκοντο, τὴν δ' ᾔνησ' ἥ οἱ πόρε μαχλοσύνην ἀλεγεινήν*), so ist so gut wie sicher, dafs hier ein späterer Zusatz vorliegt. Hätte das Urteil in dem ursprünglichen Plane der *Ilias* eine Stelle gehabt, so

hätte es seiner Wichtigkeit entsprechend an einem hervorragenderen Punkte und ausführlicher erzählt werden müssen.

Von *Sophokles* kennen wir über das Parisurteil nur wenige Andeutungen. In seinen *Ποιμένες* (*fr.* 469 bei *Nauck*, 2. Aufl.) kommt zu dem *μηλοτρόφος* auf dem Ida das *τριολύμπιον ἅρμα*, das göttliche Dreigespann so zu verstehen wie *Eurip. Tro.* 924 *τρισσὸν ζεῦγος τρισσῶν θεῶν* oder *Androm.* 277 *τρίπωλον ἅρμα δαιμόνων καλλιζυγές*. Außerdem hatte das Satyrdrama *Κρίσις* desselben Dichters das Urteil zum Gegenstande (*fr.* 333 und 334). *Frg.* 334 (*Athen.* 15 p. 687 c): ... *τὴν μὲν Ἀφροδίτην ἡδονὴν* (gemeint *ἡδονῆς*? *τινα οὖσαν δαίμονα μύρῳ τε ἀλειφομένην παράγει καὶ κατοπτριζομένην, τὴν δ' Ἀθηνᾶν φρόνησιν οὖσαν καὶ νοῦν, ἔτι δὲ ἀρετὴν ἐλαίῳ χριομένην καὶ γυμναζομένην*.

Die vollständig auf uns gekommenen Erzählungen des Parisurteils beginnen mit *Ovid, Epistel des Paris* 59—81. In einsamer Waldgegend auf dem Ida wurde Paris durch die Ankunft der von Hermes geführten Göttinnen überrascht. Den Erschrockenen beruhigte Hermes und forderte ihn im Namen des Zeus zum Schönheitsurteil auf. Darauf entfernte sich der Götterbote. Paris faßte sich ein Herz, betrachtete die Göttinnen und fand sie alle drei so schön, daß er bedauerte, nur einer den Vorzug geben zu können. Doch gefiel ihm schon jetzt im Grunde genommen Aphrodite am besten. In dem Bestreben, den Vorrang zu erhalten, suchten die Göttinnen den Paris durch große Versprechungen zu beeinflussen. Königsherrschaft verspricht Hera, Kampfesruhm Athena, Helenas Liebe Aphrodite und gewinnt damit vollends den Sieg.

Eine eingehendere Schilderung giebt *Lukianos, dial. deor.* 20, freilich in spöttelndem Tone. Zeus giebt dem Hermes den Apfel mit der Aufschrift *ἡ καλὴ λαβέτω*. Mit ihm soll er zu Paris, dem Sohne des Priamos, auf das Gargaron, einen Gipfel des Idagebirges, gehen. Paris soll, weil er selbst schön und in Liebesangelegenheiten erfahren ist, über die Schönheit der drei Göttinnen urteilen und der schönsten als Zeichen den Apfel geben. Hermes schwebt mit den Göttinnen herab. Schon von weitem sehen sie den Paris, einen Hirtenstab in der Hand, auf halber Höhe des Berges mit seiner Herde beschäftigt. Als er hört, daß er Göttern gegenüberstehe, wird er ängstlich und muß beruhigt werden. Dann aber erhebt er den Einwand, daß er gar nicht die nötige Bildung habe, um über so hohe Schönheit zu urteilen. Ihm scheine jede der drei so schön, daß das Auge sich von ihrem Anblick gar nicht trennen wolle. Da aber Hermes erwidert, dem Befehle des Zeus dürfe man nicht widersprechen, bittet er noch, die beiden, welche den Preis nicht erhielten, möchten ihm nicht zürnen, und stellt zunächst die Bedingung, daß die Göttinnen sich ihm völlig unverhüllt zeigen sollen, damit er ihre Vorzüge genau ermessen könne. Nun betrachtet er alle zugleich, und nachdem er sich satt gesehen hat, verlangt er jede noch einmal einzeln zu sehen, um besser urteilen zu können. Während er mit Hera allein ist, verheißt ihm diese die Herrschaft über Asien; danach Athena Sieg im Kampfe. Paris erwidert beiden, er wolle sein Urteil nicht nach den angebotenen Gaben einrichten. Aphrodite schmeichelt dem Paris wegen seiner Schönheit, ein solcher Mann gehöre in die Stadt, wo er mehr zur Geltung kommen werde als in der Gebirgseinsamkeit; auch müßte er eine Frau haben, die seiner würdig sei, etwa wie die Helena. Sie, Aphrodite, wolle sie ihm verschaffen, wenn er ihr den Preis zuspreche. Paris, durch die Schilderung von Helenas Reizen gelockt, läßt sich von Aphrodite, um sicher zu gehen, das Versprechen wiederholen und giebt ihr den Apfel.

Apulejus Metam. 10, 30—32 schildert eine Aufführung Mimus des Parisurteils in Korinth. Auf einem mit Wiesen und Bäumen geschmückten Bergesabhang, über den ein Bach herabeilt, hütet Paris seine Herde, in schöner Landestracht, mit einer goldenen Tiara auf dem Kopfe. Hermes naht ihm und überreicht ihm einen vergoldeten Apfel, indem er ihm den Zweck desselben andeutet. Hera kommt mit Diadem und Szepter, danach Athena mit einem Helme, den ein Olivenkranz schmückt, dazu Schild und Lanze; zuletzt Aphrodite, fast unbekleidet, nur ein dünnes seidenes Gewandstück deckt ihre Scham, das der Wind bald lüftet, bald sich dem Leibe eng anschmiegen läßt. Hera wird begleitet von Kastor und Polydeukes, Athena von Kriegsdämonen (*Terror* und *Metus*), Aphrodite von Eroten, Grazien, Horen. Durch ihre Bewegungen und dazu ertönende Musik werden die Versprechungen der Göttinnen veranschaulicht, Herrschaft über Asien, Kampfesruhm, ein Weib schön wie Aphrodite. Paris giebt den Apfel der Aphrodite.

Kolluthos folgt in seiner *ἁρπαγὴ Ἑλένης* wohl einem alexandrinischen Dichter, wie *Zoellner, Analecta Ovidiana* S. 113 meint, dem *Kallimachos*. Eris hat einen Hesperidenapfel unter die zur Hochzeit des Peleus versammelten Götter geworfen. Erst nimmt ihn Hera in Anspruch, dann Athena, endlich Aphrodite, *ὅτι κτέρας ἐστὶν Ἐρώτων*. Zeus beauftragt den Hermes, zu Paris zu gehen, *διακρίνειν δὲ θεάων κέκλεο καὶ βλεφάρων ξυνοχὴν καὶ κύκλα προσώπων*, also soll er nur das Gesicht betrachten, jedenfalls nur dieses unverhüllt sehen, ganz im Sinne der *Kyprien*. Die Göttinnen schmücken sich (*πᾶσα δὲ λωϊτέρην καὶ ἀμείνονα δίζετο μορφήν*). Aphrodite lüftet den Schleier, steckt die Haare mit einer Nadel (*περόνη*) fest und schmückt Haupthaar und Nacken mit Gold; außerdem vertraut sie auf ihren *κεστός*. Eroten begleiten sie. Paris weidet die *πατρώϊα μῆλα*. Die Herde befindet sich zu beiden Seiten eines Baches, auf der einen Seite Rinder, auf der anderen Schafe. Das Fell einer wilden Ziege dient dem Paris als Gewand, es hängt ihm um die Schultern und fällt bis auf die Schenkel. Den Hirtenstab hat er liegen lassen. Er beschäftigt sich in einer Felsgrotte mit der Syrinx, über der er wohl einmal seine Herde vergessen kann. Die Tiere aber bleiben, auch wenn er nicht acht giebt, ruhig an ihrem Ort und stören sein Hirtenlied nicht durch Brüllen

oder Blöken. Da sieht er den Hermes herannahen und springt erschrocken auf, um vor der göttlichen Schar zu fliehen. Hermes beruhigt ihn. Paris soll die Schönste (*προφερέστερον εἶδος ὀπωπῆς*) feststellen und ihr den Apfel reichen. Er betrachtet nun die Göttinnen der Reihe nach in ihrer Schönheit und ihrem Schmucke. Ehe er sein Urteil spricht, tritt Athena an ihn heran und verspricht ihn zu einem starken Kriegshelden zu machen. Hera will ihm die Herrschaft über ganz Asien geben. In den Kampf brauche er nicht zu ziehen, das könne er anderen überlassen. Er werde Helden genug haben, denen er nur zu befehlen brauche. Darauf tritt Aphrodite heran, entblöfst ihren Oberkörper und läfst auf Paris den vollen Reiz ihres Leibes wirken. Sie verspricht ihm eine Gemahlin von hoher Schönheit, daran habe er mehr als an Königreich und Siegesruhm. Helena soll die seine werden. Sogleich überreicht Paris den Apfel der Aphrodite, die ihrer stolzen Freude den beiden anderen Göttinnen gegenüber Ausdruck giebt.

Der Apfel als Zeichen für die Schönheitssiegerin findet sich also in den eben wiedergegebenen Erzählungen des *Lucian, Apulejus* (*malum aureum* oder *bracteis inauratum*) und des *Kolluthos* (*goldener Hesperidenapfel*). Sonst bei *Lucian dial. marit.* 5 *μῆλόν τι πάγκαλον, χρυσοῦν ὅλον* mit der Aufschrift *ἡ καλὴ λαβέτω* (so auch in der *Hypothesis* zu *Kolluthos* und ähnlich *Tzetz.* zu *Lycophr.* 93 goldener Apfel mit der Aufschrift *τῇ καλῇ τὸ μῆλον*), *Lucian. sympos.* 35, *Apollod. bibl. ep.* 3, 2 *μῆλον περὶ κάλλους Ἔρις ἐμβάλλει*, *Schol. Eurip. Androm.* 277 *περὶ τοῦ μήλου ἦλθον κριθησόμεναι*, *Sallustius de diis et mundo cap.* 4 *μῆλον χρυσοῦν*, *Hygin.* 92 *malum dicit (sc. Eris) quae esset formosissima attolleret*, *Serv.* zu *Verg. Aen.* 1, 27.

Die Nacktheit der Göttinnen ist eine Zuthat etwa alexandrinischer Zeit, um der Sache einen lüsternen Beigeschmack zu geben (vielleicht unter dem Einflufs von Kunstdarstellungen, siehe *Welcker, Alte Denkmäler* 5, 368). *Prop.* 2, 2, 13. 14 *dirae, quas pastor viderat olim Idaeis tunicas ponere verticibus* geht doch wohl auch auf einen Alexandriner zurück. Ebenso *Ovid. ars* 1, 247 s. *luce deas caeloque Paris spectavit aperto, cum dixit Veneri: vincis utramque, Venus.* Vgl. *Dracontius, rapt. Hel.* 65 und mehr Stellen, griechische und lateinische, bei *Zoellner, Analecta Ovidiana* S. 62 ff. Dagegen wird es bei *Kolluthos* nach älterer Weise als Schamlosigkeit bezeichnet, dafs Aphrodite ihren Busen entblöfst.

Von antiker Umdeutung des Parisurteils wird mehrfach berichtet. Nach *Schol. Eurip. Androm.* 277 war *Antikleides* der Meinung, dafs drei lockere Dirnen der Umgegend um den Preis der Schönheit gewetteifert hätten (*τρία γάρ ἐστι των ἐπιχωρίων γύναια μαχλὰ εἰς τὴν τῆς εὐμορφίας κρίσιν καταστάντα*). *Chrysippos* in den *Ἠθικά* giebt (nach demselben *Scholion*) als Sinn der Sage an, dafs Paris erwogen habe, wonach er am meisten streben solle, nach Kriegsruhm, Liebe oder Herrschaft und sich für die Liebe entschieden habe. *Dio Chrysostomos or.* 11 (*ὑπὲρ τοῦ Ἴλιον μὴ ἁλῶναι*) p. 154 *M.* erklärt die Sage vom Parisurteil für unglaublich und versucht sie *or.* 20 (*περὶ ἀναχωρήσεως*) p. 266—268 *M.* in geschichtliche Wahrheit aufzulösen. Paris gilt ihm als Beispiel eines Menschen, der in der Einsamkeit unnützen Träumereien nachhängt. Sein Lieblingswunsch war ein schönes Weib, das allerschönste Weib. Er hörte, Helena wäre das, was er ersehnte. Wie aber sie gewinnen? Wenn Aphrodite sie ihm verspräche und verschaffte? Wie Aphrodite dazu veranlassen? Wenn man ihr den Preis der Schönheit zuerkennen würde gegen Hera und Athena. Schliefslich bildete er sich ein, von Zeus zum Schönheitsrichter über die Göttinnen ernannt zu sein. Da er nun die Macht und die Mittel dazu hatte, baute er Schiffe, fuhr nach Griechenland und entführte die Helena, womit für Troja viel Unglück heraufbeschworen war. Bei *Dares Phrygius* cap. 7 ist das Schönheitsideal nicht eine Wahnvorstellung, sondern ein Traumerlebnis des Paris. *Sallustius, de diis et mundo* cap. 4 (*Mullach, fragm. philos. graec.* 3, S. 32) erzählt kurz: Um den von Eris hingeworfenen goldenen Apfel streiten sich die Göttinnen, werden von Zeus zu Paris geschickt, und diesem scheint Aphrodite die schönste zu sein, weshalb er ihr den Apfel giebt — und giebt folgende Deutung: Der Apfel ist die Welt, die aus einander entgegengesetzten Bestandteilen zusammengesetzt ist, daher von Eris herrührend. Die Götter sind die die Welt lenkenden Kräfte, die miteinander zum Wohle der Welt zu wetteifern scheinen. Paris, die wahrnehmende Seele, sieht von allen Weltkräften nur die Schönheit und spricht ihr also den Apfel zu. *Proclus* dagegen (*in Platonis rempubl. ed. Kroll* p. 263, 21) greift für seinen Zweck nur die Anerbietungen der Göttinnen heraus: *λέγω δὲ οἷον εἴ τῳ προτείνονται βίοι τρεῖς, βασιλικὸς ἐρωτικὸς πολεμικός, ὥσπερ τῷ Ἀλεξάνδρῳ φασὶν οἱ μῦθοι τὴν μὲν προτεῖναι τὸν βασιλικὸν τὴν Ἥραν, τὴν δὲ τὸν ἐρωτικὸν τὴν Ἀφροδίτην, τὴν δὲ τὸν ἀνδρεῖον καὶ πολεμικὸν τὴν Ἀθηνᾶν.*

Entführung der Helena.

In den *Kyprien* schlofs sich die Entführung der Helena an das Versprechen der Aphrodite an, welches sie dem Paris gegeben hatte. Sie treibt ihn und ist ihm behilflich, Helena zu gewinnen. So lautet die herrschende Sage, der gegenüber die abweichenden Erzählungen nur als vereinzelte Neuerungen zu betrachten sind. Wenn in der *Ilias* das Parisurteil als Ursache der Fahrt nach Griechenland nicht erwähnt wird, so darf daraus nicht gefolgert werden, dafs eine andere Auffassung zu Grunde liegt. Dafs Aphrodite die Anstifterin war, geht z. B. aus *Il.* 3, 400 ff. hervor. Die *Kyprien* enthielten nach der Angabe des *Proclus* (*Kinkel* S. 17) folgendes: Paris rüstet sich auf den Rat der Aphrodite zur Fahrt (*ναυπηγεῖται*). Helenos weissagt die Zukunft. Aphrodite bestimmt den Aineias zum Begleiter des Paris. Kassandra verkündet gleichfalls das kommende Schicksal. Alexandros (wie er hier immer genannt wird) kehrt, in Lakedaimon angelangt, bei den Tyndariden ein (also in Amyklai) und

besucht dann in Sparta den Menelaos. Beim Mahle giebt er der Helena Geschenke. Menelaos fährt nach Kreta und überläfst seiner Gemahlin, für die Gäste zu sorgen, so lange sie verweilen wollen. In dieser Zeit führt Aphrodite die Helena dem Paris zu. Nachdem sie sich in Liebe vereinigt haben (*μετὰ τὴν μῖξιν*), raffen sie den gröfsten Teil der vorhandenen Habe (*τὰ πλεῖστα κτήματα*) zusammen und fahren bei Nacht ab. Hera schickt ihnen einen Sturm. Alexandros nach Sidon verschlagen erobert die Stadt. Von da setzt er die Fahrt nach Ilion fort und feiert hier seine Vermählung. — Der Schlufs der Erzählung entspricht nicht dem wirklichen Inhalte der *Κύπρια ἔπη*, wie aus *Herodot* 2, 117 hervorgeht (bei *Kinkel* S. 25, *frgm.* 8). Vielmehr berichteten die *Kyprien*, dafs Alexandros und Helena von Sparta aus in drei Tagen Ilion erreichten bei günstigem Winde und ruhiger See (*εὐαέι τε πνεύματι χρησάμενος καὶ θαλάσσῃ λείῃ*). Also ist in der bei *Proklos* gegebenen Fassung etwas den *Kyprien* Fremdes eingemischt, um Übereinstimmung mit der *Ilias* zu erzielen.

In der *Ilias* wird die Entführung der Helena nur kurz erwähnt, *Γ* 46—49 und 443—445, hier mit dem Zusatze, dafs Paris auf der Insel Kranae zum erstenmale Helenas Liebe genofs. Dazu macht *Strabo* 9, 1, 22 (p. 399 *C.*) die Bemerkung: *ταύτην γὰρ λέγει Κρανάην τὴν νῦν Ἑλένην ἀπὸ τοῦ ἐκεῖ γενέσθαι τὴν μῖξιν.* Der Baumeister, welcher dem Paris die Schiffe zu der Fahrt zimmerte, wird genannt E 59ff.: . . . *Φέρεκλον ἐνήρατο, τέκτονος υἱὸν Ἁρμονίδεω . . . ὃς καὶ Ἀλεξάνδρῳ τεκτήνατο νῆας ἐΐσας ἀρχεκάκους.* Dafs hier Phereklos und nicht etwa Harmonides als der Erbauer der unheilvollen Schiffe bezeichnet ist, geht aus dem Zusammenhange der Verse 59—65 klar hervor. So spricht auch *Lycophron* V. 97 von *Φερέκλειοι πόδες* (entsprechend *Tryphiodorus* V. 60, *Colluthus* V. 197), ebenso *Apollod. bibl. epit.* 3, 2 *πηξαμένου Φερέκλου νῆας. Ov. her.* 15, 22 *Phereclea puppis.* Nur die *Scholien* zu der *Homer*stelle und *Tzetzes* zu *Lycophron* schwanken. Ohne Grund fafst *R. Wagner*, *Epitoma Vaticana ex Apollod. bibl.* S. 173f. die Stelle der *Ilias* so auf, als ob es sich um Harmonides handle. Auf dem Wege von Sparta nach Troja war Alexandros laut *Ilias* Z 290 in Sidon, von wo er geschickte Weberinnen mitbrachte.

Euripides erwähnt ebenso wie das Parisurteil auch die Entführung der Helena mehrfach, sicherlich ebenfalls im Anschlufs an die *Kyprien*, z. B. *Iph. Aul.* 71ff.: Paris besticht die Helena durch sein glänzendes Auftreten (*ἀνθηρὸς μὲν εἱμάτων στολῇ χρυσῷ τε λαμπρὸς βαρβάρῳ χλιδήματι*, vgl. auch *Tro.* 991—996) und entführt sie in Abwesenheit des Menelaos. Vgl. *Iph.* 180f., wo Helena als *δῶρον τᾶς Ἀφροδίτας* bezeichnet wird, ferner *Androm.* 103f. und 592—604; *Hec.* 631ff.: *Ἰδαίαν ὅτε πρῶτον ὕλαν Ἀλέξανδρος εἰλατίναν ἐτάμεθ' ἅλιον ἐπ' οἶδμα ναυστολήσων Ἑλένας ἐπὶ λέκτρα*; *Tro.* 943: Menelaos fuhr nach Kreta und liefs den Paris bei Helena zurück.

Kolluthos schildert den Hergang folgendermafsen: Phereklos erbaut dem Paris, der in Liebe zu Helena entbrannt ist, Schiffe. Paris fährt, zum Teil bei stürmischer See, an der thrakischen Küste entlang nach Griechenland hinüber. In Lakedaimon angekommen, schreitet er durch die Stadt zum Hause des Menelaos, der sich auf Kreta befindet. Als Helena den Gast erblickt, der an Schönheit den Göttern gleicht, etwa dem Dionysos, nötigt sie ihn einzutreten, sogleich von Liebe zu ihm ergriffen. Sie weifs nicht, soll sie ihn für Eros oder Dionysos halten. Endlich fragt sie ihn nach seiner Herkunft: aus Griechenland komme er wohl nicht, da die griechischen Fürsten ihr bekannt seien. Darauf giebt sich Paris mit Stolz als troischen Königssohn zu erkennen, erzählt von dem Urteil über die drei Göttinnen und dafs ihm Aphrodite die liebliche Helena versprochen habe. Er fordert Helena auf, sich mit ihm zu vermählen und damit dem Wunsche der Göttin nachzukommen. Helena läfst sich rasch gewinnen. Zu nächtlicher Stunde segeln sie ab. Die verlassene Tochter Hermione ruft am nächsten Morgen ängstlich nach ihrer Mutter, bis ihr diese im Traume erscheint und sie über das Geschehene aufklärt. Unterdes gelangt das liebende Paar nach Troja, trotz Kassandras böser Ahnungen mit Freuden empfangen.

Nach *Apollod. epit.* 3, 2 war Paris neun Tage bei Menelaos; am zehnten fuhr Menelaos nach Kreta, um seinen Grofsvater zu bestatten. Diese Zeit benützte Paris, um die Helena zu entführen. Sie liefs ihre neunjährige Tochter Hermione zurück, nahm ihre Kostbarkeiten (*χρήματα*) gröfstenteils an sich und entfloh mit Paris bei Nacht. Ein von Hera gesandter Sturm trieb sie nach Sidon. Um etwaigen Verfolgern zu entgehen, hielt sich Paris längere Zeit in Phoinikien und Kypros auf. Als er sich sicher glaubte, kehrte er nach Troja zurück. *Hygin f.* 92 hat nur die kurzen Worte: *Alexander Veneris impulsu Helenam a Lacedaemone ab hospite Menelao Troiam abduxit eamque in coniugio habuit cum ancillis duabus Aethra et Thisadie* (*f.* 79 *Phisadie*).

In der dem *Alkidamas* zugeschriebenen Rede *Ὀδυσσεύς* (4. Jahrh. v. Chr., bei *Blafs* im Anhange zur *Antiphonausgabe* 17, 18) wird als Grund für die Fahrt des Alexandros nach Sparta angeführt, dafs er das delphische Heiligtum sehen wollte, aufserdem auch durch den Ruf von Helenas Schönheit gelockt wurde und die Heimat des Telephos kennen zu lernen wünschte. In dieser Zeit kamen die Söhne des Molos aus Kreta mit der Bitte, Menelaos möchte hinüberkommen und den Streit um das Erbe ihres Vaters schlichten. Menelaos entschlofs sich zu der Fahrt und überliefs seiner Frau, für die Gäste aus Troja zu sorgen u. s. w.

Ohne Zusammenhang mit dem Parisurteil ist auch die Erzählung des *Malalas* 5, 116 *O.*: Paris soll dem Apollon in Griechenland opfern und wird von seinem Vater mit Geschenken an den Gott und an die griechischen Fürsten ausgestattet, auch mit Briefen an die letzteren. Hundert Mann begleiten ihn. Menelaos empfängt ihn freundlich. Während er in Kreta

weilt, gewinnt Paris die Helena und entführt sie nebst Aithra und Klytaimnestra, 300 Pfund Geldes, wertvollem Schmuck und Silber und fünf Zofen. Paris fährt zuerst nach Sidon, dann zu Proteus, König von Ägypten (das Opfer für Apollon unterblieb). Den Verfolgern gelingt es nicht, ihn einzuholen. Nach einiger Zeit kehrt er nach Troja zurück. Helena erklärt durch ihre Abstammung dem Hause des Priamos näher zu stehen als dem des Menelaos.

Am buntesten ausgestattet hat die Sage *Dracontius* in dem Gedichte *de raptu Helenae,* mit starken Abweichungen von der herkömmlichen Behandlung, wohl in mittelbarem oder unmittelbarem Anschlufs an griechische Erfindung. Paris will eine Fahrt übers Meer unternehmen. Um dieser Fahrt ein erwünschtes Ziel zu geben, trägt ihm Priamos auf, die Hesione von Telamon zurückzufordern. Als Begleiter giebt er ihm mit Antenor, Polydamas und Aineias. Bei Telamon ist nichts auszurichten. Paris wird von Hesione mit verwandtschaftlicher Freundlichkeit begrüfst; seinen Auftrag auszuführen ist, wie er erkennt, unmöglich. Auf der weiteren Fahrt wird er durch einen Sturm nach Cypern verschlagen. Um diese Zeit befand sich Menelaos in Kreta und seine Gemahlin Helena in Cypern, um an einem Feste der Aphrodite teilzunehmen. Sie bot dem schiffbrüchigen Paris ihre Gastfreundschaft an, damit er, der Königssohn, ein würdiges Obdach finde. Auf dem Wege zu ihr beschliefst Paris, das Heiligtum der Aphrodite zu besuchen. Weifse Schwäne fliegen am Ufer hin und treiben einige Tauben sanft zum Fluge an. Diese werden von einem Falken und einem Habicht bedrängt. Das Zeichen erklärt der Augur so: die Tauben bedeuten eine Heirat, die Schwäne Abstammung von Zeus, der Falke schreckliches Schicksal, der Habicht heifse Kämpfe. Paris bittet die Göttin, sie möge das Gute in Erfüllung gehen lassen, das Böse nicht. Der Augur solle es abwehren. Darauf tritt Paris in das Heiligtum. Seine Gewandung schimmert von Gold und Purpur. So erblickt ihn Helena, die sich gerade auch in den Tempel begeben hat, und entbrennt in Liebe zu ihm. Als er sie dann aufsucht, läfst sie sich rasch gewinnen. Eben sind sie auf dem Wege zum Hafen, um gemeinsam die Insel zu verlassen, da sieht Paris eine griechische Schar, die sie verfolgen will. Es gelingt ihm aber mit Helena das Schiff zu erreichen, ehe er eingeholt wird. Auch Menelaos, der auf das böse Gerücht hin herbei eilt, hat nur das Nachsehen. Inzwischen ist ein Teil der Gefährten des Paris, darunter Aineias und Antenor, heimgekehrt. Den Paris glaubt man verloren, trauert um ihn und errichtet ihm ein Grabmal. Da naht plötzlich der Vermifste auf festlich geschmücktem Schiffe, und es folgt die Vermählungsfeier.

Im 1. Buch des *Dictys Cretensis* wird die Entführungsgeschichte im grofsen und ganzen dem Herkommen nach, im einzelnen mit manchen Ausschmückungen erzählt. Während Menelaos sich in Kreta aufhält, um an der Erbschaft seines Grofsvaters Katreus teilzuhaben, kommt Alexandros, von Aineias und anderen Verwandten begleitet, in sein Haus, verliebt sich in die schöne Helena und entführt sie nebst vielen Kostbarkeiten; auch die Aithra und Klymene, Verwandte des Menelaos, welche bei Helena lebten, nahm er mit. Nach Kreta kam ein Bote, der dies alles meldete; dazu entstand das Gerücht, dafs das Haus des Königs erstürmt und seine Herrschaft gestürzt sei . . . Palamedes, Odysseus und Menelaos gehen nach Troja, um Helenas Rückgabe zu verlangen. Alexandros war noch nicht da, er war von heftigem Winde nach Cypern (vgl. *Apollod. bibl.* und *Dracontius*) getrieben worden. Von da nahm er einige Schiffe mit, fuhr nach Phönizien, brachte den König von Sidon, der ihn gastlich empfangen hatte, bei Nacht in hinterlistiger Weise um und entwendete auch hier viele kostbare Dinge. Das Volk suchte den Trojanern die Beute wieder abzujagen. Nach hartem, für beide Teile verlustreichem Kampfe gelang es ihnen aber zu entkommen. Inzwischen hatte Priamos die Klagen über Paris mit dem Bemerken zurückgewiesen, dafs man seine Ankunft abwarten müsse, ehe man den Beschuldigungen Glauben schenken könne. Nun kam er mit Helena an. Priamos fragte seine Söhne um Rat; sie antworteten alle, Helena dürfe nicht zurückgegeben werden. Der Widerspruch des Volkes wurde von Alexandros und seinen Brüdern durch gewaltsamen Angriff unterdrückt. Helena erklärte auf Befragen, sie sei mit Alexandros verwandt und stünde dem Priamos und der Hekabe näher als den Söhnen des Pleisthenes.

Bei *Dares Phrygius* fährt Alexandros an der Spitze einer trojanischen Flotte in kriegerischer Absicht (um der von Telamon geraubten Hesione willen) nach Griechenland, trotz ungünstiger Prophezeiungen des Helenus, Panthus und der Kassandra. Den Alexandros begleiten Deïphobos, Aineias, Polydamas. Er soll zuerst nach Sparta gehen und die Dioskuren um Beistand bitten. Wenige Tage, ehe Alexandros die Insel Kythera erreichte, begegnete ihm Menelaos, der sich auf dem Wege zu Nestor nach Pylos befand. Als Helena hörte, dafs Alexandros in Kythera sei, beschlofs sie, sich dorthin zu begeben. Als sie in dem am Strande gelegenen Ort Heläa anlangte, kam Alexandros hinzu. Sie sahen sich und waren von einander entzückt. Helena hatte sich vorgenommen im Tempel des Apollon und der Artemis ein Opfer zu bringen. Aus diesem Tempel liefs sie Alexandros bei Nacht von seinen Leuten entführen und aufs Schiff bringen, dazu noch einige Frauen. Sie liefs es sich gern gefallen. Die Leute aus der Stadt wollten es den Trojanern verwehren, wurden aber besiegt, der Tempel geplündert und viele Gefangene gemacht. In Tenedos angelangt, tröstete Alexandros die Helena (*Helenam maestam alloquio mitigat*) und schickte seinem Vater Nachricht. Priamos empfängt die beiden voll Freude; als Kassandra Unheil prophezeit, läfst er sie einsperren. Die Dioskuren hatten, als sie hörten, dafs ihre Schwester geraubt sei, sich aufgemacht.

um den Alexandros zu verfolgen. Sie kamen aber nur bis Lesbos; als sie von dort aufbrechen wollten, kam ein großer Sturm, und sie waren verschwunden.

Ptolemaeus Hephaest. 5 erzählt, Helena sei auf dem Parthenion geraubt worden: *κυνηγοῦσαν Ἑλένην ἔνιοί φασιν ἐν τῷ Παρθενίῳ ὄρει ἁρπασθῆναι ὑπ᾿ Ἀλεξάνδρου, καὶ ἐκπλαγεῖσαν τὸ κάλλος ἀκολουθῆσαι ὡς θεῷ.*

Nach *Tzetzes* zu *Lycophron* 103 raubte Paris die Helena, als sie am Strande weilte, und entführte sie nach Ägypten: . . . *ὁ Ἀλέξανδρος ἐντυχὼν αὐτῇ παρὰ τὸν αἰγιαλὸν θυούσῃ νεωστὶ ταῖς Βάκχαις καὶ τῇ Ἰνοῖ ἁρπάσας αὐτὴν εἰς Αἴγυπτον ᾤχετο κἀκεῖ αὐτῇ συνεγένετο.*

Die Geschichte von Paris und Helena wurde auch als Pantomimus aufgeführt. *Lucian. περὶ ὀρχήσεως* cap. 45: *τὸν Πάριδος ξενισμὸν καὶ τὴν Ἑλένης ἁρπαγὴν μετὰ τὴν ἐπὶ τῷ μήλῳ κρίσιν.*

Unter den Abweichungen von der üblichen Sage ist zunächst anzuführen, daß nach *Herodot* 2, 113—115 in Ägypten eine andere Meinung über die Helenaentführung verbreitet war: Paris wurde, als er mit Helena absegelte, an die ägyptische Küste verschlagen. Hier wurde Helena von Proteus, dem König des Landes, zurückbehalten, und Paris mußte ohne sie nach Troja fahren (vgl. Artikel „Helena", Sp. 1941).

In Kreisen, welche der Helena eine fromme Verehrung widmeten, also wohl in Lakedaimon, jedenfalls unter Dorern, entstand, um die Helena von dem Ehebruche zu reinigen, der Glaube, daß Paris nur ein *εἴδωλον* der Helena mitgenommen habe. Nach *Schol. Lycophr.* 822 *πρῶτος Ἡσίοδος [περὶ] τῆς Ἑλένης τὸ εἴδωλον παρήγαγε* fand sich davon die älteste Erwähnung bei *Hesiod*. Der berühmteste Vertreter dieser Sage ist *Stesichoros* (*Plato Phaidr.* 243 A, vgl. *Isocr. Hel. enc.* 64). Die *Helena* des *Euripides* hat dieselbe Sage zur Voraussetzung. Hera hat dem Paris die Helena nicht gegönnt und ein Scheinbild geschaffen, das er entführt (V. 29 ff.), während die wirkliche Helena nach Ägypten entrückt wird.

Dio Chrysost. or. 11 (*ὑπὲρ τοῦ Ἴλιον μὴ ἁλῶναι*) schaltet den Menelaos als Gatten der Helena aus. Paris ist vielmehr von Anfang an unter ihren Freiern derjenige, der durch seine Schönheit und seinen Reichtum die Helena samt ihren Eltern und Brüdern besticht; auch verfehlt er nicht, in einer längeren Werberede auf alle Umstände, die zu seinen Gunsten sprechen, geschickt aufmerksam zu machen. So läuft er allen anderen Bewerbern, auch dem Menelaos, den Rang ab.

Als Kinder des Paris und der Helena werden angegeben *Schol. Eurip. Androm.* 898 *Ἄγανος*; *Tzetzes* in *Lycophr.* 851: *ἐκ δὲ Ἀλεξάνδρου οἱ πλείους φασὶ τέσσαρες τετοκέναι Βούνικον, Κόρυθον, Ἄγανον καὶ Ἰδαῖον.* *Dictys Cretensis* 5, 5 nennt als Söhne des Paris und der Helena *Bunomus, Corythus atque Idaeus,* welche durch Einsturz einer Zimmerdecke verunglücken (*casu camerae exstincti*). Ebenso *Malalas*, O 140 *Βούνιμος, Κορυθαῖος, Ἰδαῖος. Κόρυθος* ist bei *Parthenius* 34, *Conon* 21 und *Tzetzes* zu *Lycophron* 57 Sohn des Paris und der Oinone.

Zur Ergänzung vgl. den Artikel „Helena".

Paris in der Ilias.

An der Spitze der in der *Ilias* geschilderten Kämpfe steht der Zweikampf zwischen Paris und Menelaos Γ 15—382. Obgleich anfangs zaghaft, entschließt sich Paris auf Hektors vorwurfsvolle Aufforderung, den Kampf mit dem, wie er fühlte, überlegenen Gegner aufzunehmen. Mit aller Feierlichkeit wird festgesetzt, daß dem Sieger Helena und die von ihr mitgenommene Habe anheimfallen und damit der Krieg beendet sein solle. Einer, so wird angenommen, wird dabei auf dem Platze bleiben. Menelaos siegt, aber es gelingt ihm nicht, den Tod des Gegners herbeizuführen, da dieser in dem Augenblick, wo er dem sicheren Verderben nahe ist, durch göttliche Hilfe entrückt wird. Nachdem es Menelaos mit Lanze und Schwert vergeblich versucht hatte, faßte er den Paris am Helm und schleifte ihn nach dem Griechenheere zu, wobei den Paris der Helmriemen zu erwürgen drohte. Da fügte es Aphrodite, daß der Riemen riß, und entführte, ehe Menelaos noch mit dem Schwerte hinzuspringen konnte, den Paris in eine dichte Wolke gehüllt in sein Haus und Gemach. Hier zeigt er sich Helena gegenüber leicht getröstet. „Diesmal hat mich Menelaos besiegt, weil ihm Athena geholfen hat: ein andermal siege ich, denn auch mir stehen Götter zur Seite." Dank seiner Beschützerin Aphrodite sind alle Spuren des Kampfes an Paris verschwunden. Γ 392—394: Er sieht aus wie einer, der sich an einem fröhlichen Feste beteiligt. Als ob nichts vorgefallen wäre, ist er nur von dem Verlangen nach seiner Helena beseelt und ruht in ihren Armen, während draußen Menelaos tobt und Agamemnon den Sieg seines Bruders verkündet. — Als Hektor auf den Rat des Helenos in die Stadt geht, um einen Bittgang zu Athena anzuordnen, welche dem Vordringen des Diomedes Einhalt thun soll, benützt er die Gelegenheit, den Paris zum Kampfe zu rufen. Z 280 *ἐγὼ δὲ Πάριν μετελεύσομαι, ὄφρα καλέσσω.* Er verwünscht ihn seiner Mutter gegenüber, *ὥς κέ οἱ αὖθι γαῖα χάνοι*, denn Zeus hat ihn als *μέγα πῆμα* für die Troer und den Priamos und seine Söhne aufwachsen lassen. „Wenn ich ihn in den Hades hinabfahren sähe, so wäre es meine größte Freude." Z 281—285. Z 321: Hektor findet den Paris mit seiner Rüstung beschäftigt. Auf den Vorwurf, daß er zur Unzeit grollend dem Kampfe fern bleibe, erwidert Paris, daß er an Groll nicht gedacht habe. Er habe sich nur seinem Kummer hingegeben (336 *ἔθελον δ᾿ ἄχεϊ προτραπέσθαι*), sei aber schon von seiner Gemahlin zur Teilnahme an dem Streite aufgefordert worden und habe es sich auch bereits selber überlegt. In der Hoffnung, daß der Erfolg auch wieder auf seiten der Trojaner sein werde, wolle er sofort die Rüstung anlegen und dem Bruder folgen. (Der hier erwähnte Groll des Paris, von dem sonst nirgends die Rede ist, und der Kummer,

dem er sich hingeben will, obgleich er im übrigen gar keine Niedergeschlagenheit zeigt, sind zwei Hauptanhaltspunkte, um zu erkennen, daſs die *Ilias* im Laufe der Zeit Zudichtungen und Überarbeitungen erfahren hat. S. *Robert, Studien zur Ilias* S. 195 ff.) Z 344 ff.: Helena beklagt ihr Schicksal, besonders daſs sie an einen Mann gebunden ist, der kein Ehrgefühl hat und keinen Mut (*τούτῳ δ' οὔτ' ἂρ νῦν φρένες ἔμπεδοι οὔτ' ἄρ' ὀπίσσω ἔσσονται* 352 f.). — Z 503 ff.: Paris eilt in blinkender Rüstung von der Höhe hinab und trifft den Hektor, als dieser nach der Zwiesprache mit Andromache sich gerade zum Aufbruche anschickt. Paris entschuldigt sich eifrig, daſs er den Bruder etwa zu lange aufgehalten habe. Hektor erkennt begütigend an, daſs Paris schon seinen Mann stelle, aber er sei zu nachlässig. Darüber seien die Trojaner sehr ungehalten, und ihre scheltenden Reden bereiteten ihm, dem Hektor, groſsen Ärger. „Nun aber auf zum Kampfe. Das übrige gleichen wir aus, wenn wir für die Errettung Trojas dem Zeus ein Dankopfer bringen werden". — *H* 4 ff.: Hektor und Paris kommen den Troern sehr erwünscht. Paris erlegt den Menesthios, den Sohn des Areïthoos und der Phylomedusa. — *H* 345 ff.: Nach dem Zweikampfe des Hektor und Aias schlägt Antenor in der Versammlung der Troer vor, Helena mit dem geraubten Gut zurückzugeben, und tadelt die gegen die eidliche Verabredung verstoſsende Wiedereröffnung des Kampfes. Paris tritt dem Antrage schroff entgegen. Das Weib will er keinenfalls geben, die Schätze gern und will noch dazulegen. Priamos ordnet an, daſs dieser Vorschlag des Paris den Griechen mitgeteilt werde. Diese sind damit nicht zufrieden (400—404). — *Θ* 81—85 (Beginn der *κόλος μάχη*, alle griechischen Helden fliehen). Paris tötet ein Pferd des Nestor durch einen Pfeilschuſs in den Kopf. — *Λ* (Kampf nach der Lagernacht). Nachdem Diomedes dem Hektor hart zugesetzt hat, macht er sich daran, den Agastrophos, den er eben getötet hat, der Rüstung zu berauben. Da spannt Paris, durch den Stein auf dem Grabe des Ilos gedeckt, seinen Bogen auf ihn. Der Pfeil trifft die rechte Ferse des Diomedes. Paris springt hervor und äuſsert laut seine Freude. Diomedes stellt sich zwar, als sei die Verletzung unerheblich, muſs aber doch nach Entfernung des Pfeiles den Kampfplatz verlassen. Das wirkt auch auf Odysseus, der nun allein zu schwach ist, um sich gegen die Übermacht halten zu können. *Λ* 505—507: Im weiteren Verlaufe des Kampfes in Hektors Nähe zeigt sich der Pfeil des Paris wirksam durch die Verwundung des Machaon und die darauf folgende Verwirrung der Achäer. *Λ* 581 ff.: Als Hektor nach der Stelle eilt, wo Aias kämpft (erst siegreich, dann bedrängt), ist Paris wiederum in seiner Nähe und schieſst den Eurypylos, der dem Aias zu Hilfe geeilt ist, in den rechten Oberschenkel, gerade als Eurypylos dem von ihm gefällten Apisaon die Rüstung abnehmen will (also wie bei Diomedes). — *M* (am Wall der Griechen). Eine der auf den Rat des Polydamas gebildeten fünf Abteilungen steht unter dem Befehle des Paris, Alkathoos und Agenor (V. 93). — *N* 660: Der Paphlagonier Harpalion, ein guter Freund des Paris, wird durch einen Pfeilschuſs des Meriones getötet. Durch den Pfeil des zürnenden Paris fällt Euchenor, Sohn des Polyeidos. — *N* 766 ff.: Hektor ruft nach hartem Kampfe die Trojaner zusammen, um zu beraten, was ferner geschehen solle, und findet mehrere der besten Helden nicht: da sieht er den Paris und fragt ihn nach ihrem Verbleib, wobei er ihn unmutig anredet: *Δύσπαρι εἶδος ἄριστε γυναιμανὲς ἠπεροπευτά.* Paris giebt ihm die Auskunft, daſs Deïphobos und Helenos verwundet, die anderen erschlagen seien; er selbst habe sich durchaus nicht vom Kampfe zurückgezogen, wie es sich für einen wehrhaften Mann gehöre (*οὐδ' ἐμὲ πάμπαν ἀνάλκιδα γείνατο μήτηρ* V. 777). Auf Wunsch wolle er auch dem Hektor nach Kräften beistehen. — *O*: Als die Trojaner von Apollon unterstützt unter Führung des durch göttliche Hilfe gekräftigten Hektor die Griechen wieder nach den Schiffen zurückdrängen, ist auch Paris dabei; er ersticht mit der Lanze den Deïochos durch einen Stoſs in den Rücken (*νείατον ὦμον*). — *X* 359: Der sterbende Hektor weissagt dem Achilleus, daſs ihn Paris und Apollon am skäischen Thore umbringen werden. — *Ω* 249—262: Priamos schilt die überlebenden Söhne, darunter den Paris, untauglich im Vergleich zu den Gefallenen, namentlich zu Hektor. Bei diesem harten Ausspruch ist aber Rücksicht darauf zu nehmen, daſs Priamos in schmerzlicher Erregung spricht.

Z 313 ff. wird das schöne Haus des Alexandros erwähnt, das er selbst mit den tüchtigsten Bauleuten errichtet hat (*θάλαμος, δῶμα, αὐλή*), nahe dem des Priamos und dem des Hektor auf der Anhöhe (*ἐν πόλει ἄκρῃ*).

Λ 122 ff.: Agamemnon tötet den Peisandros und Hippolochos, die Söhne des Antimachos. Dieser hatte, von Paris durch reiche Geschenke gewonnen, sich hartnäckig gegen Helenas Auslieferung gesträubt. Ja, Antimachos hatte in der Versammlung der Troer sogar den Rat gegeben, den Menelaos nebst dem Odysseus, die als Gesandte gekommen waren, umzubringen.

In der Schilderung des Paris, wie er in der *Ilias* erscheint, ist ein gewisser Widerspruch vorhanden. Einmal wird er als prahlerisch, kampfunlustig und feige dargestellt, den Troern verhaſst; bei anderen Gelegenheiten ist er ein tüchtiger Mitkämpfer, über den sich die Troer gerade so freuen wie über Hektor. Wenn dieser gelegentlich die kriegerische Tüchtigkeit des Paris anerkennt, aber mit der Einschränkung, daſs er nicht immer bestrebt sei, seine Fähigkeiten anzuwenden, so klingt das wie ein Versuch, zwischen den widersprechenden Angaben zu vermitteln.

Was die Erscheinung des Paris anlangt, so wird seine Schönheit hervorgehoben z. B. *Γ* 39. 44 45, auch *Γ* 392, wo er die Helena erwartet *κάλλεΐ τε στίλβων καὶ εἵμασι.* *Γ* 54. 55 werden an ihm gerühmt *ἥ τε κόμη τό τε εἶδος* als Gaben der Aphrodite. Daſs er an männlicher Kraft und Stattlichkeit hinter den übrigen Führern des Volkes, insbesondere den Königs-

söhnen nicht zurücksteht, geht aus *Γ* 333 hervor, wo er den Panzer seines Bruders Lykaon anlegt. Seine Erscheinung in voller Rüstung ist der des Menelaos ebenbürtig. *Γ* 342—343 sehen Troer und Griechen mit gleicher Bewunderung auf Paris wie auf Menelaos.

Die Stelle *τοξότα λωβητὴρ κέρᾳ ἀγλαὲ παρθενοπῖπα* (*Λ* 385) ist u. a. von *Helbig, Homerisches Epos* S. 241 f. so aufgefafst worden, als ob *κέρας* eine Haartracht bezeichnen solle, bei welcher ein Teil der Haare zu einem steifen, hornähnlichen Schopf zusammengerafft sei. Der Nachweis, dafs sich eine solche Tracht irgendwo in alter Zeit findet, und die Auffassung antiker Grammatiker, welche *κέρας* gelegentlich = Haar setzen (*Etym. Magn.* 490, 24; 504, 43; 531, 29 u. s. w.), genügt nicht, um in dem Iliasverse eine derartige geradezu geheimnisvolle Anspielung zu vermuten. Die Bedenken, welche etwa hindern sollten, *κέρᾳ ἀγλαέ* „geschmückt mit dem (Ding aus) Horn" als weitere unmutige Bezeichnung des Bogenschützen zu fassen, scheinen dagegen sehr gering.

Im Kampfe erscheint Paris zwar auch schwer bewaffnet mit Panzer, Schild und Lanze. Meist aber wirkt er als Bogenschütze; dann trägt er keinen Panzer, sondern etwa ein Tierfell (*Γ* 17 *παρδαλέην*, hier auch Schwert und zwei Lanzen).

Als friedliche Kunst wird an ihm die Gabe des Kitharaspieles gerühmt (*Γ* 54), die sich ja auch mit der Heldenhaftigkeit eines Achilleus (*I* 186) vereint.

Tod des Achilleus.

Dafs Paris und Phoibos Apollon den Achilleus zu Falle bringen werden, wird ihm von Hektor prophezeit *X* 359 f.: *ἤματι τῷ ὅτε κέν σε Πάρις καὶ Φοῖβος Ἀπόλλων ἐσθλὸν ἐόντ᾽ ὀλέσωσιν ἐνὶ Σκαιῇσι πύλῃσιν.* In der *Aithiopis* wird der Tod des Achilleus dem entsprechend erzählt. In der Inhaltsangabe des *Próklos* heifst es nach Penthesileias und Memnons Fall (bei *Kinkel* S. 33): *τρεψάμενος δ᾽ Ἀχιλλεὺς τοὺς Τρῶας καὶ εἰς τὴν πόλιν συνεισπεσὼν ὑπὸ Πάριδος ἀναιρεῖται καὶ Ἀπόλλωνος*; bei *Apollod. epit.* 5, 3: *πρὸς ταῖς Σκαιαῖς πύλαις τοξεύεται ὑπὸ Ἀλεξάνδρου καὶ Ἀπόλλωνος εἰς τὸ σφυρόν.* Vgl. *Verg. Aen.* 6, 57: *Ovid. metam.* 12, 598—606. Wenn Paris und Apollon zusammen genannt werden, so ist es gewöhnlich so gemeint, dafs Paris den Pfeil abschiefst und Apollon ihn an die gefährliche Stelle lenkt; vereinzelt findet sich die Auffassung, dafs Apollon die Gestalt des Paris angenommen habe, *Hygin. fab.* 107: *Apollo iratus Alexandrum Parin se simulans talum, quem mortalem habuisse dicitur, sagitta percussit et occidit*, desgl. *fab.* 113: *Achillem Apollo Alexandri figura* (sc. *occidit*).

Als, etwa im Bereiche der alexandrinischen Dichtung, die Sage von Achills Liebe zu Polyxena aufkam, schlofs sich daran auch eine neue Wendung der Geschichte von seinem Tode. Achilleus wird unter dem Vorgeben, dafs über seine Vermählung mit Polyxena verhandelt werden soll, in das Heiligtum des thymbräischen Apollon gelockt und dort von Paris und Deïphobos meuchlerisch angefallen und niedergestofsen. An einen solchen Verrat dachte wohl schon *Lycophron* 271, wo die den Achilleus betreffenden Worte *αὖθις τὸν ἀντίποινον ἐγχέας ἴσον* u. s. w. „er wird dasselbe Lösegeld zahlen müssen wie Hektor" u. s. w. zur Voraussetzung haben, dafs Achills Leichnam in den Besitz der Troer gelangt ist. Vgl. *Schol.* z. d. St.: *φασὶν ὅτι Ἀχιλλεὺς ἐρασθεὶς Πολυξένης . . . ἐδήλωσε τῷ Πριάμῳ συμμαχήσειν αὐτῷ, εἰ λάβοι τὴν παῖδα· ὁ δὲ συνέθετο αὐτῷ δοῦναι καὶ ἐλθὼν ἐν τῷ Θυμβραίου Ἀπόλλωνος ἱερῷ ὁ Ἀλέξανδρος λάθρα ἐτόξευσε τὸν Ἀχιλλέα καὶ οὕτως συνέβη ἀποθανεῖν τὸν ἥρωα.* Als älteste Belegstelle sei noch *Hygin. fab.* 110 angeführt: . . . *itaque Danai Polyxenam* . . ., *propter quam Achilles, cum eam peteret et ad colloquium venisset, ab Alexandro et Deiphobo est occisus*, . . . *immolaverunt.* In der Hauptsache dieselbe Erzählung hat *Philostr. Heroic.* 737 p. 204 *Kayser, Malal.* p. 130 *Dindorf* (= *O* 165), *Dictys* 4, 11, *Schol. Eur. Tro.* 16. Die Überlieferung über Achilleus und Polyxena ist eingehend behandelt von **Rich. Förster**, *Hermes* 17 (1882) S. 193 ff.

Über den Tod des Achilleus siehe in Bd. 1 Sp. 47—51 noch mehr Belege und Einzelheiten.

Sonstige Kampfesthaten des Paris und sein Tod.

Dafs Paris durch den Pfeil des Philoktetes fällt, steht in der *kleinen Ilias* (Auszug des *Proklos*).

Quintus Smyrnaeus erzählt 1, 270: Paris' Pfeil verfehlt den Sthenelos u. trifft den Euenor. 2, 67 ff.: Paris schilt den Polydamas, der nach Penthesileias Fall den Rat giebt, Helena samt ihrer Habe auszuliefern. 3, 186 ff.: Paris rät, den Leichnam des von Apollon getöteten Achilleus in die Stadt zu bringen. 3, 332 ff.: Paris will einen Pfeil gegen Aias absenden, wird aber von diesem mit einem Steine so kräftig auf den Helm getroffen, dafs er umsinkt und auf einem Wagen nach der Stadt gebracht werden mufs. 6, 133 ff.: Paris nimmt den Eurypylos, Sohn des Telephos und der Astyoche, gastlich auf, (297) freut sich des tüchtigen Bundesgenossen, von dem er sich kräftige Hilfe verspricht, (316) geht unter den ersten mit in den Kampf, (520) hilft dem Eurypylos bei der Verfolgung der Griechen. (587) Er wird von Thoas mit der Lanze am rechten Schenkel getroffen und weicht zurück, um seinen Bogen zu holen. (631) Er erschiefst den Mosynos, Phorkys (Brüder aus Salamis), den Kleolaos, den Eetion. 10, 119 ff. Demoleon fällt gleichfalls durch den Pfeil des Paris. 10, 207 ff. wird seine Begegnung mit Philoktetes geschildert, der ihn zu Falle bringt. Paris fehlt den Philoktetes und trifft dafür den Kleodoros. Philoktetes verwundet den Paris erst nur leicht an der Hand, worauf Paris sich wieder zum Schusse anschickt; da trifft ihn der zweite Pfeil des Philoktetes in die Weiche (*βουβῶνος ὕπερθε*). Paris verläfst eiligst den Kampfplatz. Die Bemühungen der Ärzte sind vergeblich. Nur Oinone, die einstige Geliebte, könnte ihn nach dem Willen des Schicksals retten. Sie weist ihn ab. Sterbend geht er über den Ida

dahin, da sieht ihn Hera voller Freude. Er stirbt auf dem Ida, betrauert von den Nymphen und den Hirten der Gegend. 370ff.: Hekabe erfährt seinen Tod und beklagt ihn, ebenso (389ff.) Helena. 411—489: Oinone läfst sich mit Paris auf demselben Scheiterhaufen verbrennen. 11, 288: Aphrodite ist über den Tod des Paris sehr betrübt.

Auch *Dares Phrygius* hat einige neu erfundene Thaten des Paris. cap. 21: Menelaus dringt auf Paris ein; dieser wendet sich im Zurückweichen um und schiefst ihn in den Schenkel. cap. 28: Palamedes erhält von Paris einen Pfeilschufs in den Hals. cap. 35: Paris verwundet den Aias tödlich, wird aber von dem Verwundeten verfolgt und zu Falle gebracht.

Aias im Kampfe mit Paris erscheint schon bei *Antikleides frgm.* 11 (bei *C. Müller, Script. rer. Alex. M.* S. 149) aus *Tzetzes* zu *Lycophr.* 464: Ἀντικλείδης ὑπὸ Πάριδός φησι τοξευθέντα ἀποθανεῖν (sc. τὸν Αἴαντα). Vgl. *Hypoth. Sopocl. Ajac.*: Οἱ μὲν γάρ φασιν, ὅτι ὑπὸ Πάριδος τρωθεὶς ἦλθεν εἰς τὰς ναῦς αἱμορροῶν.

Dictys Cret. erzählt über das Ende des Paris 4, 19: Philoktetes und Paris kämpfen mit dem Bogen gegeneinander. Zuerst schiefst Paris, ohne zu treffen. Philoktetes verwundet den Paris an der linken Hand (durchschiefst sie), dann schiefst er ihn durch das rechte Auge, und als er die Flucht ergreift, durch beide Füfse, so dafs er stirbt, zumal die Pfeile mit dem Blute der Hydra vergiftet waren. Mit grofser Mühe gelingt es den Trojanern, die Leiche zu bekommen.

Bei *Malalas O* 140 fordert Philoktetes auf den Rat des Odysseus den Paris zum Zweikampfe heraus. Der Verlauf des Kampfes ist derselbe wie eben geschildert. Kurz erwähnt wird der Tod des Paris durch die Pfeile des Philoktetes auch bei *Apollod. bibl.* 3, 12, 6, 2 und *epit.* 5, 8, sowie *Hygin. fab.* 112.

Über Paris und Oinone siehe den Arikel: Oinone.

Kunstdarstellungen.

1. Paris allein.

Berühmt war der Paris des Euphranor (etwa 370—330 thätig), erwähnt bei *Plinius nat. hist.* 34, 77: *Euphranoris Alexander Paris est, in quo laudatur quod omnia simul intellegantur, iudex dearum, amator Helenae et tamen Achillis interfector.* Diese Bemerkung ist allerdings, wie *Furtwängler, Meisterwerke d. griech. Plastik* S. 578 mit Recht behauptet, wohl nur ein klangvoller Ausspruch, aus dem über die Eigenart des Werkes nichts zu schliefsen ist. Es ist möglich, dafs verschiedene erhaltene Statuen und Köpfe des Paris auf die Arbeit des Euphranor zurückgehen. Für den jugendlichen lockenumrahmten Kopf mit der phrygischen Mütze, um den es sich hier handelt, wird ohne Zweifel Paris der richtige Name sein. Nach *Furtwängler* a. a. O. S. 592 wäre in einer Statue in Landsdowne House zu London die ursprüngliche Komposition am vollständigsten erhalten (*Clarac, Musée de sculpt.* 396 E, 664 L, auch abgebildet *Furtwängler, Masterpieces* S. 358 Fig. 154). Ähnlich ist der Torso der Sammlung Somzée (nr. 24 auf Taf. 15 bei *Furtwängler, Sammlung Somzée*). Bis auf die Kopfhaltung stimmt überein eine Statue in Kopenhagen, Sammlung Jacobsen nr. 1052. Ein schöner zu einer derartigen Statue gehöriger Kopf befindet sich in Woburn Abbey, abgeb. bei *Furtwängler, Über Statuenkopien* (*Abh. d. bair. Akad., philos.-philol. Kl.* 20. Bd.) Taf. 6; vgl. S. 566). Sonst kommt besonders ein Kopf in München in Betracht (Glyptothek 135, in *Furtwänglers* Beschreibung 263, abg. *Lützow, Münchener Antiken* 27). Die Sammlung Somzée hat noch eine Statue des Paris (Taf. 16 nr. 25), der sich mit dem linken Unterarm auf einen Baumstamm lehnt, ein Werk etwa des 2. Jahrhunderts n. Chr., aber mit Anlehnung an polykletischen Stil. Die sitzende Parisstatue im Vatikan, vollbekleidet, in der rechten den Apfel (s. *Helbig, Führer* 186, 2. Aufl. 192; *Clarac* 829,2078) ist, nach *Furtwängler, Meisterw.* S. 591/2 Anm. 5, ihrer Erfindung und Formgebung nach erst hellenistisch-römischen Ursprungs und scheint aus einem Gemälde oder Relief entlehnt. *Helbig* hält aber gegen *Furtwängler* an der Meinung fest, dafs diese Statue den Paris in mehr männlicher Auffassung darstelle als die vorhergenannten und eben darum das Werk des Euphranor am besten wiedergebe. Nach *Robert, Votivgemälde eines Apobaten* (19. Hall. Winckelmannsprogr. 1895) S. 21 ff. wären vielmehr der Ares Borghese im Louvre und die ihm verwandten Werke (aufgezählt bei *Furtwängler, Statuenkopien* S. 567) als Paris, und zwar als der von Euphranor abhängige zu bezeichnen. Vgl. dagegen *Furtwängler* S. 566ff. Eine freie spätere Umbildung ist eine Statue in Rom, abg. *Bull. della commiss. arch.* 1887 Taf. 2. Ein ähnlicher Paris, wie der nach *Furtwängler* vermutlich auf Euphranor zurückzuführende, findet sich z. B. in Berlin, nr. 243 bei *Conze, Beschreib. d. ant. Skulpt.* (Torso); in Dresden (*Leplat, Recueil* Taf. 58 = *Clarac* 828, 2076); in Rom im Vatikan, *Helbig* 388 (261), wo noch andere Repliken angegeben sind. Noch mehr sind leicht bei *Clarac* zu finden. Es ist immer dieselbe Auffassung: Paris als jugendlich schöner Hirt, zum Teil mit dem Apfel in der Hand.

Auch gemalt findet sich Paris mehrfach, bei *Helbig, Wandgemälde der vom Vesuv verschütteten Städte Campaniens* 1267—70: Parisbüste, jugendlich, mit phrygischer Mütze und Chiton, mit und ohne Köcher, auch Speer oder Pedum (1270 abgeb. bei *Zahn, Die schönsten Ornamente* etc. 3, 79). Das Bild *Helbig* 1279 zeigt Paris auf dem Ida, wie er auf einem Felsen sitzt, in der Rechten das Pedum, die Linke aufstützend, bekleidet mit Chiton, Chlamys und phrygischer Mütze, im Hintergrunde ein liegender Berggott. Öfter sieht man auch Paris (Büste) mit Eros, der ihm über die Schulter guckt und ihn am Ohre zupft oder ihm das Kinn streichelt, *Helbig* 1271—1278, nr. 1271 abgeb. *Ternite* 3. Abt. 4, 30. Diese Gruppe des Paris mit Eros ist allerdings wohl als Ausschnitt aus einer gröfseren Darstellung zu

verstehen. Derselbe Gegenstand wird auch im Relief behandelt, z. B. im Palazzo Spada, s. *Helbig, Führer* 989 (2. Aufl.), vgl. 938, und in Berlin, bei *Conze* 928.

Paris auf etruskischen Skarabäen, inschriftlich bezeichnet, mit dem Bogen beschäftigt, ist abg. bei *Furtwängler, Ant. Gemmen* Taf. 17, 34. 38; Paris (?), der Aphrodite opfernd, ebenda Taf. 36, 24. 26.

2. Paris von seinen Brüdern bedrängt.

Auf zahlreichen etruskischen Aschenkisten (*Brunn, Rilievi delle urne etrusche* Bd. 1, 1—34; vgl. *Schlie, Die Darstellungen des troischen Sagenkreises auf etrusk. Aschenkisten*) ist in Relief dargestellt, wie Paris, nachdem er unerkannt seine Brüder im Wettkampfe besiegt hat, von ihnen bedroht wird und auf den Altar des Ζεὺς ἑρκεῖος flüchtet. Paris, ein schlanker Jüngling, wenig oder gar nicht bekleidet, meist mit der phrygischen Mütze, in der Linken einen Palmenzweig als Siegeszeichen, in der Rechten das Schwert zur Verteidigung bereit, kniet mit einem Beine auf dem Altar, den er eben erreicht hat. Rechts und links sind seine Brüder nahe, die ihm nach dem Leben trachten, ebenso auf einigen Darstellungen ihre Schwester Kassandra mit einer Doppelaxt bewaffnet. Schützend tritt Aphrodite zwischen Paris und seine Verfolger. Priamos und Hekabe erkennen mit Staunen ihren längst totgeglaubten Sohn und suchen Frieden zu stiften. Dies ist etwa der gemeinsame Inhalt der Reliefs, in denen manche Einzelheiten natürlich verschieden ausgewählt und gruppiert sind, hin und wieder auch Mifsverständisse unterlaufen oder nichtssagende Nebenpersonen hinzutreten. Von den Brüdern des Paris kann derjenige, der in der Regel auf der linken Seite ihm zunächst gekommen ist und gewöhnlich durch Aphrodite von ihm getrennt wird, mit *Brunn* und *Schlie* als Deïphobos bezeichnet werden, s. Abb. 1 (nach *Brunn, Rilievi* 3, 6); Hektor ist mit einiger Wahrscheinlichkeit auf nr. 29 u. 30 in dem reich gerüsteten Krieger auf der linken Seite zu erkennen, den eine edle Frauengestalt, Hekabe, zurückhält. Mehr Namen zu geben wird man am besten unterlassen: namentlich ist kein genügender Anlafs vorhanden, irgendwo die Oinone und Korythos, den Sohn des Paris, anzunehmen. Auf einigen Reliefs ist Aphrodite, die dem Paris zur Linken steht, geflügelt; mitunter treten zu den Rückenflügeln auch noch kleine Flügel am Haupte hinzu. Die Hilfe, die sie ihrem Schützling bietet, wird gelegentlich dadurch ausgedrückt, dafs sie ihre Arme um ihn schlingt und ihn auf den schützenden Altar zieht, z. B. Abb. 2 (nach *Brunn, Rilievi* 8, 17). Kassandra ist in Nr. 18 u. 28 ein noch nicht erwachsenes Mädchen, sonst ein leidenschaftlich heranstürmendes Mannweib, welches in rasender Wut seine furchtbare Waffe gegen Paris schwingt.



1) Paris von seinen Brüdern bedrängt, anwesend Aphrodite u. Priamos (nach *Brunn, Rilievi delle urne etr.* Bd. 1, 3, 6).

Abgekürzt findet sich dieselbe Darstellung auf dem Deckel einer Spiegelkapsel im brit. Museum (Bronzen nr. 729), Paris in der Mitte auf dem Altar knieend, links Deïphobos, rechts Kassandra. Dasselbe ohne Kassandra ebenfalls auf einem Spiegeldeckel im brit. Museum, Bronzen nr. 730. Sehr ähnlich *Gerhard, Etr. Spiegel* 1, 21, 1; vgl. S. 86 und Bd. 3 S. 232.

Die Anregung zu diesen Bildern hat jedenfalls das Drama gegeben.

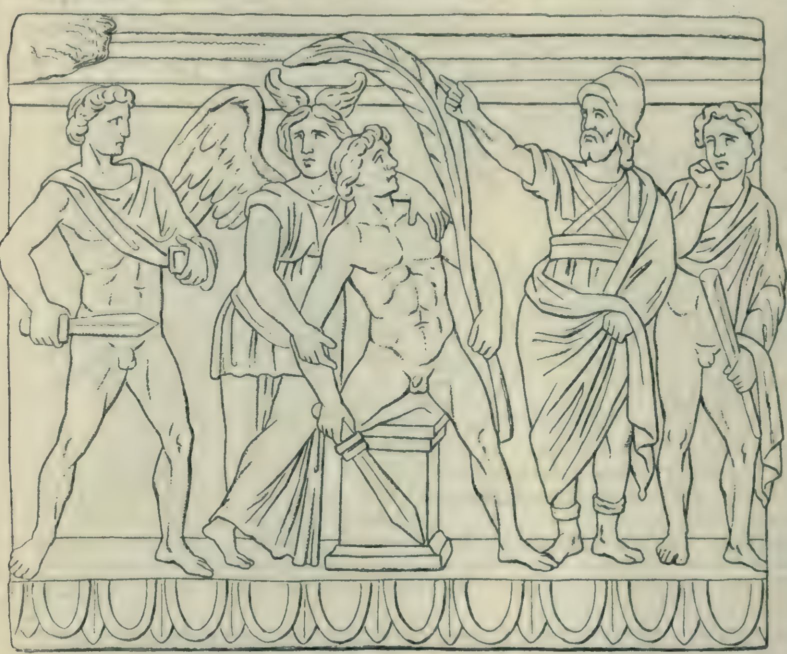
3. Parisurteil.

Das Parisurteil gehört zu den beliebtesten Gegenständen der antiken Kunst; besonders häufig sind die Vasenbilder. Eine reichhaltige Zusammenstellung der hierher gehörigen Darstellungen gab *Welcker, Annali dell' instituto archeol.* 17 (1845) S. 132—209, und mit einigen Erweiterungen noch einmal *Alte Denkmäler* 5 S. 366—432. *Overbeck* behandelt in seiner *Gallerie heroischer Bildwerke* das Parisurteil auf S. 206—255 im Anschlufs an *Welcker*, aber mit verschiedenen Einwendungen und Nachträgen. Vgl. auch *Luckenbach, Verhältnis der griech. Vasenbilder zu den Gedichten des ep. Kyklos* (*Jahrb. f. Phil.*, Suppl. 11). Einiges fügte hinzu *Stephani, Compte-rendu* 1861 S. 34 und *Harrison, Journal of hellenic studies* 7 S. 196 ff. Sonst kommt als zusammenfassende Behandlung noch in Betracht *Arthur Schneider, Der troische Sagenkreis in der ältesten griech. Kunst* S. 91—103. Die folgende Aufzählung bezweckt nicht Vollständigkeit in der Angabe der einzelnen Stücke, sondern nur den Nachweis der in der Wiedergabe des Gegenstandes erreichten Mannigfaltigkeit.

Es sind zu nennen

a) Vasenbilder

aller Gattungen und Zeiten. Der dargestellte Augenblick wechselt: bald ist es der Zug der drei Göttinnen, gewöhnlich unter Führung des Hermes, bald die Ankunft bei Paris, bald eine spätere Stufe der Handlung, Paris mit der Betrachtung der Göttinnen beschäftigt. Während die Bilder der ersten Art einander ziemlich ähnlich sehen, gestattet die zweite und noch mehr die dritte Gattung eine gröfsere Freiheit der Auffassung. Die Gestalt des Paris selbst wird verschieden gezeichnet. Auf den älteren Bildern ist er bärtig und in einfacher griechischer Gewandung, das Haupthaar meistens lang. Er trägt gewöhnlich Chiton und Mantel, ausnahmsweise einmal eine Chlamys (*Welcker* nr. 21), hier auch einen kurzen Bart, 10 während sonst das Barthaar lang ist. Eine Kopfbedeckung fehlt mit Ausnahme des ebengenannten Bildes, wo er eine enganliegende Kappe trägt. Mehrfach ist ihm eine Lyra beigegeben, hin und wieder ein Stab (*Welcker* nr. 20 hat beides). Es sind Gegenstände, die zu einem Hirten passen. Den Königssohn verrät nichts, ebensowenig den Asiaten. Später, auf den rotfigurigen Vasen, gehen zwei Auffassungen neben einander her: Paris in griechischer Kleidung, zum Teil sehr leicht gewandet, auch nackt, oder aber in bezeichnender asiatischer Tracht, und zwar dann meist schmuckvoll und kostbar gekleidet, wie man es bei einem gewöhnlichen Hirten nicht erwarten würde. Aber wenn auch hin und wieder noch ein Scepter vorkommt (in beiden Arten, z. B. *Welcker* nr. 52 u. 56), um den Königssohn zu kennzeichnen, so hat er doch in anderen Fällen einen einfachen Stab oder eine Keule, wie ein Hirte, oder es ist die ländliche Gegend des Idagebirges und die Herde angedeutet, sodafs auch in dem Königssohn der Hirte nicht zu verkennen ist. Übrigens sitzt Paris auf diesen Darstellungen in der Mehrzahl der Fälle, nur ausnahmsweise kommt er stehend vor, umgekehrt wie auf den schwarzfigurigen Bildern. Einigemal erscheint er mehr als Jäger, mit hohen Stiefeln und Doppelspeer, in solchen Fällen meist ohne die asiatischen Hosen, in leichtem Obergewande und mit „phrygischer" Mütze, also in gemischter Tracht.



2) Paris von seinen Brüdern bedrängt, beschützt von einer geflügelten Aphrodite (nach *Brunn, Rilievi* 8, 17).

60 Es seien nun Beispiele für die verschiedenen von den Vasenmalern gewählten Darstellungsweisen angeführt:

1) Hermes führt die Göttinnen zum Urteil, schwarzfig. Vase der Samml. Coghill (*Millingen, Vas. de Sir Coghill* Taf. 34, 1; *K. O. Müller, Denkm.* 1 Taf. 18, 94; *Ov(erbeck)* Taf. 9, 3), nach *Harrison, Journ. of hell. st.* 7, 201 im Besitz von Mr. Jonides, Holland Park, London. *W(elcker)* 1, *Ov.* 5.

2) Ebenfalls Hermes mit den Göttinnen, Kylix des Xenokles, *R. Rochette, Mon. inéd.* Taf. 49, 1; *Ov.* Taf. 9, 2 (*W.* 2, *Ov.* 1). Wenn Hermes den Göttinnen hier gegenübersteht, so ist als Grund nur die Raumnot anzunehmen.

3) Die Göttinnen schreiten zum Urteil, ohne Hermes, Amphora aus Volci, Rom, Museo Gregoriano: *Mus. Greg.* 2 tav. 37, 2 (*W.* 5, *Ov.* 4).

4) Hermes ist mit den Göttinnen am Ziele angelangt und wendet sich zu ihnen um: Amphora aus Volci, *Gerhard, Auserlesene griech. Vasenbilder* Taf. 72 (*W.* 3, *Ov.* 6). Ähnlich:

5) Brit. Mus. 524* (*W.* 9, *Ov.* 10), 6) Petersburg, Ermitage, *Stephani* 246, 7) Berlin, *Furtwängler* 2154 (hier Hermes mit einem Widder auf den Schultern; vor Hermes noch eine jugendliche Gestalt unter Mannesgröfse, die nicht Paris genannt werden kann).

8) Die Göttinnen stehen ohne Hermes in ungefähr derselben Haltung wie 4), also wohl abgekürzte Wiedergabe desselben Vorganges. Amphora in Kopenhagen, im Besitze des Königs von Dänemark. *Gerhard, Auserlesene Vasenbilder* Taf. 71 (*W.* 4, *Ov.* 3).

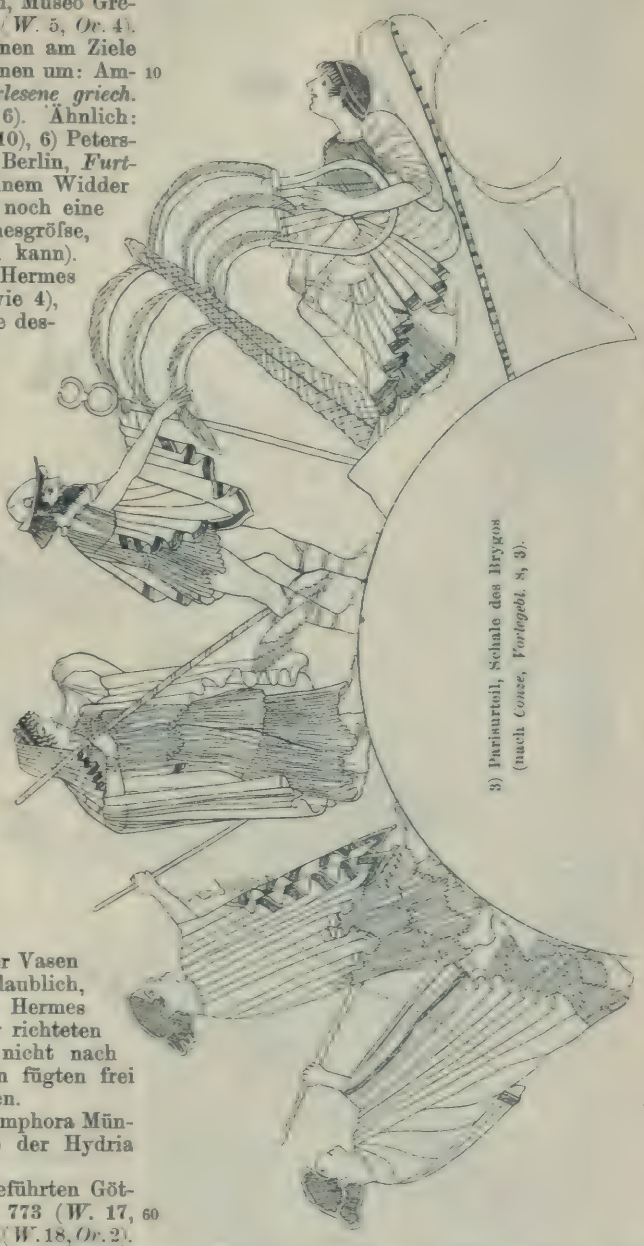
9) Vor Hermes noch eine Gestalt im Mantel einhergehend, die sich nach Hermes umsieht: Brit. Mus. B 236 (*W.* 11, *Ov.* 16), von *Welcker* nach *Gerhards* Vorgange Zeus genannt, wohl doch passender als etwa Priamos, wie *Furtwängler* die entsprechende Gestalt auf der Münchener Vase 123 deutet. Am unwahrscheinlichsten ist es, dafs Paris so vor Hermes hergeht, wie *Arthur Schneider, Der troische Sagenkreis* S. 94 f. (und vor ihm *O. Jahn* in der Beschreibung der Münchener Vasen, z. B. 1250) annimmt. An und für sich könnte es befremden, dafs Zeus, obgleich er den Hermes mit der Führung der Göttinnen beauftragt hat, aufserdem ihnen noch selbst vorangehen soll, aber das gehört eben zur Bildersprache der Vasen und wird dadurch noch leichter glaublich, dafs auch andere Götter neben Hermes in diesem Zuge vorkommen; hier richteten sich die Vasensammler offenbar nicht nach dem Wortlaut der Sage, sondern fügten frei hinzu, was ihnen passend erschien.

10) Dieselbe Gruppe auf der Amphora München 1250 (*W.* 12, *Ov.* 15); 11) der Hydria München 136 (*W.* 13, *Ov.* 12).

12) Hinter den von Hermes geführten Göttinnen folgt Dionysos, München 773 (*W.* 17, *Ov.* 19); ebenso 13) Hydria aus Volci (*W.* 18, *Ov.* 2).

14) Hinter Hermes, zwischen ihm und den Göttinnen, Apollon mit der Lyra (nicht eine „Muse“ und auch nicht Paris), Hydria aus Volci, *Gerhard, Auserles. Vasenb.* 173 (*W.* 42, *Ov.* 20). Alle fünf Personen stehen, die Göttinnen heben grüfsend die Hand; der Zug ist also angelangt und Paris in nächster Nähe zu denken. Hermes wendet sich zu den anderen um, wie oben nr. 4.

15) Hermes führt die Göttinnen zu Paris, welcher mit auf dem Bilde ist. Er steht dem Zuge ruhig gegenüber. Amphora München 101 (*W.* 30, *Ov.* 24).



3) Parisurteil, Schale des Brygos (nach *Conze, Vorlegebl.* 8, 3).

16) Dasselbe Bild abgekürzt, indem eine Göttin fehlt (*W.* 28, *Ov.* 26): *Gerhard, Auserl. Vasenb.* 172; vgl. ebenda 171, wo die Göttinnen vorhanden sind und Paris fehlt. Von einem vollständigen Bilde mit 5 Personen ist eine bald an dem einen bald am anderen Ende fortgelassen.

17) Pinax in Florenz, *Journ. of hell. stud.* 7 Fig. 2 auf S. 198, wie 15), Paris dem Zuge gegenüberstehend.

18) Hydria in Berlin, *Furtwängler* 1895 (abg. *Overbeck* Taf. 9, 7), *W.* 40, *Ov.* 42. Hermes führt die Göttinnen zu Paris, gegenseitige Begrüfsung, hinter Hermes zunächst Iris, alle fünf mit erhobener Hand, worin wohl nur eine Andeutung des Grufses, nicht irgendwelcher Beredsamkeit zu sehen ist. Auch bei Paris sind wohl kaum die etwa von ihm gemachten Einwendungen gemeint.

4) Parisurteil, Schale des Hieron in Berlin (nach *Wiener Vorlegebl.* A, 5).

19) Paris steht dem ankommenden Zuge gegenüber, die rechte Hand erhoben, hinter den Göttinnen Dionysos. Hydria aus Volci (*W.* 44, *Ov.* 45).

20) Italisch-ionische Amphora der 1. Hälfte des 6. Jahrhunderts in München (nr. 123) mit eigenartiger Darstellung (abgeb. und beschrieben bei *Furtwängler u. Reichhold, Griechische Vasenmalerei* Taf. 21, vorher bei *Gerhard, Auserl. Vasenb.* 170), *W.* 45, *Ov.* 44. Paris, hinter dem seine Herde durch drei Rinder, von einem Hunde bewacht, angedeutet ist, streckt dem herannahenden Zuge die rechte Hand zum Willkomm entgegen. Vor Hermes und den drei Göttinnen schreitet ein Greis mit einem Heroldstab, gleich dem des Hermes. Hier den Zeus zu erkennen hat, wie *Furtwängler* bemerkt, seine Schwierigkeiten, aber Priamos an die Stelle zu setzen, ist noch bedenklicher, zumal er nicht blofs zuschauende Person wäre, sondern, was der Überlieferung durchaus zuwiderläuft, die Göttinnen zu Paris führen würde. Es ist also wohl besser an Zeus festzuhalten, wenn er auch in ungewöhnlicher Weise dargestellt ist. Das Bild ist seines Stiles wegen lange Zeit mifsverstanden worden. Was früher daran „etruskisch-ägyptisch" oder Karikatur schien, ist jetzt als ionisch erkannt.

21) Amphora München 1269 (abg. *Overbeck* Taf. 9, 6), *W.* 31, *Ov.* 28. Hermes tritt mit den Göttinnen grüfsend an Paris heran, welcher sitzend im Lyraspiel innehält, die rechte Hand erhoben. Hermes hält einen Kranz in die Höhe. Ganz ähnlich: 22) Vase aus Volci, Brit. Mus. B 171 (*W.* 32, *Ov.* 29).

23) Schale des Brygos im Louvre (vgl. *Reinach, Répertoire des vases peints* 1, 246), abgeb. *Annali dell' inst. arch.* 1856 tav. 14 und *Conze, Vorlegebl.* 8, 3, danach unsere Abb. 3. (Vgl. *Urlichs, Vasenmaler Brygos* S. 2 und *Klein, Griech. Vasen mit Meistersignaturen* 1887² S. 179.) Paris unter einem Palmbaum sitzend, die Lyra in der Hand, den Kopf schwärmerisch gehoben, singt und spielt, während sein Stab am Felsen lehnt. Ohne dafs er etwas bemerkt, ist Hermes mit den Göttinnen herangekommen.

24) Schale des Hieron in Berlin, *Furtwängler* 2291, abg. *Overbeck* Taf. 10, 4. *Wiener Vorlegebl.* A 5, danach Abb. 4. *W.* 47, *Ov.* 50. Paris sitzt auf einem Felsen, von seiner Herde umgeben (4 Ziegen, 1 Schaf), die Lyra in der Linken, rechts das Plektron; er hält im Spiel eben inne, da Hermes herangetreten ist und ihn anredet. Ihm folgen Athena, Hera, Aphrodite, letztere von vier Eroten umflattert, in der Linken eine Taube.

25) Napf in Berlin, *Furtwängler* 2610, abg. *Annali dell' inst. arch.* 5 (1833), Taf. E (*W.* 55, *Ov.* 49). Paris sitzt auf seiner Chlamys bei einem blattlosen Baum, in der Rechten zwei Speere, neben ihm ein Jagdhund. Paris schaut aufmerksam vorgebeugt auf Hermes, dem die Göttinnen folgen, zwischen Athena und Aphrodite ein Eros.

26) Gefäfs aus der Sammlung des Prinzen von Canino, abgeb. *Welcker, Alte Denkmäler* 5 Taf. A, 1 (*W.* 48, *Ov.* 51). Paris mit Lyra in der Linken und Stab in der Rechten sitzt auf einem Felsen. Vor ihm Hermes, halb dem P., halb den Göttinnen zugewendet, wie eben angekommen. Hera mit einem Pfau in der Rechten, Stab in der Linken, Athena mit einer Eule in der Linken, in der Rechten einen runden Gegenstand, der wohl eher ein Salbgefäfs als ein Apfel sein soll. Aphrodite mit einem Zweige in der linken Hand, dazu ein kleiner Eros auf sie zufliegend, der ihr einen Kranz entgegenstreckt.

27) Mehrfach erscheint Paris vor den Göttern erschrocken fliehend, so auf einer Amphora in Florenz (attisch, früh schwarzfig., abgeb. *Journ. of hell. stud.* 7 Taf. 70).

28) Ähnlich auf einer anderen Amphora in Florenz, abg. *Overbeck* Taf. 9, 5 (*W.* 20, *Ov.* 3). Paris, in der Rechten einen langen Stock, in der Linken eine Lyra, dreht sich, im Begriff zu fliehen, nach Hermes um, der mit den Göttinnen ankommt.

29) Vase der Erbachschen Sammlung, abg. *Arch. Ztg.* 41 (1883), S. 307 (*W.* 21, *Ov.* 38). Hermes führt die Göttinnen (linke Hand zum Grufse gehoben) und hält den Paris, welcher, die Lyra in der Linken, sich zum Gehen wendet, an der rechten Hand fest.

30) Amphora im Louvre, abgeb. *Journ. of hell. stud.* 7 S. 203, vgl. *Harrison* ebenda S. 200 nr. 4. Paris versucht zu fliehen. Hermes fafst ihn beim linken Handgelenk.

31) Hydria, Brit. Mus. 3, E 445, abg. *Gerhard, Auserlesene Vasenbilder* 174, danach Abb. 5, und *Overbeck* Taf. 9, 8 (*W.* 46, *Ov.* 48). Paris, zum Fliehen gewendet, mit Lyra in der Linken, wird von dem kräftig heranschreitenden Hermes an der Schulter gefafst, während die Göttinnen ihn ruhig begrüfsen. Neben Paris ein Felsen, daran ein Tier, wohl zur Herde gehörig.

32) Paris betrachtet die Göttinnen; Hermes, seines Auftrages ledig, zieht sich zurück. Amphora aus Nola, Sammlung Blacas. (*Gerhard, Antike Bildw.* 1, 32. *Welcker, Alte Denkmäler* 5 Taf. A, 2. *Overbeck* Taf. 10, 1). *W.* 49, *Ov.* 54. Der enteilende Hermes ist auf der Rückseite des Gefäfses angebracht. Paris, auf einem Abhange sitzend, neben dem zwei Widder und ein junges Reh sichtbar sind — aufserdem die Kithara angelehnt — ist mit den Göttinnen allein. Vor ihm steht Hera mit Scepter und Granatapfel, Athena mit Lanze und Helm in den Händen, Aphrodite mit einem kleinen Eros auf der rechten Hand. Paris hält einen Zipfel des Mantels vor das Gesicht, wie geblendet von dem göttlichen Glanze.

33) Brit. Mus. E 257, abg. *Gerhard, Auserl. Vasenb.* 176. *Welcker, Alte Denkm.* 5 Taf. A, 3 (*W.* 50, *Ov.* 55). Ähnlich wie 32), nur in einfacherer und strengerer Auffassung. Ganz ohne



5) Parisurteil, Hydria im Brit. Museum (nach *Gerhard, Auserles. Vasenb.* 174).

Hermes. Vor dem sitzenden Paris stehen Hera, Athena, Aphrodite. Er ist zunächst in die Betrachtung der Hera versunken.

34) Gefäfs aus Kalabrien im Louvre (*Gerhard, Ant. Bildw.* 1, 25. *Welcker, Alte Denkm.*

5 Taf. B 1). *W.* 51, *Ov.* 60. Paris sitzt in phrygischer Tracht, in der Linken einen Hirtenstab, einen Hund neben sich; vor ihm stehen Aphrodite, beide Hände gehoben und in jeder eine Taube, und Athena; an dritter Stelle befindet sich Hera, sitzend.

35) Lekythos des 4. Jahrh. auf Kypros, in Polis tes Chrysochou gefunden (*Journ. of hell. stud.* 11 (1890) S. 47/48 pl. 4). Paris sitzt, mit dem rechten Arm an einen Baum gelehnt, die Linke auf eine Keule gestützt, und wendet das Gesicht einer weiblichen Gestalt zu, die auf der anderen Seite des Baumes sitzt, mit dem linken Arm angelehnt. Hinter Paris stehen 3 Frauen, hinter der ersten ein Eros; die dritte legt ihre Hände auf die Schultern der mittleren, vielleicht als dienende Begleiterin gedacht, dann würden die übrigen drei Frauen die von Paris zu richtenden Göttinnen sein. Hermes ist auch hier abwesend.

36) Auch die Gaben, welche dem Paris für den Schönheitsspruch angeboten werden, finden sich angedeutet, z. B. auf der Schale aus Nola in Berlin, *Furtwängler* 2536 A. *W.* 52, *Ov.* 57, abgeb. *Overbeck* Taf. 10, 3, danach unsere Abbildung 6. Paris sitzt, die Lyra in der linken Hand, das Scepter in der rechten, in einem Säulenbau. Die Göttinnen, voran Hermes, der sich nach ihnen umwendet, kommen heran, jede mit einem Abzeichen auf der Hand, aus dem man auf die von ihr zu erwartende Gabe schliefsen kann, Aphrodite mit einem Eros, danach Athena mit dem Helm in der Linken, endlich Hera, auf der linken Hand einen Löwen haltend; so wird Liebe, Kampf und Königtum angedeutet.



6) Parisurteil, Schale in Berlin (nach *Overbeck* Taf. 10, 3).

37) Ebenso gemeint ist wohl die Darstellung auf einem Gefäfs aus Clusium (*E. Braun, Labirinto di Porsenna* tav. 5. *Gerhard, Apul. Vasenbilder* Taf. D, 1). *W.* 60, *Ov.* 58. Die Hauptpersonen sind in folgender Reihe angeordnet: Athena, Hermes im Gespräch mit Paris (phrygisch, sitzend, mit zwei Jagdspeeren in der Linken), Hera, Aphrodite (sitzend), hinter ihr ein Eros. Dazu kommt am linken Ende, auf der Seite, wo sich Athena befindet, eine geflügelte Nike mit einem Kranze in der Hand und ein Mann in asiatischer Königstracht, am rechten Ende eine weibliche Gestalt mit Scepter. Wenn man die Nike und den König auf die Verheifsungen der Athena und der Hera bezieht, so ist in der Frau zur Rechten Helena zu erkennen als die Gabe der Aphrodite. Wenn Paris hier nicht, wie in nr. 36), ein Scepter führt, so könnte das auf eine Überlegung des Malers zurückgehen, da ja dem, der bereits den Herrscherstab hat, die Königswürde nicht mehr als besondere göttliche Gabe angeboten zu werden braucht; es kann aber auch Zufall sein.

38) Die drei Göttinnen erscheinen zu Wagen auf dem Deckel einer Pyxis schönen attischen Stiles in Kopenhagen, *Conze, Heroen- u. Göttergestalten* Taf. 102. *Dumont et Chaplain, Céramique de la Grèce propre* 3 pl. 10, danach unsere Abbildung 7. (Vgl. auch *Gaedechens* im *Rhein. Mus.* N. F. 29 (1874) S. 309—313 mit Tafel.) Heras Wagen wird von vier Pferden, der Wagen der Athena von zwei bärtigen Schlangen, derjenige der Aphrodite von zwei Eroten gezogen. Dem Götterzuge schreitet Hermes voran, den Weg zu Paris weisend. Dieser sitzt in phrygischer Tracht auf einem Felsen, an den eine Keule gelehnt ist. Neben ihm ein Hund und in der Nähe ein Widder deuten seine Beschäftigung an. Paris hebt staunend die rechte Hand empor.

39) Die Göttinnen zu Wagen finden sich auch auf einer Vase in Neapel, *Heydemann* 2870. Es kommen in 2 Wagen, je von 2 Rossen gezogen, vier Göttinnen. Auf dem einen Wagen steht Athena und Hera, auf dem anderen Aphrodite und Artemis. Hermes geht dem Zuge voran. Ihm gegenüber sitzt Paris, die rechte Hand erstaunt erhebend.

Während die althergebrachte Gruppierung der zum Parisurteil gehörigen Personen derartig ist, dafs Paris das eine Ende der Reihe

bildet, darauf Hermes und die Göttinnen folgen, giebt es doch auch mannigfache Abweichungen von dieser Anordnung:

40) Brit. Mus. F 109, *W.* 61, abg. *Welcker, Alte Denkmäler* 5 Taf. B, 4. Hermes steht vor dem sitzenden Paris. Zwischen ihnen sitzt Hera auf einem hohen Throne. Links etwas höher Athena (stehend), rechts entsprechend Aphrodite (sitzend), dazu Nike zwischen Paris und Hera.

41) Neapel Sammlung Santangelo 560 (*W.* 67). Das Bild ist in zwei Reihen geteilt. In der unteren nimmt die Mitte die auf einem Felsstück sitzende Hera ein, im eifrigen Gespräch mit dem vor ihr stehenden Paris, der in der auf dem Rücken liegenden linken Hand einen runden Gegenstand hält, wohl den Apfel, den er der Schönsten geben soll. Hinter Hera steht Athena und ein wenig höher Hermes. Über Hera sitzt in der oberen Reihe Aphrodite; zwei Eroten sind mit ihr beschäftigt.

42) Neapel, *Heydemann* 3244. Das Bild enthält drei Reihen, die obere und die untere besteht aus namen- und belanglosen Nebenpersonen, sieben weiblichen und einem Pan. In der mittleren Reihe von links nach rechts: Athena, Eros, Aphrodite, Hermes, Paris, Hera. Paris, in kurzem Ärmelchiton, hohen Stiefeln, phrygischer Mütze, in der Linken zwei Speere, zu seinen Füfsen ein Hund, sitzt, das Gesicht von Hera ab-, dem Hermes zugewandt. Aphrodite, sitzend, blickt nach der Paris abgewandten Seite zu dem Eros hin. Dafs Paris der Hera den Rücken kehrt, könnte man so erklären, dafs er sie bereits betrachtet hat und sich um zu den anderen wendet. Da er sich aber mit Hermes im Gespräch befindet, so wird nichts anderes gemeint sein als dafs Hermes die Göttinnen eben herbeigeführt hat, und es handelt sich also nur um eine andere Gruppierung, nicht einen anderen Vorgang.

43) Petersburg, Ermitage, *Stephani* 1807, abgebildet *Compte-rendu* 1861 Taf. 3, 2. *Conze, Vorlegeblätter* A, 11, 1. Paris sitzt im Mittelpunkte d. Vordergrundes, auf eine Keule gestützt, in reicher phrygischer Tracht, mit dem links von ihm stehenden Hermes redend, während rechts Athena steht. Links von dieser aus drei Personen bestehenden Gruppe sitzt Hera, hinter ihr steht Hebe, auf Heras Schulter gelehnt. Auf der rechten Seite sitzt entsprechend Aphrodite mit einem auf sie zufliegenden Eros. Im Hintergrunde, der durch eine Bodenerhöhung abgegrenzt ist, stehen in der Mitte Eris, die den Streit angestiftet hat, und Themis, mit der Zeus sich in den Kyprien über den troischen Krieg berät. Links ein Viergespann mit Lenkerin, rechts ein anderes Gespann, gröfstenteils zerstört, mit einer geflügelten Lenkerin.

7) Parisurteil, Pyxis in Kopenhagen (nach *Dumont et Chaplain, Céramique de la Grèce propre* 3 pl. 10).

Rechts von diesem steht Zeus. Wer von den anwesenden Personen etwa als Insasse der Wagen zu denken ist, läfst sich schwer sagen; Eris und Themis, wie *Bloch, Zuschauende Götter* S. 14 meint, doch wohl nicht. Vielleicht ist nur eine andere in einer Vorlage vorhandene Bedeutung der Viergespanne durch ungeschickte Änderung verdunkelt worden, nämlich die Einfassung der Darstellung durch Lichtgottheiten, Helios und Selene oder ähnlich, vgl. das folgende Bild und den Wiener Krater aus Orvieto, *Vorlegebl.* E, 11.

44) Karlsruhe, *Winnefeld, Vasens.* nr. 259. Abgeb. *Overbeck* Taf. 11, 1, danach unsere Abbildung 8, neuerdings bei *Furtwängler und Reichhold, Griechische Vasenmalerei* Taf. 30. (*W.* 59, *Ov.* 67). In der Mitte sitzt Paris, wie oben in nr. 43) in reicher phrygischer (oder, um genauer mit *Furtwängler* zu sprechen, persischer) Tracht, mit einem Dolch an der Seite und einer Keule in der linken Hand; zu seinen Füfsen sein Hund, eine grofse Dogge. Paris spricht mit Hermes, der von rechts an ihn herangetreten ist; gleichzeitig steht ein kleiner Eros dicht bei Paris, die rechte Hand auf seine Schulter gelehnt. Hinter Hermes sitzt Aphrodite, gleichfalls einen Eros neben sich, dem sie die Hand um den Hals legt. Über Aphrodite und Hermes sitzt „Eutychia" mit einem zum Kranze umzubiegenden Zweige in der Hand, hinter ihr noch eine andere, unbenannte weibliche Figur mit einem Kranze, beide wohl in einem gewissen Zusammenhange mit Aphrodite zu denken, wenn auch nicht gerade als ihre verkörperte Verheifsung. Auf der anderen Seite stehen Aphrodite und Hera, hinter dieser sitzt Klymene. Aufserdem ist links am Abhang noch Zeus, rechts entsprechend der aufsteigende Helios angebracht, in der Mitte im Hintergrunde, durch eine Bodenwelle halb verdeckt, Eris. Die beiden Bilder 43) und 44) sind einander in der Anlage ähnlich, doch das in Karlsruhe ist viel reicher ausgestattet und prächtiger gruppiert.



8) Parisurteil, Vasenb. in Karlsruhe (nach *Overbeck, Gal. her. B.* 11). Anwesend: Zeus, Klymene, Eris, Eutychia, Helios.

45) Der Petersburger und der Karlsruher Vase ist im Stil verwandt die Hydria in Berlin, *Furtwängler* 2633, abgeb. *Overbeck* Taf. 10, 5 (*W.* 58, *Ov.* 53). Auch hier sind bei verhältnismäfsig reichlicher landschaftlicher Ausstattung verschiedene wellige Bodenlinien gezogen, sodafs die Gestalten in verschiedener Tiefe des Bildes erscheinen und dadurch reizvoller gruppiert sind. Die Hauptpersonen sind der Reihe nach: Paris, phrygisch, sitzend, mit zwei Lanzen und einem Schwert, Hermes, Aphrodite, Athena, Hera; hinter Hera ist Zeus und Artemis hinzugefügt. Auf der anderen Seite (links) steht am Ende Apollon; zwischen diesem und Paris ein Knabe mit einem Reifen (Ganymedes?). Dazu sind drei Eroten anmutig verteilt, einer spricht mit Alexandros, inschriftlich bezeichnet als EPOΣ. Der zweite, bei Aphrodite (ΓΟΘΟΣ), weist auf Paris hin, der dritte etwas weiter rechts frei sitzend heifst IMEPOΣ. Paris und Aphrodite sehen sich gegenseitig mit lebhafter Teilnahme an.

46) Die Schmückung der Göttinnen zur Vorbereitung auf den Spruch des Paris ist auf dem Krater aus Pisticci, jetzt in der Bibliothèque nationale in Paris (abgeb. *Mon. d. Inst.* 4, 18. *Arch. Ztg.* 1844 Taf. 4. *Overbeck* Taf. 10, 2; vgl. *W.* 68, *Ov.* 59) dargestellt. Paris (Chlamys, Stiefeln, phrygische Mütze, Speer in der Rechten) sitzt und spricht mit Hermes, der vor ihm steht,

9) Parisurteil, Sarkophag, Rom, Villa Pamfili (nach *Robert, Ant. Sarkophagrel.* Bd. 2 Taf. 4, 10).

9a) Ältere Zeichnung des obigen Reliefs (nach *Robert* Taf. 4, 10'). Anwesend links: 3 Quellnymphen; rechts: Tellus, Berggott, 2 Oreaden.

an einen Baum gelehnt. Auf der linken Seite in der oberen Hälfte sitzt Hera, sich bespiegelnd; darunter steht Athena vor einem Brunnenhaus und hält die Hände unter das herabfließende Wasser. Auf der rechten Seite sitzt Aphrodite und läßt sich von einem Eros schmücken, eben legt er ihr eine Armspange an.

Endlich noch einige Beispiele abgekürzter Darstellungen:

47) Petersburg, Ermitage, *Stephani* 2020 (abg. *Compte-rendu* 1863 pl. 1, 1. 2). Ohne Hera. Paris sitzt in der Mitte, phrygisch gekleidet, sein Hund daneben gelagert. Vor ihm steht Aphrodite mit einem Kranz in der Rechten. Paris betrachtet sie, während ein Eros dicht bei ihm steht, die rechte auf Paris' Schulter legend. Hinter Paris stehen Athena und Hermes.

48) Ohne Athena: Brit. Mus. F 167 (*W.* 62). In der Mitte Paris, sitzend, in griechischer Tracht. Hermes steht vor ihm; links steht Hera, rechts sitzt Aphrodite.

49) Paris, Athena, Hermes. Vase in Neapel,



9b) Schmalseite des Sarkophags (nach *Robert* 4, 10a).

Heydemann 3161, abg. *Mus. Borb.* 2, 29. *Arch. Ztg.* 1845, 29, 2. Paris sitzt auf einem hohen Felsen mit höher gestelltem linken Fuſs, um das lockige Haar einen Lorbeerkranz, über der rechten Schulter einen Mantel, in der Rechten die Lyra, das Haupt nachdenklich auf die Linke gestützt, und betrachtet die vor ihm stehende Athena, hinter welcher Hermes steht.

50) Hydria aus Apulien (*Welcker, Annali* 17 S. 169 nr. 56), abgeb. *Monum. d. Inst.* 1 Taf. 57 A, 1. *Müller, Denkm.* 2 Taf. 27, 294. Paris, in phrygischer Tracht, links mit Scepter, in der Rechten einen Dolch, spricht mit Hermes; hinter Paris steht Aphrodite.

51) Neapel, *Heydemann* 1765. Paris sitzt auf seinem Mantel, in langärmeligem Chiton und hohen Stiefeln, spricht mit einer vor ihm mit gekreuzten Beinen stehenden Frau, die sich an ein hohes Marmorbecken lehnt, einen Spiegel in der linken Hand. Hinter ihr naht eine Frau mit einem Fächer und einem Kasten in der Hand. Also ist es wohl Aphrodite mit einer Dienerin. Hinter Paris steht Hermes.

Über abgekürzte Darstellungen des Parisurteils vgl. ferner *Heydemann, Arch. Jahrb.* 3 (1888) S. 146—148.

b) Reliefs.

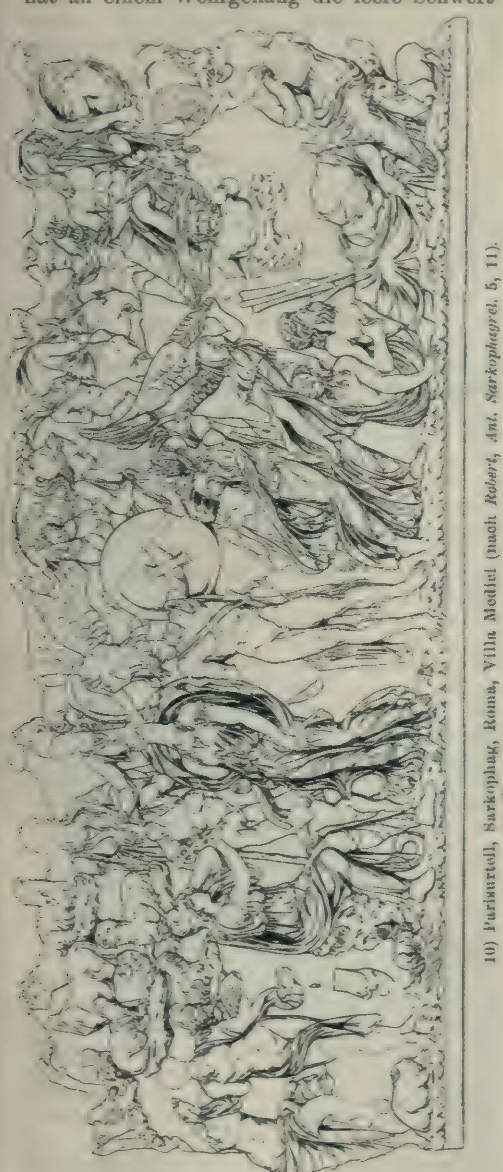
Schon am Kypseloskasten und am Thron von Amyklai befand sich unter den vielen in Relief angebrachten Darstellungen auch das Parisurteil. *Pausanias* beschreibt es an der Kypseloslade (5, 19, 1) mit den Worten: *ἄγει Ἑρμῆς παρ' Ἀλέξανδρον τὸν Πριάμου τὰς θεὰς κριθησομένας ὑπὲρ τοῦ κάλλους· καὶ ἔστιν ἐπίγραμμα καὶ τούτοις· Ἑρμείας ὅδ' Ἀλεξάνδρῳ δείκνυσι διαιτῆν τοῦ εἴδους Ἥραν καὶ Ἀθάναν καὶ Ἀφροδίταν.* Über den Thron von Amyklai lautet die Stelle (3, 18, 7): *Ἑρμῆς παρ' Ἀλέξανδρον κριθησομένας ἄγει τὰς θεάς*, also ganz ähnlich. Es wird sich in beiden Fällen um den auch aus den älteren Vasenbildern bekannten Aufzug der drei Göttinnen, Hermes ihnen voran und Paris gegenüber, gehandelt haben.

Mehrfach findet sich der Gegenstand auf Sarkophagreliefs, s. *Robert, Antike Sarkophagreliefs* Bd. 2 nr. 10—19. Hervorgehoben seien die folgenden:

1) Rom, Villa Pamfili (*Robert* Taf. 4, 10 u. 10'. *Mon. d. Inst.* 3, 3. *Overbeck* Taf. 11, 5 u. S. 240 nr. 70. *Welcker* nr. 78), abgebildet auf Sp. 1621/22 (nr. 9). In der Mitte des Bildes der Vorderseite sitzt Paris mit phrygischer Mütze und weitem Mantel, den Worten des Hermes lauschend. Auf diesen folgen Aphrodite (nackt, Kopf siegesgewiſs zurückgewandt, nebst zwei Eroten), Hera hastig herankommend, Athena ruhig stehend. Links von dieser Hauptgruppe drei Quellnymphen des Ida, rechts Tellus gelagert, im Hintergrund die Bergkuppen des Ida mit (links) einem Widder und drei Rindern, (rechts) einem Berggott und zwei Bergnymphen. Dazu zwei Schmalseiten. Bei *Robert* Fig. 10a: Paris einsam auf dem Ida in phrygischer Gewandung, die Syrinx blasend. (S. Abb. 9b.) Fig. 10b: Aphrodite mit dem Apfel in der rechten Hand, links einen Palmenzweig haltend.

2) Rom, Villa Medici, Vorderseite (*Robert* Taf. 5, 11 u. 11', danach Abb. 10 auf Sp. 1625; auch bei *O. Jahn, Sächs. Ber.* 1849 Taf. 4 und danach *Wiener Vorlegebl.* A 11, 3. Vgl. *Overbeck* S. 241 nr. 71. *Welcker* nr. 80). Das Bild, staffelartig angeordnet, enthält zwei Scenen: links das Urteil. Paris sitzt in asiatischer Tracht auf einem Stein, das Pedum umgekehrt auf die Erde gesetzt; auf dem unteren Ende ruht die rechte Hand und auf dieser der linke Ellenbogen. Paris blickt auf Aphrodite, die ihm von Hermes zugeführt wird. Über Aphrodite schwebt Nike heran. Links davon in der Höhe: Athena und Hera. Sonst sieht man die Berggegend mit der Herde und (links) zwei Quellnymphen. Die zweite Scene schlieſst sich nach rechts unmittelbar an. Die Göttinnen eilen zum Olymp zurück, der Aphrodite geht Nike voran; rechts in der Höhe sitzt Zeus, neben ihm Hermes, auſserdem noch eine ganze

Reihe von Gottheiten, nicht alle mit griechischen Namen zu benennen: die Dioskuren, Sol, Luna, Nox, Cälus, ein Windgott, Tellus mit zwei Amoren, Okeanos, Tethys, Olympos (?). Links am Anfang dieser Scene neben den emporschwebenden Göttinnen steht Paris als jugendlicher Krieger, in Vorderansicht. Er hat an einem Wehrgehäng die leere Schwert-



10) Parisurteil, Sarkophag, Roma, Villa Medici (nach *Robert, Ant. Sarkophagrel.* 5, 11).

scheide, die gesenkte jetzt abgebrochene rechte Hand mufs also das gezückte Schwert gehalten haben, in der erhobenen Linken schwingt er einen Schild. Er ist bereit zur Erreichung des ihm verheifsenen Glückes einen etwa nötigen Kampf aufzunehmen.

3) Paris, Louvre (*Froehner, Notice* nr. 426. *Clarac* 2 pl. 165, 437 nr. 236. *Welcker* nr. 83.

Overbeck nr. 73. *Robert* 5, 16; Relief an der

10a) Ältere Zeichnung des obigen Reliefs (nach *Robert* Taf. 5, 11'). Anwesend links: 2 Quellnymphen; rechts Zeus, Hermes, Dioskuren, Sol, Luna, Nox, Caelus, Windgott, Okeanos, Tethys, Olympos (?).

linken Seite des Sarkophagdeckels. Paris, asiatisch gekleidet, sitzt auf einem Steine, in

der Linken das Pedum, mit der Rechten reicht er Aphrodite den Apfel. Neben ihm sitzt sein Hund. Ein ungeflügelter Eros lehnt sich auf das Knie des Paris. Hinter ihm Hermes und die Göttinnen, Aphrodite, danach Hera auf gepolstertem Stuhle sitzend, endlich Athena.

4) Paris, Louvre (*Clarac* 2 pl. 214, 235 nr. 506. *Welcker* nr. 82. *Overbeck* nr. 72 u. Taf. 11, 13. *Robert* 5, 17). Ähnlich dem vorigen, wohl auch linke Seite eines Deckels. Hier hat der an Paris lehnende Eros den Apfel in der rechten Hand und hält ihn der Aphrodite hin.

c) Einige campanische Wandgemälde, die das Parisurteil zum Gegenstande haben, sind bei *Helbig* 1281—1286 angeführt. Paris ist phrygisch gekleidet und sitzt. Bei ihm befindet sich seine Herde, auch ein Hund. Die Landschaft ist ausführlich behandelt. Hermes und die Göttinnen sind verschieden gruppiert. Nr. 1283b, wo Aphrodite halb entblöfst ist, ist abgebildet bei *Helbig, Atlas* Taf. 16. Nr. 1285 bei *Overbeck* Taf. 11, 11.

Ein Gemälde aus dem Grab der Nasonen ist veröffentlicht von *Bartoli, Sepolcro dei Nasoni* Taf. 34 (*Welcker* nr. 69. *Overbeck* nr. 77 und Taf. 11, 2. Die Göttinnen sitzen in einer Reihe in waldiger Gebirgsgegend, Aphrodite, Hera, Athena, neben dieser ein Eros. In beträchtlicher Entfernung von ihnen übergiebt Hermes dem Paris, der bei seiner Herde sitzt, den Apfel.

Eine Parodie auf das Parisurteil ist vielleicht zu erkennen auf dem Bilde *Helbig* 1554 abgeb. *F(amin), peintures, bronzes et statues erotiques du Musée de Naples* pl. 54, vgl. *Welcker* nr. 75. *Overbeck* nr. 80. Eine Truthenne (oder ein Schwan?), eine Gans und eine Ente stehen einem ithyphallischen Hahn gegenüber.

d) Etruskische Spiegel.

Auf den etruskischen Spiegeln erscheint das Parisurteil ziemlich häufig. Es sind Nachahmungen griechischer Entwürfe in zum Teil sehr freier und nachlässiger Behandlung, wobei im allgemeinen mehr auf die auszufüllende runde Fläche als auf die anzudeutende Begebenheit geachtet wird. Selten finden sich alle fünf beteiligten Personen, die drei Göttinnen mit Paris und Hermes, wie *Etrusk. Spiegel* 5, 100 u. 101; 168: Herakles, die drei Göttinnen und Paris; noch mehr entstellt ist die Gruppe auf dem durch gute Arbeit ausgezeichneten Spiegel 5, 99: Paris, Aphrodite, Athena, ein Jüngling, Schwan. (An Paris lehnt sich Aphrodite, die Rechte um seinen Hals, ihn zärtlich anblickend.) In Anlehnung an die Fünffigurengruppe erscheinen auf dem Spiegel 370: Paris, Hermes, Frau mit Spinnrocken (Helena anstatt Aphrodite?), zwei geflügelte Göttinnen (Lasen).

Gewöhnlich sind es vier Gestalten, indem nach Belieben bald Hermes bald eine der Göttinnen weggelassen wird. Beispiele für die erste Art sind die Spiegel 184 (abgeb. auch *Annali* 5 tav. F; *Overbeck* Taf. 11, 10); 185; 186; 187; 207, 4; 368; 369, 1; 369, 2 u. Bd. 5, 98, 2 (Elaχsntre, Turan, Uni, (Me)nrva). Paris wird mit den drei Göttinnen verschieden gruppiert; die Haltung ist gewöhnlich durch die Rundung des Bildfeldes beeinflufst, etwa so, dafs die beiden äufseren Personen sitzen. In einigen Fällen sind die Göttinnen als solche gekennzeichnet, bisweilen sind es auch nur drei Frauengestalten ohne Hervorhebung einer besonderen Eigenschaft, z. B. 368. Spiegel 185 zeigt Paris inmitten der Göttinnen, von ihnen geradezu umworben, fast umtanzt. 188 hat die Inschriften Aixe, Euturpe, Altria, Thalna. Hier sind also die drei Göttinnen etwa als Aphrodite mit zwei Horen aufgefafst.

Eine mehr äufserliche Anwendung des Vierfiguren-Schemas ist es, wenn Hermes neben Paris beibehalten wird und dafür eine der drei Göttinnen fehlt, z. B. Spiegel 192. 193. 194. 195. 372, 1. Auf nr. 194 befinden sich Hermes und Paris zur rechten und linken Seite der Göttinnen, sonst nebeneinander. In Bildern wie 258, 1. 2. 3 (zwei Jünglinge, zwei Frauengestalten) ist nur noch eine entfernte Erinnerung an den ursprünglich gemeinten Vorgang zu erblicken.

Andere Verkürzungen sind: Aphrodite mit Hermes und Paris allein: 189. 190. Spiegel 327: ein Jüngling (Paris?), Eros mit Pfeil, Aphrodite. Athena nebst Nike und Paris, auf den ein Genius mit Kranz herabschwebt, 191. Hermes und Paris allein: Sp. 182 (bezeichnet Mirqurios und Alixentros). Die drei Göttinnen, welche sich zum Schönheitsurteil rüsten, können gemeint sein Bd. 5 Sp. 102, 2 (Brit. Mus., Bronces 722), vgl. den Krater aus Pisticci, oben Vasenbild nr. 44.

Der Apfel, welcher der Schönsten gereicht werden soll, findet sich auf den Spiegelzeichnungen mehrfach vor. Auf Bd. 5 Sp. 100 reicht ihn Hermes auf Weisung des Paris der Aphrodite. Ebenso übergiebt ihr ihn Hermes auf 189 (der Zeichnung nach ist der Gegenstand allerdings eiförmig). Dem Paris giebt ihn Hermes auf Sp. 370. Auf 184 hat ihn Paris in der Hand (eine längliche Frucht), offenbar bereit ihn der Aphrodite zu übergeben, die ihre Hand entgegenstreckt. Auf den von den Etruskern benutzten griechischen Vorlagen war also der Apfel als Schönheitspreis schon vorhanden. Nach *Körte, Etrusk. Spiegel* 5 S. 131 gehört der Spiegel 370 in den Anfang des 3. Jahrh., wenn nicht ins 4. Jahrh. v. Chr.; die anderen drei können jedenfalls nicht unter das 3. Jahrh. herabgesetzt werden. Demnach müssen wir annehmen, dafs auch in der Litteratur schon vor der alexandrinischen Zeit von dem Apfel der Eris die Rede war (*Körte* nennt vermutungsweise das Satyrdrama des Sophokles *Κρίσις*). Wo sich ein Hintergrund angedeutet findet, ist es ein Gebäude (Säulen u. dgl.); einmal, Bd. 5 Sp. 98, 2, stehen im Hintergrunde zwei Bäume. Auf Spiegel 191 ist ein kleiner Hund und ein Vogel beigegeben. Sonst sind diese Darstellungen ohne jegliche Andeutung der Umgebung.

Die Erscheinung des Paris ist durchweg jugendlich; er ist bartlos. Gewöhnlich ist er wenig oder gar nicht bekleidet, jedenfalls auf griechische Art aufgefafst, als Hirt oder Jäger (Jagdstiefel 186. 187; Stab 372, 1; Lanze 193;

369, 1; aufserdem noch Schild 192, Keule 187), meistens aber mit der ihn kennzeichnenden phrygischen Mütze. Üppige kugelige Locken trägt er 192. Einmal, 191, erscheint er ganz und zwar asiatisch bekleidet, mit Ärmelrock. Hosen und Mütze.

Eine Bronzekapsel des Brit. Mus. (Bronces nr. 745) aus später Zeit hat eine Darstellung mit folgenden Personen: Eris, Prometheus (oder Hephaistos?), Hermes (?) mit einem Apfel, Hera, Eros mit einer Binde, Athena, Aphrodite (zwischen diesen beiden ein Baumstamm); ferner zwischen zwei ionischen Säulen ein Jüngling mit Satyrohren, in Chlamys und Jagdstiefeln; noch zwei Jünglinge und Zeus (?). Gebirgige Gegend ist durch Wellenlinien angedeutet; dazu einige Blumen. Das Ganze ist vielleicht eine Travestie des Parisurteils, indem die Göttinnen vor einen jungen Satyr geführt werden.

e) Münzen.

Einige Münzen der Kaiserzeit mit dem Parisurteil stellt zusammen *Imhoof-Blumer, Ant. Münzbilder, Jahrb. d. archäol. Inst.* 3 (1888) S. 291—294.

1) Münze von Skepsis mit dem Bilde des Caracalla, abg. a. a. O. Taf. 9, 20. Auf der Rückseite: Eros von einem Felsen herab der vor ihm stehenden Aphrodite den Apfel reichend. Hinter ihr Hera und Athena. Ein grofser Baum breitet seine Zweige linkshin über die Göttinnen aus. Im Schatten des Baumes sitzt die Berggottheit Ἴδη, inschriftlich bezeichnet. Paris fehlt.

2) Münze von Ilion aus der Zeit Gordianus III., Taf. 9, 17. Paris mit Mütze und kurzem Kleid sitzt und reicht den Apfel der vor ihm stehenden Aphrodite. Hinter dieser stehen Athena und Hera. — Ähnlich eine Münze von Tarsos unter Antoninus Pius, Taf. 9, 22.

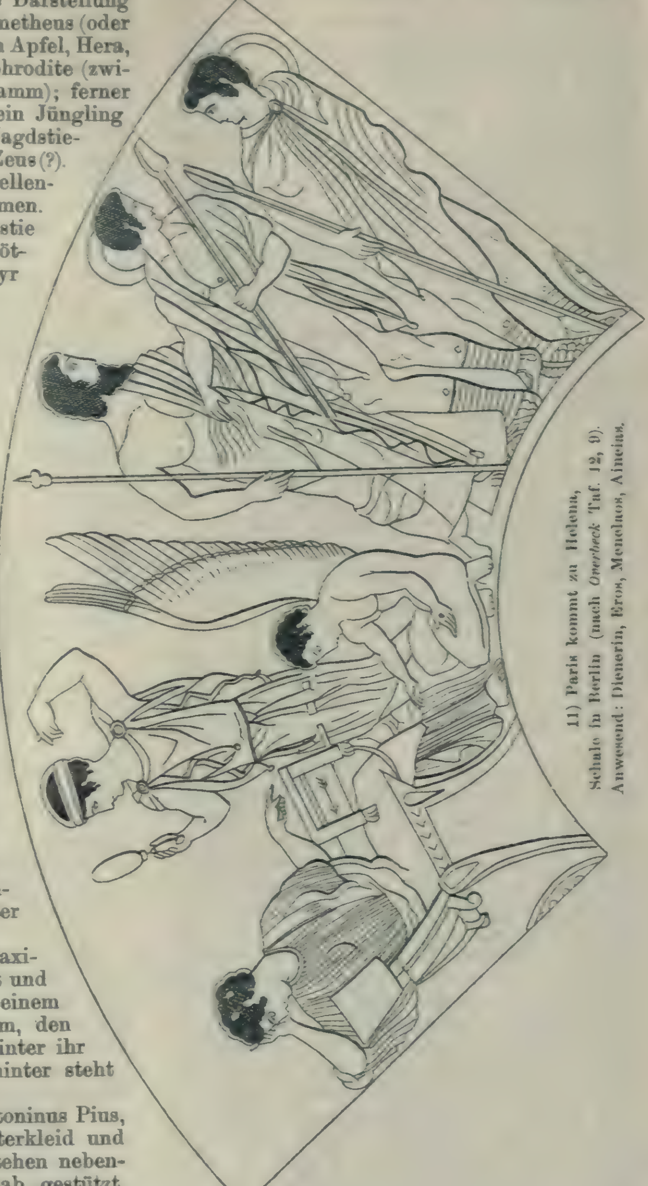
3) Münze von Tarsos unter Maximinus, Taf. 9, 21. Paris, bekleidet und mit phrygischer Mütze, sitzt auf einem Felsen, in der Linken das Pedum, den Apfel der Aphrodite reichend. Hinter ihr sitzt Hera auf einem Thron, dahinter steht Athena.

4) Münze von Tarsos unter Antoninus Pius, Taf. 9, 23. Paris, in kurzem Unterkleid und phrygischer Mütze, und Hermes stehen nebeneinander, Paris auf den Hirtenstab gestützt, Hermes mit erhobenem Heroldstab. Vor ihnen auf einem Berge thront Hera, neben ihr rechts Aphrodite, links Athena. Am Fufse des Berges zwei Rinder.

5) Münze von Alexandria unter Antoninus Pius, Taf. 9, 24 (= *Overbeck* nr. 98, Taf. 11, 3). Ähnliche Gruppierung. Paris scheint zu sitzen. Aphrodite hält den Apfel in der erhobenen Rechten; zwei Eroten mit einem Kranze schweben über ihr.

f) Gemmen.

Von vertieft geschnittenen Steinen seien erwähnt einige Pasten in Berlin (*Tölken* 4. Cl. 235, 236; *Overbeck* nr. 81—83, nebst Abbildung von nr. 235 auf Taf. 11, 8; bei *Furtwängler,*



11) Paris kommt zu Helena, Schale in Berlin (nach *Overbeck* Taf. 12, 9). Anwesend: Dienerin, Eros, Menelaos, Aineias.

Berliner Gemmen 3106. Paris sitzt unter einem Baume mit weitschattenden Ästen auf einem Felsen, neben ihm ein Schaf. Hermes hat die drei Göttinnen herangeführt. Öfter findet sich das Parisurteil auf Cameen, z. B. *Overbeck* nr. 91, ein Onyx in Florenz (Taf. 11, 6). Hermes unterhandelt mit Paris. Von den Göttinnen

ist Athena voran, dann Aphrodite, zuletzt Hera sitzend. Eros steht hinter Paris, ihm zuflüsternd. *Overbeck* 94, Onyx in Florenz (Taf. 11, 7): Die Göttinnen stehen auf einer Basis. Paris (mit zwei Speeren) gebietet ihnen, sich zu entkleiden, was sie in schamloser Weise thun. *Overbeck* 95, Maffeischer Cameo (Taf. 11, 9): Die Göttinnen ganz nackt, Pallas in der Mitte, mit dem Helm auf dem Kopfe. Endlich sei als hervorragendes Stück noch ein Berliner Cameo genannt, bei *Furtwängler* nr. 11058, abg. Taf. 52, 7 (Sardonyx von vier Schichten): Die Göttinnen, Hera in der Mitte, sitzen im Halbkreis, alle in voller Gewandung; neben Aphrodite ein schwebender Eros. Links sitzt Paris (Kopf abgeschlagen, ebenso wie bei Aphrodite) in asiatischer Kleidung. Hermes deutet auf die Göttinnen. Unten lagern zwei Tiere der Herde (nach *Furtwängler* eine Ziege und ein Rind). Die Gegend ist bergig. Es ist eine vortreffliche Arbeit vielleicht hellenistischer Zeit.

4. Paris und Helena.

Die auf Paris und Helena bezüglichen Bildwerke sind zusammengestellt von *Overbeck, Gal. her. Bildw.* S. 263—275 und, abgesehen von der Entführung, in der Dissertation von *Wilh. Koch, Paris vor Helena in d. ant. Kunst*, Marburg 1889. Da in diesem Lexikon unter dem Stichwort „Helena" Bd. 2 Sp. 1958—1968 über diese Darstellungen bereits Auskunft gegeben ist, so weise ich in der folgenden Aufzählung auf alles dort Erwähnte nur kurz hin.

Paris kommt zu Helena; Menelaos ist anwesend.

1) Schale in Berlin, *Furtwängler* 2536 (5. Jahrh. v. Chr.), Bd. 1 Sp. 1959/60, hier abgeb. auf Sp. 1630 (nr. 11) nach *Overbeck* 12, 9.

2) Etrusk. Spiegel, bei *Gerhard* nr. 377 (Bd. 1 Sp. 1960 mit Abb.).

3) Das Vasenbild des Brygos (auf derselben Schale das Parisurteil, siehe oben Vasenbild 23), welches Bd. 1 Sp. 1967 abgebildet ist, kann ich nicht, wie dort Sp. 1968 geschieht, auf die Ankunft des Paris mit der Helena bei Priamos und Hekabe beziehen, weil wenigstens nach der uns zugänglichen Überlieferung diese Scene nirgends so hervorgehoben wird, dafs sie zur bildlichen Darstellung reizen konnte, auch Priamos als Greis gezeichnet zu werden pflegt; die von *Robert* (*Bild und Lied* S. 89 ff.) vorgeschlagene Deutung, Paris von Aphrodite ins Vaterhaus geleitet, hat in der Litteratur noch weniger Rückhalt. Dagegen scheinen mir die Bedenken gegen die frühere Auffassung (bei *Urlichs, Vasenmaler Brygos*) nicht allzu schwerwiegend zu sein. Paris kommt mit Aineias bei Menelaos und Helena an. Dafs Helena dem Gaste die Hand reicht, ist wohl nicht so auffallend und unziemlich, wie *Robert* a. a. O. meinte, und in den Geberden der beiden Dienerinnen wird es genügen Erstaunen und Neugierde zu erkennen. Dafs Brygos seine Eigenart hat und eine Vorliebe für lebhafte Bewegungen besitzt (vgl. die Haltung des Paris auf dem anderen Bilde), mufs man aufserdem berücksichtigen.

Paris bei Helena, ohne Menelaos.

1) Lekythos, abgeb. *Ephem. arch.* 1841 S. 469 nr. 723 (*Overbeck* 8), bei *Koch* S. 31, Typus 1 (sitzende Frau, vor ihr steht der Mann), nr. 1. Vor einer jugendlichen weiblichen Gestalt, welche sitzt, steht ein Jüngling im Pantherfell oder bunten Chiton, den Stab unter der rechten Achsel, den linken Arm in die Seite gestemmt. Rechts und links je eine Dienerin. Über dem Jüngling schwebt ein Eros. Vielleicht ist Paris und Helena gemeint. Ebenso

2) auf dem etrusk. Spiegel 375: ein Jüngling, Stab unter der linken Achsel, im Haar einen Myrtenkranz, streckt beide Arme gegen eine vor ihm sitzende Frau aus, von welcher her ein Eros zu ihm hin schwebt (*Koch* nr. 2).

3) Amphora aus Ruvo Bd. 1 Sp. 1961 mit Abbild. nach *Overbeck* 12, 6 (*Koch* nr. 18): Paris in phrygischer Tracht.

4) Vase in Neapel, *Heydemann* 3242 (Bd. 1 Sp. 1962): Paris phrygisch.

5) Vasenbild, *Overbeck* 13, 1 (*Koch* nr. 14), Bd. 1 Sp. 1961: Paris mit phrygischer Mütze, sitzend.

6) Amphora aus Ruvo, in Petersburg, *Stephani* nr. 774: Paris (phrygische Mütze, zwei Lanzen) reicht der vor ihm sitzenden Helena einen Kranz. Links ein Begleiter des Paris, rechts eine Dienerin.

7) Amphora aus Apulien, in Paris, abgeb. *Dubois-Maisonneuve, Introduction* pl. 80. *Elite céramogr.* 2 pl. 88 B (*Koch* nr. 13). Helena sitzend, mit Fächer und Schmuckkästchen. Paris (phrygische Mütze, Lanze) vor ihr stehend. Ohne Nebenfiguren.

8) Vase in Neapel, *Heydemann* 1982 *Koch* nr. 17), abgeb. *Ann.* 1852 tav. O, vgl. Bd. 1 Sp. 1962.

9) Vase in Berlin, *Furtwängler* 3182. *Overbeck* 12, 8; vgl. Bd. 1 Sp. 1960/61 (*Koch* nr. 11). Paris phrygisch, völlig bekleidet, auch mit Hosen.

10) Wandgemälde aus Stabiä, *Helbig* 1288; *Overbeck* 12, 10; vgl. Bd. 1 Sp. 1961 (*Koch* nr. 12). Paris wie 9).

Paris in seiner Werbung um Helena durch Aphrodite unterstützt.

Mehrfach kehrt die Gruppe: Paris, Helena und Aphrodite wieder, in Reliefs, Gemälden und Spiegelzeichnungen. Zu Grunde liegt offenbar eine vorzügliche Darstellung aus der besten Zeit, nicht später als das 4. Jahrh. (vgl. *Robert, Ann.* 1879 Taf. N und S. 222 ff.; *Hauser, Neu-attische Reliefs* S. 156).

1) Relief in Neapel, *Overbeck* 13, 2; vgl. Bd. 1 Sp. 1960 und Abbild. Sp. 1937/38 (*Koch* nr. 5).

2) Relief im Vatikan, *Overbeck* nr. 7 (*Koch* nr. 6). Ungefähr wie 1). Hinzugefügt eine altertümliche Bildsäule des Apollon (Andeutung von Amyklai oder Beschützer der Trojaner?).

3) Relief eines Kraters vom Esquilin im kapitolinischen Museum, abgeb. *Bull. della commiss. arch. comm. di Roma* 8 (1880), tav. 6, 7, 8 (*Koch* nr. 7).

4) Relief eines Marmorgefäfses in Marbury

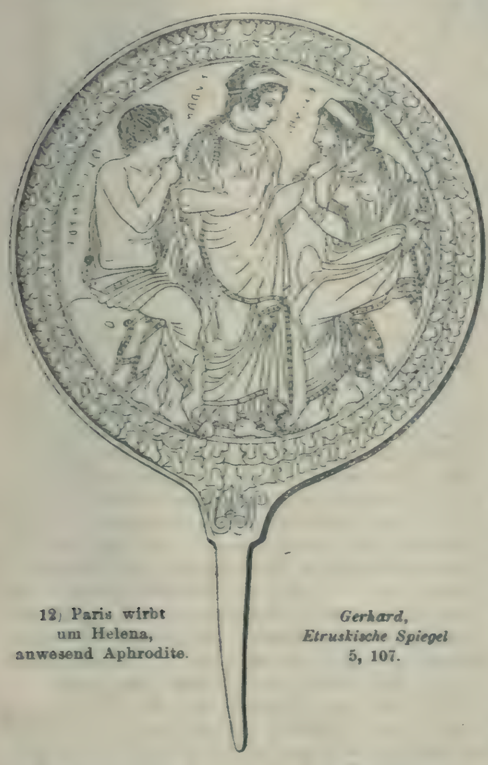
Hall, abgeb. *Specimens of ancient sculpt.* 2, 16; *Müller-Wieseler, Denkm.* 2 nr. 295 (Taf. 27). Vgl. *Overbeck* nr. 2 (*Koch* nr. 8).

5) Wandgemälde aus Herculanum, *Helbig* 1289 (*Overbeck* nr. 10, *Koch* nr. 9), abgeb. z. B. *Pitture d'Ercolano* 2, 25 und *Millingen, Uned. mon.* 1 pl. B 4.

6) Wandgemälde aus Pompeji, abg. *Winckelmann, Monum. ined.* nr. 114 (*Overbeck* nr. 11, *Koch* nr. 10).

7) Vase in Petersburg, *Stephani* 1924, abg. *Compte-rendu* 1861 Taf. 5, 1. *Wiener Vorlegebl.* C Taf. 1, 3 (Bd. 1 Sp. 1962), wenn hier Aphrodite und Peitho und nicht blofs zwei Dienerinnen zu erkennen sind (*Koch* nr. 15). Paris völlig phrygisch und reich gekleidet.

8) Amphora aus Kreta, abgeb. *Ephem. arch.* 1862 Taf. 14 (*Koch* nr. 16); viele Nebenfiguren. Paris wie 7).



12) Paris wirbt um Helena, anwesend Aphrodite. *Gerhard, Etruskische Spiegel* 5, 107.

9) Etruskischer Spiegel Bd. 5 S. 107. Abbildung 12: siehe oben. Paris, Aphrodite, Helena. Die in der Mitte stehende Turan wendet sich der rechts sitzenden Elinai zu und fafst sie schmeichelnd mit der Linken unter das Kinn. Helena scheint zu widerstreben und sucht mit der Rechten die Hand der Göttin zu entfernen. Hinter dieser sitzt Alcsentre, seinen Stab aufstützend, das Gesicht der Helena zugewandt. Ähnlich, nur etwas gröber ausgeführt, ist der Spiegel Bd. 2, 198. Vgl. auch die folgenden Spiegel bis 207, auf welchen ebenfalls Paris und Helena mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit dargestellt sind.

Eine Gruppe, in welcher Menelaos, Agamemnon, Helena und Alexandros vereinigt sind, bietet Spiegel 382, 1. Dieselben Figuren mit mehreren Nebengestalten, ebenfalls ohne dafs an eine bestimmte Handlung gedacht werden könnte, auf Spiegel 181. Über Spiegel 379 (Elaχsantre, Elinai, Ermania, Turan) s. Bd. 1 Sp. 1961 mit Abbildung.

Entführung der Helena.

1) Schale des Hieron in Berlin, *Furtwängler* 2291 (Abbild. Bd. 1 Sp. 1966). Alexandros in griechischer Tracht.

2) Reliefbruchstück, bei Kumä gefunden, abg. *Bull. Napol.* 5 tav. 1, 1 (vgl. *Jahn, Sitzber. d. sächs. Ges.* 1850 S. 178 und *Stephani, Compte-rendu* 1861 S. 128). Paris in phrygischer Tracht schreitet voran und zieht Helena nach sich, die verschleiert die linke Hand an die Wange legt (nachdenklich, verschämt), den linken Ellenbogen auf die rechte Hand gestützt, zweifelnd zurückblickend. Zwischen beiden ein weiblicher Kopf mit Stephane (Aphrodite?).

3) Vasenbild des Makron (Sammlung des Barons Spinelli zu Acerra, vgl. *Klein, Griech. Vasen mit Meistersignat.* 1887² S. 172), abgeb. *Gazette archéol.* 1888 pl. 8 und *Wien. Vorlegebl.* C, 1; vgl. Bd. 1 Sp. 1965—67.

4) Terracottenrelief im Brit. Mus., s. *Combe, Terracottas in the Brit. Mus.* pl. 19. *Campana, Opere in plastica* tav. 66. *Friederichs-Wolters* 1957. Paris und Helena zu Wagen.

5) Panathenaische Vase, abgeb. *Mon. dell' Inst.* 6, 10 (vgl. *Stephani, Compte-rendu* 1861 S. 129). Ein Jüngling in phrygischer Tracht auf einem Viergespann, eine sich sträubende Frau in den Armen. Aus den Wolken ragt eine verschleierte Flügelfigur mit dem Oberkörper hervor, die Nyx.

6) Vase in Petersburg, *Stephani* 1929. S. Bd. 1 Sp. 1967.

7) Im Begriffe das Schiff zu besteigen ist das Paar auf dem Relief im Lateran, *Benndorf u. Schöne* nr. 8. S. Bd. 1 Sp. 1968.

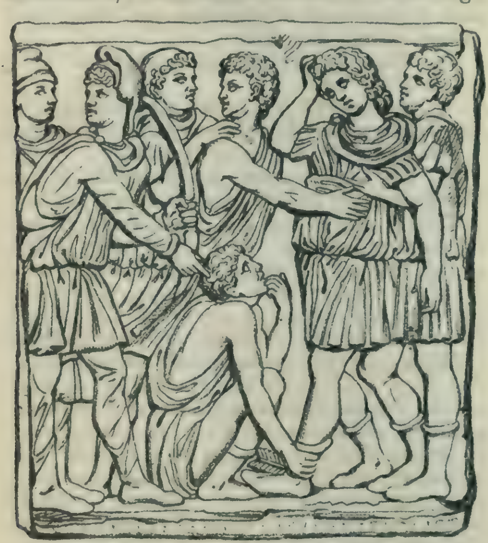
8) Auf etruskischen Aschenkisten ist die Entführung der Helena ziemlich häufig. *Brunn, Rilievi* 17, 1—25, 18; vgl. dazu *Schlie, Darst. d. troischen Sagenkr.* Das Schiff steht bereit; ein oder mehrere Personen der Mannschaft sind zu sehen. Helena ohne Andeutung ihrer Habe erscheint auf 17, 1. 2; 18, 3; 24, 15; 25, 18. Sonst werden ihre Schätze, in verschiedenen Gefäfsen geborgen, in das Schiff hineingetragen. Auf 17, 1 (s. Abb. 13 auf Sp. 1635/6) ist Paris mit im Schiffe, Helena wird von zwei Männern gehoben; sonst ist nur noch der Steuermann zu sehen. Auf den übrigen Bildern sitzt Paris aufserhalb des Schiffes, meist auf einem deutlich angegebenen Sessel. Helena schreitet heran, allerdings von zwei Männern geführt; aber sie ziert sich mehr als dafs sie widerstrebte. Die Kleidung aller Personen ist italisch. Paris aber ist an der phrygischen Mütze kenntlich. Helenas Oberkörper ist auf 1 ganz entblöfst. Ein Freund des Paris, der auf den meisten Darstellungen wiederkehrt, wird Aineias zu nennen sein. Da, wo zwei Jünglinge von gleichem Wuchs die Helena anfassen und dem Schiffe zuführen, waren vielleicht in der Vor-

lage die Dioskuren gemeint; meistens ist aber die Gestalt zur Rechten der Helena bedeutend kleiner (ursprünglich ein Eros?). Während in dem obengenannten Relief nr. 7 (im Lateran) und



13) Helena wird aufs Schiff gebracht, etrusk. Aschenkiste (nach *Brunn, Rilievi* Bd. 1, 17, 1).

auch dem etruskisch. 17, 1 Helena dem Paris nur mit einer gewissen Verschämtheit und dem übermächtigen göttlichen Willen gehorchend sich anschliefst, kommt sie ihm sonst mit vollem eige-



14) Achilleus von Paris tödlich getroffen, Relief in Madrid (nach *Arch. Ztg.* 1869 Taf. 13 A).

nem Verlangen und demgemäfs auch in Schmuck und Haltung gekennzeichnet entgegen, während er, der dort sehnsuchtsvoll die Hände nach ihr ausstreckt, hier gleichmütig seines Erfolges gewifs zusieht und sie herankommen läfst.

5. Paris in Troja nach Helenas Heimführung.

1) Etruskischer Spiegel Bd. 5, 118. Zu einer Gruppe vereinigt sind Priamos, Hekabe, Alexandros, Helena, Hektor. Ein bestimmter Vorgang ist nicht ersichtlich.

2) In den trojanischen Kämpfen erscheint Paris mehrfach auf der tabula Iliaca und verwandten Reliefdarstellungen, s. *Jahn-Michaelis, Griechische Bilderchroniken.* Dort ist abgebildet (nr. 10) der Zweikampf des Paris und Menelaos. Paris ist hingesunken, Menelaos fafst ihn an, um ihm den Garaus zu machen, Aphrodite entreifst ihn dem Sieger. — Nr. 16 (Z 503ff.): Paris schreitet im Harnisch aus dem skäischen Thore heraus. — Nr. 20: Während Hektor den Nestor verfolgt, schreitet Paris mit Helm und Schild einem gerüsteten Manne mit gezückter Lanze entgegen (in *Θ* wird nur erzählt, dafs Paris ein Pferd des Nestor erschiefst). — Nr. 28: In dem Kampfe bei den Schiffen ist auch Paris sichtbar und scheint eine Fackel zu halten (auch dies wird in *O* nicht erzählt). — Nr. 61 (nach der kleinen Ilias): Paris stürzt (von Philoktetes) tödlich getroffen nieder.

3) Ein Zweikampf von Hopliten, womit der des Paris und Menelaos gemeint sein wird, ist dargestellt auf einer Schale des Kachrylion. Abg. *Wien. Vorlegebl.* F, 1. S. *Klein, Griech. Vasen m. Meistersignat.* 2. Aufl. S. 127.

4) Mit Namensbeischrift erscheint der Zweikampf des Paris und Menelaos auf einer Schale des Duris im Louvre (abgeb. *Fröhner, Choix de vases* pl 4. *Wiener Vorlegebl.* Serie 6, 7). Hinter Menelaos ist Aphrodite zur Stelle, ihn am Zustofsen hindernd, hinter Paris Artemis. S. *Klein* a. a. O. S. 160.

5) Auf einer Cista des Britischen Museums (Bronzen nr. 746) kämpft Paris mit Menelaos; zwischen ihnen Aphrodite

6) Derselbe Zweikampf ist auch auf einer etruskischen Aschenkiste dargestellt (*Rilievi delle une etrusche* 1, 56, 1).

7) Achilleus' Tod durch den Pfeil des Paris ist möglicherweise zu erkennen auf einer Vase des Brit. Museums (bei *Overbeck, Gal. her. B.* S. 537 nr. 79). Achilleus ist, in den Rücken getroffen, auf das rechte Knie gefallen; Paris legt eben einen zweiten Pfeil gegen einen herbeieilenden Griechen auf.

8) Eine sichere Darstellung von Achilleus' Tode, auf der auch Paris mit aufgenommen ist, bietet ein Relief von einem Marmorsarkophag in Madrid, bei *E. Hübner, Die antiken Bildwerke in Madrid* nr. 292; abgeb. in der *Arch. Ztg.* 27 (1869) Taf. 13 A und danach hier auf Sp. 1635 (Abb. 14). Paris (in phrygischer Tracht) hält den Bogen in der Hand, von dem er eben den Pfeil in die linke Ferse des Achilleus abgeschossen hat. Dieser, schon umsinkend, hält sich mit der Rechten den Kopf, während zwei griechische Jünglinge ihn halten. Vor Achilleus kniet ein dritter, den getroffenen Fufs umfassend. Sonst ist noch ein Grieche und ein Troer sichtbar.

9) Bei dem Kampf um die Leiche des Achilleus ist Paris als Bogenschütze (in griechischer Rüstung) beteiligt auf einem alten chalkidischen Gefäfs (abgeb. *Mon. d. Inst.* 1, 51; bei *Overbeck* Taf. 23, 1 und S. 540 nr. 84; die Mittelgruppe vgl. auch in diesem Lexikon Bd. 1 Sp. 50). Achilleus liegt, in die Ferse geschossen, am Boden. Glaukos versucht den Leichnam mittels eines um das Bein geworfenen Strickes hinwegzuziehen. Da stürmt Aias heran; vor ihm wendet sich Paris, der den Glaukos mit seinen Pfeilen gedeckt hat, zur Flucht, noch im Umdrehen einen Pfeil entsendend. Dies der Mittelteil des Bildes. Die Personen sind inschriftlich bezeichnet, Paris durch ƧΙΑΑ⅂.

10) Kämpfergruppen rechts und links von dem die Leiche des Achilleus tragenden Aias bilden den Gegenstand eines anderen alten Vasenbildes (abgeb. *Overbeck* Taf. 23, 2; vgl. S. 541 nr. 86; auch bei *Gerhard, Auserl. Vasenb.* 3, 227). Links kämpfen Aineias und Neoptolemos, rechts Menelaos und Paris (ƧΙΑΑ⅂), dieser wie ein Grieche schwergerüstet mit Speer und Schild.

11) In dem Westgiebel des äginetischen Tempels, dessen Skulpturen in der Münchener Glyptothek aufbewahrt werden, war ebenfalls ein Kampf von Griechen und Trojanern um einen Gefallenen dargestellt, sei es um Achilleus oder Patroklos (abg. z. B. bei *Overbeck* Taf. 23, 12). *Furtwängler, Beschreibung d. Glyptothek* 1900 S. 159 f. neigt zu der letzteren Meinung. Aber auch in diesem Falle könnte mit dem Bogenschützen auf der trojanischen Seite Paris gemeint sein. Ist der Gefallene Achilleus, dann ist dieser Bogenschütze unzweifelhaft Paris. Er ist als Asiate von dem Schützen der griechischen Partei durch die Tracht unterschieden.

12) Ein Kameo der Bibliothèque nationale in Paris (*Babelon, Catalogue des camées de la bibl. nat.* Taf. 16, 154) giebt ein Bild der Ankunft Penthesileias in Troja. Helena und Paris sitzen neben einander, dieser nackt, mit der phrygischen Mütze, die Rechte auf sein Pedum gestützt, während er mit der Linken seinen Hund liebkost. Rechts davon steht Penthesileia mit ihrem Rosse. In der Mitte eine Säule mit Vase und ein Baum. Das Ganze zeigt etwa den Stil des 3. Jahrh. v. Chr.

13) Der Zweikampf zwischen Philoktetes und Paris findet sich auf dem Relief einer etruskischen Aschenkiste (*Brunn, Rilievi delle urne etrusche* Bd. 1 Taf. 72, 8). Beide spannen gleichzeitig gegeneinander den Bogen, Paris links, mit der phrygischen Mütze, im übrigen in nicht kennzeichnender Tracht, Philoktetes mit verbundenem linken Bein, ohne Kopfbedeckung, bärtig (s. Abbild. 15).



15) Zweikampf zwischen Philoktetes und Paris (nach *Brunn, Rilievi d. urne etr.* Bd. 1 Taf. 72, 8).

14) In der Nekyia des Polygnot (vgl. *Robert, 16. Hall. Winckelmannsprogr.*) war auch Paris enthalten. *Paus.* 10, 31, 8: *ὑπὲρ δὲ τὸν Σαρπηδόνα τε καὶ Μέμνονα ἔστιν ὑπὲρ αὐτοὺς Πάρις οὐκ ἔχων πω γένεια, κροτεῖ δὲ ταῖς χερσὶν οἷος ἂν γένοιτο ἀνδρὸς ἀγροίκου κρότος· ἐοικέναι τὸν Πάριν φήσεις τῷ ψόφῳ τῶν χερῶν Πενθεσίλειαν παρ' αὑτὸν καλοῦντι.* *Robert* erklärt das Händeklatschen als Taktschlag zum Flötenspiel des in der Nähe befindlichen Marsyas.

Über die Darstellungen von Paris und Oinone siehe den Artikel „Oinone". [Türk.]

Parisades (*Παρισάδης*, auch *Παιρισάδης*, *Παρυσάδης*; s. *Boeckh, C. I. G.* 2, 92. 109. *Tomaschek, Abh. d. k. Akad. d. Wiss. zu Wien* 131 [1894], 1, 18. *Kretschmer, Einleit. in d. Gesch. der griech. Sprache* 215), bosporanischer König, von dem *Strabo* 7, 310 berichtet: *Παιρισάδης δὲ καὶ θεὸς νενόμισται.* [Höfer.]

Parnasos (*Παρνασός, Παρνασσός, Παρνησσός*; vgl. *Benseler, Eigennamen* s. v.), der Heros Eponymos des mittelhellenischen Hochgebirges und der parnasischen *νάπη*. Bevor das Gebirge diesen Namen erhielt, soll es „Larnassos" geheifsen haben, weil die Arche (*λάρναξ*) des Deukalion der Sage nach dort gelandet sei (vgl. oben Bd. 2 Sp. 2182 unter Lykoreus). Parnasos heifst der Sohn des Poseidon und der Nymphe Kleodora. Neben dem Gotte wird ihm auch ein sterblicher Vater, Kleopompos, zugeschrieben; diese Namen der Eltern scheinen auf den durch das pythische Heiligtum, das auf dem südlichen Abhange des Gebirges gelegen war, erlangten Ruhm zu deuten (vgl. *Hymn. in Apoll.* 520 ff. von den kretischen Orakeldienern: *αἶψα δ' ἵκοντο Παρνησὸν καὶ χῶρον ἐπήρατον, ἔνθ' ἄρ' ἔμελλον οἰκήσειν πολλοῖσι τετιμένοι ἀνθρώποισι, codd.* ἔμελλεν — *τετιμένος*; vgl. v. 479. 483). Parnasos soll das alte Pytho gegründet und zuerst daselbst Orakelsprüche erteilt haben; die Wahrsagung aus dem Vogelfluge wird als seine Erfindung bezeichnet. Die Thatsache, dafs die parnasischen Felsen oberhalb Delphis voll wilden Gevögels waren (vgl. *Eurip. Ion* 106 ff. 154 ff.; die korykische Grotte heifst *φίλορνις* bei *Aesch. Eum.* 23. *Ulrichs, Reisen und Forschungen* 1 S. 110. 116, 38. *A. Mommsen, Delphika* S. 12, 2) und dadurch auch Gelegenheit zu dieser Art der Mantik boten, mag die Sage veranlafst haben. (*Paus.* 10, 6, 1. *Steph. B.* *Παρνασσός* und daselbst *Anaxandridas*; vgl. *Weniger, de Anaxandrida, Polemone. Hegesandro,* Bonn 1865 S. 11 f. *Andron von Halikarnafs* im *Etym. M.* *Παρνασός* und *Schol. Apoll. Rh.* 2, 705, *Müller, fr. hist. Gr.* 2 p. 34. [Weniger.]

Parnasse (*Παρνάσση*), von Ares Mutter der Sinope (s. d.), *Schol. Apoll. Rhod.* 2, 946. [Höfer.]

Parnassios (*Παρνάσσιος*), Beiname des Apollon vom Berge Parnassos, *Aesch. Choeph.* 948 *Kirchh.* Vgl. Parnessios. Nach *Immerwahr, Kulte und Mythen Arkadiens* 137 ist die Verehrung des Apollon vom Parnassos durch die Dryoper nach Arkadien (vgl. Parrhasios) übertragen worden. [Höfer.]

Parnessios (*Παρνήσσιος*), Beiname des Apollon auf einer in der attischen Mesogaia östlich vom Hymettos gefundenen Inschrift, in der ein Heiligtum des Apollon P. erwähnt wird, in dem die *Εἰκαδεῖς* ihre Beschlüsse aufstellten, *C. I. A.* 2, 609 p. 367. Der Name P. deutet nach *Robert-Preller* 305 auf einen Kult am Parnes, und *Toepffer, Att. Genealogie* 305 weist darauf hin, dafs die Geliebte des Apollon, die Mutter des Kynnes (Kynnis)*), eine Nymphe vom Parnes (s. Parnethia) ist; aus dem Fundort schliefst *Toepffer* mit *M. Mayer, Giganten und Titanen* 63, dafs eine Übertragung des Apollonkultes vom Parnes nach der Hymettosgegend stattgefunden habe. Im Hymnos eines ägyptischen Zauberbuches (*Papyr. mag. Berol.* II col. 3, 132. *Buresch, Ἀπόλλων Κλάριος* 43) wird Apollon angerufen *Παιάν, Κολοφώνιε Φοῖβε, Παρνήσσιε Φοῖβε, Καστάλιε Φοῖβε*. Hier ist der Name wohl jedenfalls in Beziehung auf den Parnassos gebraucht, vgl. Parnassios. Aber auch den Namen *Παρνήσσιος* in der oben angeführten Inschrift möchte ich vom Parnassos, nicht vom Parnes ableiten; abgesehen davon, dafs man bei letzterer Ableitung *Παρνήθιος* erwarten sollte, empfiehlt sich die Ableitung vom Parnassos aus folgenden Gründen. Im Heiligtume des Apollon *Παρνήσσιος* stellten, wie wir oben sahen, die *Εἰκαδεῖς* (vgl. *C. I. A.* 2, 784) ihre Beschlüsse auf; wir wissen zwar nichts weiteres von den *Εἰκαδεῖς*, nach *Toepffer* a. a. O. sind sie eine Phratrie, ohne Zweifel aber stehen sie im Zusammenhang mit dem Apollon *Εἰκάδιος* *Etym. M.* 298, 1. *Etym. Gud.* 164, 23 f.; vgl. d. Art. Apollon Bd. 1 Sp. 425, 12. Eine Hypostase dieses Apollon Eikadios ist Eikadios, der Sohn des Apollon und der Nymphe Lykia (s. d. Art. Ikadios), der auf seiner Fahrt nach Italien Schiffbruch litt, von einem Delphin ans Land getragen wurde und am Parnassos dem Apollon einen Tempel erbaute. So besteht ein nachweisbarer Zusammenhang zwischen dem Apollon Eikadios und dem Parnassos. Der Kult des Apollon P. mag vom Parnass nach der attischen Mesogaia übertragen worden sein. Über die Fundstätte obiger Inschrift vgl. jetzt besonders *Milchhöfer, Karten von Attika* 7, 14. 9, 22, 2. Vgl. Parnethios. [Höfer.]

Parnethia (*Παρνηθία*), Nymphe, wohl nicht Eigenname, sondern = 'vom Parnes', von Apollon Mutter des Kynnes (s. d.). *Sokrates* bei *Suid.* s. v. *Κυννήειος*; *Max Mayer, Giganten und Titanen* 63; *Toepffer, Att. Geneal.* 305. Vgl. die Anmerkung zu Parnessios. [Höfer.]

Parnethios (*Παρνήθιος*), Beiname des Zeus vom attischen Berge Parnes. Hier stand ein ehernes Standbild des Gottes und ein Altar des Zeus Semaleos, an dem man das Wetter voraussehen zu können glaubte (*Theophr. de sign. ser.* 438), und ein weiterer Altar, der dem bald Ombrios bald Apemios genannten Zeus geweiht war (*Paus.* 1, 32. 2). Der Zeus vom Parnes hatte demnach den Charakter einer Gottheit des Wetters (als Beispiel für den *ἐπάκριος* erwähnt *Etym. M.* 352, 50 unter *ἐπακρ.* Zeus). Unter demselben Namen und an demselben Orte wurde auch Apollon verehrt, wenn man den im Dekret der religiösen Genossenschaft der Eikadeis enthaltenen Beschlufs, eine Stele im Tempel *τοῦ Ἀπόλλωνος τοῦ Παρνησσίου* aufzustellen, in diesem Sinne zu deuten berechtigt ist. *C. I. A.* 2, 609 (s. a. *Aristoph. Ach.* 348 und das *Schol.* z. d. St.; dagegen *Töpffer, att. Geneal.* 305, der von dem Fundort der Inschrift ausgehend das Heiligtum östlich vom Hymettos ansetzt). Die Eikadeis wären somit in besonders enger Verbindung mit dem

*) Zu dem Artikel Kynnes von *M. Mayer* in diesem Lexikon ist nachzutragen, dafs ein Ort *Κύννος* durch eine Inschrift (*O. Kern, Die Gründungsgeschichte von Magnesia am Maiandros* 14. 15, 1. *Michel, Recueil d'inscr. grecques* 438 p. 327) bekannt geworden ist, die besagt, dafs die kretischen Städte unter Führung der Gortynier unter dem Vorsitz des Kydas aus Kynnos in (dem bisher gleichfalls unbekannten) *Βίλκων* im Heiligtume des Apollon *Βιλκώνιος* tagen.

Apollon vom Parnes gestanden (*Roſs Demen* 4 mit den Erläuterungen von *M. H. E. Meier* 5). Vgl. Parnessios. [Eisele.]

Parnopios, der Vertreiber der Heuschrecken (attisch πάρνωψ, bei den Äolern und Böotiern πόρνωψ, bei den Ötäern κόρνουψ; s. *Meister, Die griech. Dialekte* 1, 49), die in Griechenland eine häufige und gefährliche Landplage sind (*Welcker Gr. Götterl.* 1, 484). 1) Beiname des Apollon a) in Athen. Erzstatue des Apollon Parnopios vor der Ostfront des Parthenon, angeblich von der Hand des *Pheidias* (λέγουσι *Paus.* 1, 24, 8). Übrigens ist *Preller-Robert* 1, 276 A. 1 geneigt, aus dem Standort der Statue auf eine allgemeinere apotropäische Bedeutung zu schlieſsen. b) bei den asiatischen Äolern nach *Demetrios Skeps.* bei *Strabon* 13, 613: Ἀπόλλων Πορνοπιών und gleichnamige Monatsbezeichnung, die auf ein Fest Πορνόπια hinweist. Die Verehrung des Gottes läſst sich speziell für die äolische Insel Pordoselene aus der bei *Collitz, Griech. Dialektinschr.* 1 n. 304, 48 erhaltenen Ortsbezeichnung μέχρι Πορνοπίας mit einiger Wahrscheinlichkeit erschlieſsen (s. a. *Bischoff, De Fastis Graec. ant.* 349 und *Catal. of greek coins* 17, 219: Apollon auf einer Münze von Pordoselene?). Analogien s. oben unter Apollon Bd. 1 Sp. 431. — 2) Herakles Κορνοπίων bei den Ötäern, s. *Strabon* a. a. O. — 3) Dieselbe Funktion übt Zeus am Tmolos aus, *Plin. n. h.* 10, 75, der zur Beseitigung des Ungeziefers sonst nie erblickte Vögel, die Σελευκίδες, zu senden pflegte. Vgl. auch *Usener Götternamen* 261 und den Art. Kornopion von *Drexler*. [— Vgl. auch *L. Roſs, Arch. Aufs.* 209. *W. Wardle Fowler, Class. rev.* (1892), 413. Höfer.] [Eisele.]

Parolen-Götter und -Heroen. Darunter hat man solche Götter und Heroen zu verstehen, deren Namen von den Griechen und Römern im Kriege als Parolen (συνθήματα; vgl. *Aen. Pol.* 24, 1 p. 50 f. *Hug*: σύμβολα *Eurip. Rhes.* 574; σήματα ib. 12. 688; σημεῖα *Joseph. arch.* 19, 1, 5; *tesserae, signa*) gebraucht wurden, um namentlich in der Nacht (*Polyaen.* 1, 11) Freund und Feind unterscheiden zu können (vgl. *Suid.* u. *Phot.* unt. σύνθημα u. *Etym. M.* 735, 24: λόγος ἐν πολέμῳ ἐπὶ γνωρισμῷ τῶν οἰκείων διδόμενος). Es ist für den frommen Sinn des Altertums höchst bezeichnend, daſs die Griechen der älteren Zeit immer und die Römer gröſstenteils ihren Parolen eine ausschlieſslich religiöse Bedeutung dadurch zu verleihen suchten, daſs sie Namen von Göttern und Heroen wählten, die zu der betreffenden Situation in bestimmter Beziehung stehend gedacht wurden und an deren besonderem Schutz ihnen gelegen war oder denen sie ein hervorragendes Interesse an der Verleihung des Sieges zuschrieben (vgl. *Aen. Pol.* 24, 14 ff. συνθήματα ὡς μάλιστα ἀδελφὰ ταῖς μελλούσαις πράξεσι γίνεσθαι). Gewöhnlich bildeten die Losung einfache Götternamen, bisweilen finden sich aber auch deren zwei entweder asyndetisch neben einander gestellt oder durch καὶ verbunden. Auf solche Weise erhielten die συνθήματα beinahe die Bedeutung von Gebetsanrufen, welche an die zu den Heeren oder deren Feldherren in Beziehung stehenden Gottheiten gerichtet wurden, und es gewährt in jedem einzelnen Falle ein gewisses Interesse, diese Beziehungen genauer zu untersuchen und nachzuweisen. Die zu Parolen verwendeten Götternamen sind übrigens sehr mannigfaltig und durchaus nicht auf eine bestimmte Gruppe oder Art beschränkt. Das erhellt deutlich aus der folgenden Sammlung griechischer und römischer aus Götternamen bestehenden Losungen, die jedoch auf absolute Vollständigkeit keinen Anspruch erhebt. Besonders häufig kommen natürlich solche Namen wie Ζεύς, Νίκη, Ἀθηνᾶ und Ἡρακλῆς vor, denen die Alten vorzugsweise Schutz im Kampfe und in Gefahren aller Art, sowie Verleihung des Sieges zuschrieben.

a) Götter- und Heroennamen als Parolen bei den Griechen. 1) Die ältesten wirklich historischen Parolen überliefert uns *Pausanias* 10, 1, 10. Danach hatten in den kurz vor dem Ausbruch der Perserkriege (*Herod.* 8, 27) geführten Kämpfen die Thessaler ihre Ἀθηνᾶ Ἰτωνία, die Hauptgottheit der altthessalischen Stadt Iton (vgl. *K. O. Müller, Orchom.* S. 391 Anm. 4) und wahrscheinlich auch Vorsteherin einer uralten thessalischen Amphiktyonie (a. a. O.), die Phoker dagegen ihren als ἥρως βοηθόος verehrten Eponymos und Stammvater Phokos (*A. Mommsen, Delphika* 230) zum Feldgeschrei.

2) *Herodot* 9, 98 erzählt, daſs Leotychides, als er, durch samische Gesandte, wahrscheinlich im Auftrag der übrigen Ionier, aufgefordert, in den Gewässern von Samos erschienen war und die Perser an der gegenüberliegenden Küste von Mykale gelagert fand, den an deren Seite befindlichen Ioniern von seinem Admiralschiff aus durch einen Herold zurufen lieſs: ἄνδρες Ἴωνες, ὅσοι ὑμέων τυγχάνουσι ἐπακούοντες, μάθετε τὰ λέγω· πάντως γὰρ οὐδὲν συνήσουσι Πέρσαι τῶν ἐγὼ ὑμῖν ἐντέλλομαι. ἐπεὰν συμμίσγωμεν, μεμνῆσθαί τινα χρὴ ἐλευθερίης μὲν πάντων πρῶτον, μετὰ δὲ τοῦ συνθήματος Ἥβης. In diesem Zusammenhange muſs der Namen der Hebe groſsen Anstoſs erregen, weil eine spezielle Beziehung dieser Göttin weder zu den Ioniern im Heere der Perser noch auch zu Leotychides irgend denkbar oder nachweisbar ist. Genaueres bei *Roscher* in *Jahrbb. f. cl. Phil.* 1879 S. 349 f. Vielmehr hat man, wie ich a. a. O. ausführlich nachgewiesen habe, statt Ἥβης Ἥρης zu schreiben. Gemeint ist natürlich die auf Samos und in ganz Ionien hochverehrte samische Hera, vor deren Tempel, welcher Mykale*) gerade gegenüber lag, die Flotte des Leotychides nach *Herod.* 9, 96 unmittelbar vor der Schlacht bei Mykale geankert und sich zur Seeschlacht vorbereitet hatte (vgl. den Ἡραίτης ὅρμος b. *Athen.* 672 B u. *Apollon. hist. mir.* 5), bis sich plötzlich die persischen Schiffe nach Mykale zurückzogen. Ferner konnten die Griechen in der Schlacht von Mykale, welche angesichts des samischen Heratempels, des gröſsten und schönsten in Herodots Zeit, stattfand, um so sicherer auf den Schutz der Hera rechnen, weil deren Heiligtum von den Persern unter Dareios schon einmal verbrannt und ausge-

*) Nach *C. I. Gr.* 2909 gab es auch auf Mykale selbst bei Panionion einen Kult der Hera und des Zeus Bulaios.

plündert worden war, und diese Göttin ihnen bereits im trojanischen Kriege, dem Vorspiel der späteren Perserkriege (*Herod.* 1, 3), den thatkräftigsten Beistand geleistet und zum endlichen Siege verholfen hatte. Wenn also Leotychides in der Schlacht bei Mykale die samische Hera zur Parole erwählte, so wollte er sich dadurch gewissermafsen des Schutzes dieser mächtigsten Göttin von ganz Ionien und mit dem Hinweis auf ihren herrlichen bei einem 10 Siege der Perser wahrscheinlich einer zweiten Zerstörung preisgegebenen Tempel zugleich des Beistandes der den bereits abgefallenen Samiern verbrüderten Ionier im persischen Heere versichern. Vgl. auch *Herod.* 9, 90, wo erzählt wird, dafs die samischen Gesandten bei ihrer Ankunft in Delos den Leotychides nachdrücklichst auf die gemeinsamen Götter, zu denen in erster Linie die fast in ganz Hellas, namentlich auch in Sparta, hochverehrte Hera 20 gehörte, hingewiesen hatten (vgl. *Roscher* a. a. O. S. 349 ff.).

3) Ζεὺς Σωτὴρ καὶ Νίκη (nicht νίκη): Losung der Griechen in der Schlacht von Kunaxa nach *Xenoph. anab.* 1, 8, 16.

4) Ζεὺς Σωτήρ, Ἡρακλῆς Ἡγεμών: Parole der Griechen in der Schlacht bei Kalpe in Bithynien nach *Xenoph. anab.* 6, 5, 25. Zeus Soter war auch sonst der vornehmste Schutzgott der Griechen (s. nr. 3), Herakles aber galt 30 für ihren idealen Führer in fernen Ländern, die er selbst einst siegreich durchzogen haben sollte, wie z. B. Bithynien (vgl. *anab.* 6, 5, 24 u. 6, 2, 2 καὶ ὡρμίσαντο παρὰ τῇ Ἀχερουσιάδι Χερρονήσῳ, ἔνθα λέγεται ὁ Ἡρακλῆς . . . καταβῆναι).

5) Als die Griechen unter Xenophon in den Dienst des thrakischen Fürsten Seuthes getreten waren, der sich nach *anab.* 7, 2, 31 einer mythischen Verwandtschaft mit den 40 Athenern rühmte, vereinbarten sie mit den Thrakern die Parole Ἀθηναία, um, wie *Xenophon* (7, 3, 39) hinzufügt, ihrer verwandtschaftlichen Gesinnung Ausdruck zu geben.

6) Als Parolen des älteren Kyros, der nach *Kyrop.* 1, 6, 1. 8, 7, 3 den Zeus als πατρῷος verehrte, denkt sich *Xenophon* (a. a. O. 7, 1, 10) Ζεὺς σωτὴρ καὶ ἡγεμών oder Ζεὺς σύμμαχος καὶ ἡγεμών (3, 3, 58).

7) Der Verfasser des *Rhesos* nimmt dem 50 Brauche seiner Zeit entsprechend mit Rücksicht auf die Hilfe, welche Apollon nach der *Ilias* den Troern leistete, als Losung während der Nacht, in der Dolon und Rhesos fielen, den Namen Φοῖβος an (v. 521. 573).

8) *Aineias Poliorcet.* 24, 2 warnt, ἐὰν τύχῃ τὸ στράτευμα μιγάδες ὄντες ἀπὸ πόλεων ἢ ἐθνῶν, ὅπως μή, ἂν παρέχῃ τὸ ἓν εἶδος δύο ὀνόματα, ἀμφιβόλως παραδοθήσεται, vor der Wahl von Göttern mit Doppelnamen wie z. B. 60 Διόσκοροι-Τυνδαρίδαι, Ἄρης-Ἐνυάλιος, Ἀθηνᾶ-Παλλάς und empfiehlt statt dessen (24, 15) συνθήματα εὐμνημόνευτά τε καὶ ὡς μάλιστα ἀδελφὰ ταῖς μελλούσαις πράξεσι γίγνεσθαι wie z. B. Ἄρτεμις Ἀγροτέρα, wenn man zur Jagd ausziehe, Ἑρμῆς Δόλιος (bei einer κλοπή), Ἡρακλῆς (bei einem βιασμός), Ἥλιος καὶ Σελήνη (ἐν τοῖς φανεροῖς ἐγχειρήμασι).

9) Parolen des Iphikrates waren Ζεὺς Σωτήρ und Ποσειδῶν (*Aen. Pol.* 24, 16) und Ἑρμῆς Φίλιος, letzteres mit Beziehung auf einen ganz bestimmten Fall, wo er sich genötigt sah, zu der Notlüge seine Zuflucht zu nehmen, dafs zwischen ihm und einer Anzahl von Feinden, die zum Verrat ihrer Genossen bereit seien, Freundschaft bestehe (*Polyaen.* 3, 9, 21). Über Hermes als Gott der Lügen s. Bd 1 Sp. 2371 f.

10) Das Feldgeschrei des mit Neoptolemos verbündeten Krateros in der dem Eumenes gelieferten Schlacht in Kappadokien war nach *Plut. Eum.* 6 Ἀθηνᾶ καὶ Ἀλέξανδρος (d. h. der göttlich verehrte Alexander), während Eumenes die Parole Δημήτηρ καὶ Ἀλέξανδρος ausgegeben hatte. Über die Beziehungen dieser Gottheiten zur Situation vgl. meine Ausführungen in *Jahrbb. f. cl. Phil.* 1879 S. 346 f.

11) Nach *Plut. Dem.* 29 war die Parole des Demetrios Poliorketes bei einer gewissen Gelegenheit Ζεὺς καὶ Νίκη, wobei man entweder an die durch den olympischen Zeus des Phidias so berühmt gewordene Kombination von Zeus und Nike oder an Zeus und Athene Nike zu denken hat. Für letztere Annahme scheint der Umstand zu sprechen, dafs Demetrios sich nach *Plut.* a. a. O. 24 rühmte ein jüngerer Bruder der Athena, also ebenfalls ein Sohn des Zeus zu sein.

12) *Plutarch* (*Aratos* 7) berichtet, dafs der jugendliche Aratos, als er an der Spitze einer Schar von Verschworenen von Argos aufgebrochen war, um den Tyrannen seiner Vaterstadt Sikyon zu stürzen, seinen Genossen die Parole Ἀπόλλων Ὑπερδέξιος (d. i. Sieger) gegeben habe. Wie ich in den *Jahrbb. f. cl. Phil.* 1880 S. 601 ff. dargelegt habe, wollte er damit andeuten, dafs er, indem er den Tyrannen von Sikyon stürze, etwas Ähnliches ausführe wie der in Delphi und Sikyon hochverehrte Apollon Pythios, der nach der späteren Sage ebenfalls einen bösen (delphischen) Tyrannen Namens Python listig überrumpelt und getötet hatte. Genaueres darüber a. a. O. S. 602 f.

13) Nach *Lucian* πλοῖον 36 scheint auch der Name des Kriegsgottes Ἐνυάλιος häufig als Losung vorgekommen zu sein.

b) Götternamen als Parolen bei den Römern. Nach *Servius* z. *Verg. Aen.* 7, 637 war die stete Losung des Marius Lar deus, die des Sulla Apollo Delphicus, die des Caesar Venus Genetrix. Dasselbe bezeugen inbetreff des Caesar *Cassius Dion* (43, 43) und *Appian* (*b. civ.* 2, 76 u. 104), während Pompeius nach *Appian* (a. a. O. 2, 76) den Ἡρακλῆς ἀνίκητος = Hercules victor oder invictus wählte. In allen diesen Fällen lassen sich die Gründe, welche die genannten Feldherren veranlafsten, gerade jene Götternamen zur Losung zu machen, leicht erkennen. Marius wollte wohl mit seinem Lar deus andeuten, dafs seine Soldaten für das teuerste, was es für sie gab, für Haus und Hof, Weib und Kind, pro aris focisque, deren ideales Symbol die Laren waren, kämpften; zugleich hatte der Larenkult, der vorzugsweise von den niederen Klassen in Rom betrieben wurde, einen ausgesprochen plebejischen oder demokratischen

Charakter (s. oben Bd. 2 Sp. 1875). Sulla wählte den Apollo Delphicus, weil er in diesem Gott den Schutzherrn seiner Familie verehrte, da 'unter seinen Vorfahren der erste, welcher den Namen Sulla führte, als einer der sibyllinischen Decemvirn die Stiftung der apollinarischen Spiele vorzüglich betrieben und darüber eben jenen Namen bekommen hatte. So war auch der Diktator Sulla ein abergläubischer Verehrer des Apollon ἀλεξίκακος, von dem er ein kleines goldenes Bild, welches aus Delphi stammte, in den Stunden der Schlacht zu tragen pflegte' (*Preller-Jordan, Röm. Myth.* 1, 306). Dafs Caesar in der Venus Genetrix die Urahnin seines Geschlechts verehrte, ist bekannt (vgl. *Babelon, Monn. cons.* 2 p. 11 ff. 20 ff.). Der Hercules invictus des Pompejus endlich sollte wohl eine Anspielung auf seine gewaltigen stets siegreichen Züge von einem Ende der damals bekannten Welt bis zum andern und aufserdem ein glückverheifsendes omen für das fernere Gelingen aller seiner Unternehmungen enthalten. Daher hören wir von einem Tempel des Hercules beim Circus Maximus, den Pompeius mit einer ehernen Statue des Gottes schmückte (vgl. Bd. 1 Sp. 2918 f.). — Wenn es bei *App. b. civ.* 2, 104 vom jüngeren Pompejus heifst, er habe vor der Schlacht bei Corduba die Losung εὐσέβεια gegeben, so ist hier höchst wahrscheinlich Εὐσέβεια zu schreiben, weil es in Rom schon längst infolge eines von M.' Acilius Glabrio in der Schlacht bei den Thermopylen (191 v. Chr.) gethanen Gelübdes einen angesehenen Tempel der Pietas (s. d.) gab. Mit dieser Losung wollte der jüngere Pompejus offenbar seiner kindlichen Pietät gegen die Manen seines so schändlich ermordeten Vaters Ausdruck geben. — Ähnlich verhält es sich mit der von *Cass. Dio* 47, 43 mitgeteilten Parole des Brutus in der Schlacht bei Philippi. Auch hier ist wohl sicher Ἐλευθερία zu schreiben. Hinsichtlich der Verehrung der Libertas im republikanischen Rom und ihrer Darstellung auf römischen Familienmünzen s. diesen Art. Wenn nach *Plut. Brutus* 24 die Parole des Brutus bei Philippi 'Apollo' gelautet haben soll, so liegt höchst wahrscheinlich in diesem Falle eine Verwechselung mit der für dieselbe Schlacht von Octavianus und Augustus ausgegebenen Losung vor (vgl. *Val. Max.* 1, 5, 7: *qui deus* [Apollo] *Philippensi acie a Caesare et Antonio signo datus in eum* [Brutum] *tela convertit*). Für diese Annahme spricht erstens die Thatsache, dafs Octavianus nahe Beziehungen zu Apollo hatte, ja sogar für einen Sohn dieses Gottes galt (*Suet. Aug.* 94. *Gardthausen, Augustus u. s. Zeit* 2, 1 S. 15 f.; vgl. *Hecker, De Apollinis ap. Romanos cultu.* Leipz. 1879 S. 36), während Brutus keine solchen hatte, ja sogar Apollon für seinen Gegner hielt (*Plut.* a. a. O.), zweitens das ausdrückliche Zeugnis des *Cassius Dio* (s. ob.), dafs Brutus vor Philippi die Parole Libertas ausgegeben habe (vgl. *Jahrbb. f. cl. Phil.* 1880 S. 603 f.).

Caligula soll nach *Suet. Cal.* 56. *Joseph. arch.* 19, 1, 5, *Cass. Dio* 59, 29 den Chaerea verhöhnt haben, indem er ihm Namen von obscenen Göttern wie Priapus, Cupido, Venus als Losung übergab. Günstige Vorbedeutungen allgemeinster Art, ohne besondere persönliche Beziehungen des Feldherrn zu der betr. Gottheit scheinen Losungen wie Felicitas (*Caes. bell. Afr.* 58) zu enthalten (vgl. d. Art.).

Seit dem vierten Jahrhundert kommen neben den Götternamen auch andere Begriffe als Parolen vor, z. B. ξίφος, ἐγχειρίδιον, λαμπάς, φῶς u. s. w. (*Aeneas Pol.* 24; mehr b. *Roscher* a. a. O. S. 348 f.).

Litteratur: *Roscher* in *Jahrbb. f. cl. Philol.* 1879 S. 345 ff. 1880 S. 601 ff. [Roscher.]

Paronnus (?). Votivinschrift aus Breccia bei Como (*Pais, Corp. inscr. lat. suppl. Italica* 741. *Paronno . . . v(otum) s(olvit) l(ubens) m(erito) M. Masclius Maxim.* Der Name der anscheinend keltischen Gottheit kann verstümmelt sein) *Holder, Altceltischer Sprachschatz* s. v. [M. Ihm.]

Paroreus (Παρωρεύς), Sohn des Trikolonos, Gründer der Stadt Paroria in Arkadien, *Paus.* 8, 35, 6. [Stoll.]

Paros (Πάρος), Sohn des Arkaders Parrhasios, Oikist und Eponymos von Paros, *Kallimachos* (*frgm.* 368 S. 567, vgl. *Aitia* 4, 3 S. 111 *Schneider*) bei *Steph. Byz.* = *Herodian* ed. *Lentz* 1, 190, 1. Vgl. *Herakl. Pont.*, περὶ πολιτειῶν 8 S. 13 *Schneidewin*. Nach *Schol. Eur. Or.* 1642 ist Paros Sohn des Parthion (*Schwartz* schlägt statt Παρθίονα vor Πορθάονα zu schreiben) und der Orsiloche. Bruder des Ketos (s. d.). *Clemens Roman. Homil.* 5, 15 zählt den Paros unter den von Apollon geliebten Jünglingen auf. Nach *Hesych.* s. v. Μελάντειος χοιράς ist Paros Vater des Naxios (s. d. A. Melantios). Vgl. Pareantes. [Höfer.]

Parphasis (Πάρφασις, παράφασις), Personifikation (? vgl. *Furtwängler* i. d. Lex. s. v. Eros Bd. 1 Sp. 1344, 22 f.) des Zuredens. *Hom. Il.* 14, 127. *Arist. Eth. Nik.* 7, 7 (6). Vgl. Paregoros. [Höfer.]

Parrhasios (Παρράσιος, Παράσιος *Steph. Byz.* u. Πάρος; derselbe orthographische Wechsel bei dem Eigennamen auf den Münzen von Cäsarea, *Eckhel d. num.* 2, 409). **1**) Beiname Apollons in Arkadien am östlichen Abhang des Lykaion. Er hiefs auch Pythios (s. *C. I. Gr.* 1534, das Heiligtum im arkadischen Dialekte Πύτιον). Alle Jahre opferte man auf dem Markte von Megalopolis dem Apollon Epikurios einen Eber und zog darauf in feierlichem Zuge hinauf zum Tempel des A. Parrhasios, wo das Festmahl eingenommen wurde (*Paus.* 8, 38, 2. 6). Nach *Immerwahr, Die Kulte Arkad.* 137 stammt die Verehrung des P. vom Parnafs und wurde durch die Dryoper nach Arkadien übertragen. Vgl. auch *Roscher, Die Sagen von der Geburt des Pan. Philol.* 53 S. 370 f. — **2**) Dichterisches Epitheton des Pan. *Nonnus Dion.* 23, 151. 32, 277. — **3**) Sohn des Lykaon und Eponymos des arkadischen Parrhasia (Παρρασός), *Steph. Byz.*; oder Sohn des Zeus und Vater des Arkas, *Serv. Verg. Aen.* 11, 31, oder nach *Kallimachos* ein Arkader und Vater des Eponymos von Paros, *Steph. Byz.* Genauere Angaben finden sich in der mit romantischen Zügen ausgeschmückten, an die römische Legende erinnernden arkadischen Stammsage, die *Zopyros* im 3. B. der Ἱστορικά bei *Plut. Parall.*

min. c. 36, 2, 378 *Bernard.* überliefert hat. Die Nymphe Phylonome, Tochter des Nyktimos und der Arkadia, gebar von Ares Zwillinge, die sie aus Furcht vor dem Vater in den Erymanthos warf. Sie wurden von einer Wölfin ernährt und von dem Hirten Tyliphos aufgefunden, der sie Lykastos und Parrhasios nannte und wie seine eigenen Kinder aufzog. Später übernahmen sie die Herrschaft über die Arkader. Vgl. Parrhasos. [Eisele.]

Parrhasos (*Παρρασός*), Sohn des Lykaon = Parrhasios (s. d. nr. 3), *Schol. Kallim.* 1, 10. *Eust.* ad *Hom. Il.* 302, 16. *Herodian* ed. *Lentz* 1, 293, 19. [Höfer.]

Parrhesia (*Παρρησία*), die personificierte Redefreiheit, Genossin des *Ἔλεγχος*, der *Ἀλήθεια* und der *Ἐλευθερία*, *Menand. fr.* 545 *Kock.* [Höfer.]

Parsondas (*Παρσώνδας*), Held eines orientalischen Märchens (*E. Meyer* bei *Pauly-Wissowa* s. v. Artaios), von Geschlecht ein Perser, Günstling des Mederkönigs Artaios, kühner Jäger und tapferer Krieger. Er bat dreimal den Artaios, ihm die Herrschaft des weibischen Nanaros (vgl. *Plut. Non posse suav. viv. sec. Epic.* 13), des Satrapen von Babylon, zu geben, jedoch ohne Erfolg. Nanaros, von den Absichten des P. unterrichtet, sann auf Rache und versprach demjenigen grofse Belohnungen, der ihn in seine Hände liefere. Als P. einst auf einer Jagd sein Gefolge verloren hatte und in die Nähe von Babylon gekommen war, stiefs er auf Leute des N., die den von der Jagd Durstigen trunken machten, ihn durch Zuführung eines schönen Weibes zum Bleiben für die Nacht überredeten, ihn dann vereint im Schlafe überfielen, fesselten und vor N. führten. Dieser übergab den Gefangenen seinen Eunuchen mit dem Befehl, ihn am ganzen Körper mit Ausnahme des Hauptes zu scheren, ihm das Haupthaar wie einem Weibe zu flechten, ihn zu schminken und in Weibertracht zu stecken, kurz alles zu thun, um ihn in seinem Äufseren einem Weibe ähnlich zu machen. P. mufste unter den Weibern leben, singen und Cither spielen lernen und mit den Citherspielerinnen bei den Gelagen des N. auftreten, wo niemand ihn von einem Weibe unterscheiden konnte. Artaios betrauerte den P. als einen Toten. Nach sieben Jahren Gefangenschaft gelingt es dem P. durch einen von N. schwer beleidigten Eunuchen, Botschaft an Artaios gelangen zu lassen. Dem ersten Boten des Königs gegenüber leugnet N., etwas von P. zu wissen; erst dem zweiten, der ihm bei Todesstrafe befiehlt, den P. auszuliefern, übergiebt er den Gefangenen. Doch hat sich dieser so verändert, dafs der Bote des Artaios selbst ihn unter den 150 Citherspielerinnen des N. für die schönste gehalten hat. So wird P. nach Susa zu Artaios gebracht, dem er auf seine Frage, wie er ein solches Leben habe ertragen können, antwortet, dafs der Durst nach Rache ihn aufrecht gehalten habe. Artaios verspricht dem P., der mit der Zeit sein früheres männliches Aussehen wiedergewinnt, Genugthuung, läfst sich aber schliefslich durch unermefsliche Geschenke, die ihm sein von N. bestochener Obereunuch in dessen Namen anbietet, bestimmen, dem N. zu verzeihen. P. sinnt auf Rache (soweit geht der Bericht bei *Nic. Dam. fr.* 10 *F. H. G.* 3, 361, an den sich die Erzählung bei *Diod. Sic.* 2, 33, vgl. *Ktesias fr.* 52, anschliefst), geht mit einer ihm ergebenen Schar zu den Kadusiern über, reizt diese zum Abfall und schlägt den Artaios in einer blutigen Schlacht. Zum König der Kadusier erwählt, sucht er beständig Medien heim und stirbt, nachdem er seinem Nachfolger ewige Feindschaft gegen die Meder zur Pflicht gemacht hat. Die Sage von P. erinnert in gewissen Zügen an des Achilleus Aufenthalt unter den Töchtern des Lykomedes oder an des Herakles Dienstbarkeit bei Omphale, freilich mit ganz verschiedener Motivierung.

Chabouillet, Catal. génér... des camées et pierres grav. de la bibl. imp. 111 not. bezeichnet Parsondas als '*un dieu à la fois guerrier ou chasseur et efféminé jusqu' à paraître hermaphrodite*', und will auf einer Anzahl von Cylindern (a. a. O. nr. 770. 815. 818 f. 822—827. 829—836. 838—843. 845. 853 f.) ihn dargestellt sehen. [Höfer.]

Parthanapae (parϑanapae) ist die etruskische Benennung des griechischen Parthenopaios (*Deecke* in *Bezzenbergers Beiträgen* 2, 109 nr. 79). Er ist in dieser Form einmal belegt, und zwar auf einem Skarabäus von Carneol aus Perugia. Daneben findet sich einmal auch die Form partinipe, auf einer Gemme unbekannten Fundortes, gleichfalls von Carneol. Der Skarabäus ist veröffentlicht von *Gori Storia ant. etr.* pag. CXXVIII mit Abbildung tav. 8, *Winckelmann, Mon. ined.* nr. 105 mit Abbildung tab. CXXII nr. 283. ed. *Prat.*, *Marini Arvali* pag. V, *Fea* bei *Winckelmann, Storia delle arti del disegno* 1, 163, *Lanzi* 2, 146 = 117 mit Abbildung tav. VIII nr. 7, *Millin, Gall. myth.* 2, 54/55 mit Abbildung pl. CXLIII nr. 507, *Vermiglioli Bibliogr. Per.* zu Schlufs und *Iscriz. Perug.* 154 nr. I = ² pag. XIX und 77 nr. 1, *Inghirami Mon. etr.* VI mit Abbildung tav. U 2 nr. 1 und *Storia della Toscana* tav. VII nr. 1, *Müller, Denkmäler der alten Kunst* 1, Taf. LXIII nr. 319, *Fabretti C. I. I.* nr. 1070 tab. XXXVI; besprochen ist er auch von *Guarnacci, Or. ital.* 1, 364, *Antonioli Spiegaz. di un' ant. gemma etc*, *Winckelmann, Pierres gravées de Stosch* 334 nr. 172, *Visconti, Op. var.* 2, 256, *Toelken, Erklär. Verzeichn. der Berliner Gemmensammlung* 59, *Lepsius* in den *Ann. dell' Inst.* 1836, 197 sq., *Conestabile Monum. di Perugia* 4, nr. 1019. Die andere Gemme, auf der die Form partinipe sich findet, ist veröffentlicht von *Heydemann, Bull. dell' Inst.* 1869, 56 und *Fabretti C. I. I.* suppl. 1, nr. 463. Die erstere enthält, von links nach rechts geordnet, eine Gruppe von folgenden fünf Personen: pulnice (Polynices), tute (Tydeus), amφiare (Amphiaraus), atresϑe (Adrastus) und parϑanapae (Parthenopaeus), also, wie man sieht, ein Motiv aus den Septem contra Thebas. Polynices, Amphiaraus und Parthenopaeus sitzen barhäuptig auf Feldstühlen und schlafen, Tydeus und Adrastus stehen, mit Helm und Speer bewehrt, neben ihnen und bewachen ihren Schlummer; auch

der schlafende Amphiaraus stützt sich auf seinen Speer. Auch die zweite Gemme bringt Helden desselben Sagenkreises. Die beigeschriebenen Namen sind zwar etwas beschädigt, aber doch ist kein Zweifel, dafs sie partinipe (Parthenopaeus), φulniçe (Polynices), [a]mti[are] (Amphiaraus) zu lesen sind. — Was das lautliche Verhältnis der beiden Formen parϑanapae und partinipe angeht, so ist dies folgendes. Aus *Παρθενοπαῖος* wird nach etruskischen Lautgesetzen zunächst pártnpae, indem die Aspiration schwindet, die postaccentigen Vokale ausfallen und die Endung *-αῖος* zu -ae wird, wie z. B. in anae = Annaeus. Dann aspiriert sich das t vor dem n, und es entsteht párϑnpae, in welches sich dann in die Konsonantengruppe zwei Hilfsvokale einsetzen, die die Klangfarbe des Tonvokals a annehmen. So erhalten wir dann párϑ^{a}n^{a}pae. In partinipe hingegen ist die Aspiration unterblieben, die Endung -ae hat sich in -e zusammengezogen, wie in menle für menlae, amptiare für amptiarae, und die Hilfsvokale zeigen hier die Klangfarbe i. So ergiebt sich part^{I}n^{I}pe. Vgl. Parthenopaios. [C. Pauli.]

Parthaon s. Paros u. Porthaon.

Parthenia (*Παρθενία*). 1) Gemahlin des Samos, nach welcher die Insel Samos Parthenia benannt sein soll, *Lucius aus Tarrha* b. *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 187; — 2) Schwester des Phorbas (s. d.) und des Periergos (s. d.), *Dieuchidas* bei *Athen.* 6, 262 f. — 3) Tochter des Staphylos = Parthenos (s. d. 1. 1). — 4) Eine der Pleiaden (s. d.), *Schol. Theokr.* 13, 25. — 5) Rofs des Marmax (s. d.), eines der Freier der Hippodameia, von Oinomaos getötet und bestattet, nach dem der Flufs Parthenias in Elis benannt sein soll, *Paus.* 6, 21, 7. — 6) Beiname der Hera (vgl. Parthenos 2, C.): a) In Stymphalos, *Pind. Ol.* 6, 87 (149) und *Schol.* 149, das aber die *Ἥρα Παρθενία* von Stymphalos irrtümlich nach dem arkadischen Partheniongebirge verweist; vgl. *Immerwahr, Kulte und Mythen Arkadiens* 33 f. — b) In Argos, *Schol. Pind.* a. a. O. — c) In Samos, das nach *Schol. Dionys. Per.* 534 und *Varro* bei *Lactant. div. inst.* 1, 17, 8 (vgl. auch *Kallimachos fr.* 213 S. 459 *Schneider*. *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 187. *Schol. Nikand. Alex.* 149. *Euteknios Metaphr. Nik. Alex.* 149) Parthenia genannt worden sein soll, weil Hera als *παρθένος* hier sich aufhielt; vgl. auch die Legende von Hera und dem Giganten Eurymedon: *φασὶ παρθένον οὖσαν Ἥραν ἐρασθῆναι Εὐρυμέδοντος . . . καὶ ἐξ αὐτοῦ τὸν Προμηθέα*, *Schol. Townl. Hom. Il.* 14, 296, während nach *Euphorion* im *Schol. Hom.* a. a. O. Eurymedon die jungfräuliche Hera vergewaltigt. — d) In Nauplia, wo Hera sich in der Quelle Kanathos alljährlich badend wieder zur Jungfrau wird, *Paus.* 2, 38, 2. — e) In Hermione s. Parthenos II C; vgl. *Paus.* 2, 36, 1. *Aristoteles* im *Schol. Theokr.* 15, 64. *Immerwahr* a. a. O. — f) In Euboia s. Parthenos II C. — g) In Lakonien nach der Vermutung von *E. Maafs*, *Hermes* 25 (1890), 406 Anm. 3, wogegen Widerspruch erhebt *Wide, Lakon. Kulte* 130 f. [Höfer.]

Parthenike (*Παρθενίκη*). *Eust. ad Hom. Od.* 1967, 31: *παρθενικὴ μὲν ἡ παρθένος, Παρθενίκη δὲ κύριον βαρυτόνως, ἥ συγγενόμενός φασιν Ὠκεανὸς γεννᾷ Εὐρώπην καὶ Θρᾷκα.* Eine Änderung von *Παρθενίκη* in das naheliegende *Παρθενόπη* (s. d. nr. 3) verbieten die vorausgehenden Worte; möglicherweise aber ist *Θρᾷκα* in *Θράκην* zu korrigieren. [Höfer.]

Parthenios (*Παρθένιος*). 1) Flufsgott, Sohn des Okeanos und der Tethys, *Hes. Theog.* 344. Gemeint ist der Gott des Flusses P. in Paphlagonien, der auf Münzen von Amastris in Paphlagonien mit Legende *Παρθένιος* erscheint, *Head, hist. num.* 433. Verschieden von diesem ist der Flufsgott Parthenios (sonst nicht bekannt) auf Münzen von Nakoleia in Phrygien, *Head* a. a. O. 567. Über eine auf den Gott des Flusses Parthenios bezogene Darstellung am Pariser Aktaionsarkophag s. d. Art. Kithairon Bd. 2 Sp. 1209, 5. — 2) Sohn des Zeus, Bruder des Arkas, nach welchem des arkadische Gebirge Parthenion benannt sein sollte, *Serv.* ad *Verg. Eclog.* 10, 57. — Damit steht wohl im Zusammenhang 3) Parthenios als Beiname des Zeus, *Anonym. Ambros.* p. 265, 79 und *Anonym. Laurent.* p. 266, 72 in *Anecd. var.* 1 ed. *Schoell.-Studemund.* — 4) Sohn des Kydnos (s. d.), nach dem das spätere Tarsos einst Parthenia hiefs, *Athenodoros aus Tarsos* bei *Steph. Byz.* s. v. *Ἀγχιάλη*. — 5) Sohn des Phineus und der Kleopatra, zugleich mit seinem Bruder Krambos (s. d.) vom Vater geblendet, *Schol. Apoll. Rhod.* 2, 140. 178. 238. Über die abweichenden Namen der Phineussöhne s. d. Art. Kleopatra nr. 1. Vgl. auch *Usener, Götternamen* 63. 21. — 6) Genosse des Aineias, *Verg. Aen.* 10, 747. — 7) Einer der Spartaner, der die Töchter des Skedasos schändete, *Paus.* 9, 13, 5; *O. Müller, Orchomenos* 419. Vgl. die Art. Hippo nr. 4; Leuktrides. [Höfer.]

Parthenoi (*Παρθένοι*). 1) Die Töchter des Erechtheus, *Hesych.* s. v. *Παρθένοι*; *Photius* 397. 3 ff.; *Suidas* s. v. *Παρθένιοι*; *Phanodemos* und *Phrynichos* bei *Suidas* s. v. *Παρθένοι* (und hierzu *Wesseling* zu *Diod.* 17, 15 sowie *Rohde, Psyche* 1², 139. 1); *Euripides* (*frgm.* 359) bei *Hesych.* s. v. *ζεῦγος τριπάρθενον*. Vgl. *Theon* im *Schol. Arat. Phaen.* 171; *Serv.* ad *Verg. Aen.* 1, 743, s. d. A. Hyakinthides, Hyades. Über die Beziehungen der *Παρθένοι Ὑακινθίδες* zu Dionysos s. *O. Gruppe, Griech. Mythol.* 1, 46. *Milchhöfer, Karten von Attika* 9, 28; letzterer erklärt ihre Bezeichnung als Töchter des Erechtheus wie überhaupt ihre Verbindung mit Athen für sekundär und auf dichterischer Annexion beruhend; auch die anderweitige Heranziehung des Lakedaimoniers Hyakinthos beweise, dafs man keine sichere Deutung für ihren Namen besafs. 'Es waren eben die Nymphen des Hyakinthoshügels, märchenhafte Blumenmädchen, deren frühzeitiger Tod den Ausgangspunkt zu einer durch Sühnegebräuche verdüsterten Ortssage dargeboten haben mufs.' Vgl. auch *E. Maafs, Hermes* 25 (1890), 406 Anm. 3. — 2) Die Töchter des Skedasos, an deren Denkmal (*τῶν παρθένων μνῆμα*, *Xen. Hell.* 6, 4, 7; *τάφοι τῶν παρθένων*, *Plut. Pelop.* 22) Epameinondas opferte, *Xen.* und *Plut.*

a. a. O.; *Paus.* 9, 13, 5, wo der eine Vergewaltiger der Jungfrauen Parthenios heifst. Vgl. auch *Nonn. Abbas* ad *S. Gregor. or. I contra Iulian* bei *Migne, Patrol.* 36, 992. Beachtenswert ist auch der von *Plut.* a. a. O. 21 erzählte Traum des Epameinondas, in dem ihm Skedasos erscheint mit dem Befehle, *παρθένον ξανθὴν* zu opfern. Vgl. d. Art. Leuktrides und dazu *Rohde, Psyche* 2², 349, 3. — **3**) Die drei Töchter des Skamandros und der Akidusa, *ἃς τιμῶσιν* (die Boioter) *ἄχρι νῦν, παρθένους προσαγορεύοντες, Plut. Quaest. Graec.* 41. Vgl. d. Art. Glaukia. — **4**) Die Töchter des Grastos (im Lexikon Bd. 1 Sp. 1741 nachzutragen; vgl. *Steph. Byz.* s. v. *Γρηστωνία* und *Τίρσαι*), des Sohnes des Mygdon, nach denen Parthenopolis in Makedonien genannt sein soll, *Steph. Byz.* s. v. *Παρθενόπολις Herodian* ed. *Lentz* 1, 92, 19; *Tümpel* in d. Lex. s. v. Mygdon Bd. 2 Sp. 3300, Z. 65 ff. — **5**) *Παρθένοι Τρίτωνος*, Frauen mit Fischschwänzen lenken das Delphinengespann der Galateia, *Philostr. Imag.* 2, 18; *Jahn, Sächs. Ber.* 6 (1854), 187 und Anm. 124; *Gaedechens, Glaukos* 9 Anm. 1 und besonders *F. R. Drefsler, Triton und Tritonen in der Litteratur und Kunst der Griechen und Römer* (Progr. Wurzen 1892), 1, 23 ff. — **6**) *Παρθένοι* hiefsen auch die dem Alkmaion (s. d.) heiligen Kypressen in *Psophis, Paus.* 8, 24, 7; *E. Curtius, Ges. Abhandl.* 1, 120. Vgl. d. Art. Kyparissoi und die dort angeführte Litteratur. — **7**) Aus *Aesch. Pers.* 611 *Kirchh. παρθένου πηγῆς* schliefst *E. Curtius* a. a. O., dafs man auch die Quellen, aus denen man Weihegüsse spendete, *Παρθένοι* genannt habe. Mit dieser hellenischen Anschauung sollen nach *Curtius* auch die vielerlei Sagen über Verwandlung von Jungfrauen in Quellen zusammenhängen sowie die italische Sage von der Aqua Virgo (*Plin.* 31, 3, 25 *ὕδωρ τὸ Παρθένιον καλούμενον, Dio Cass.* 54, 11), die sich der stürmischen Liebe des herkulanischen Baches entzieht. Vgl. auch die Quelle *Παρθένιον φρέαρ* bei Eleusis, *Hom. Hymn. in Cer.* 98. *H. Köbert, Der zahme Ölbaum in d. relig. Vorstell. d. Griech.* (*Progr. Maxim.-Gymn. München* 1894), 22 f. — **8**) Beiname der Erinyen (s. d.), *Soph. Aiax* 835. — **9**) *Παρθένοι Νεπτουνίδες* = Amazonen, *Lyk.* 1332 u. *Tzetz.*; vgl. Neptunis. — **10**) *Ἑλικώνιαι παρθένοι* = Musen, *Pind. Isthm.* 8, 127 (63) vgl. *Ar. Ran.* 875. *Empedokles* v. 47 *Mullach.* — **11**) *Χάριτες . . παρθένοι*, *Constant. Rhod.* in *Anecd. Matranga* 2, 628; vgl. *Bergk, Poet. Lyr.* 3⁴, 85, 12 ff. S. 717. — **12**) *Νῖκαι . . αἱ γελῶσαι παρθένοι, Pallad.* in *Anth. Plan.* 282. — **13**) *Παρθένοι Ἀγλαυρίδες, Eur. Ion.* 23; vgl. d. Art. Aglauros nr. 2, Herse, Pandrosos. [Höfer.]

Parthenopaios (*Παρθενοπαῖος*). Ein arkadischer Held, unehelicher Sohn der Atalante (*Hellanikos Schol. Eur. Phoin.* 150; *Soph. Oid. Kol.* 1320 ff.; *Aisch. Sieben* 527; *Eurip. Phoin.* 150 und 1153, *Schutzfl.* 888 ff.) und des Meleagros (*Hyg. fab.* 70. 99. 270; *Myth. Vat.* 1, 174 u. 204. 2, 144; *Lact.* zu *Stat. Theb.* 4, 309), nach andrer Überlieferung des Meilanion (*Hellanikos* a. a. O.) oder Melanion (*Apollod.* 3, 6, 3, 2; 9, 2, 7; *Serv. zu Aen.* 6, 480) oder des Ares (*Apollod.* 3, 9, 2, 7; *Serv.* a. a. O); nach alter und erst durch die Tragiker verdrängter Überlieferung (*Preller, Griech. Myth.* 2³, 355; *Bethe, Theb. Heldenl.* 48 f.) Argiver, Sohn des Talaos und der Lysimache (*Schol. Soph. Oid. Kol.* 1320: *ἔνιοι οὐ τὸν Ἀταλάντης Παρθενοπαῖόν φασι στρατεῦσαι ἀλλὰ τὸν Ταλαοῦ ὃν ἔνιοι διὰ τοῦ κ Καλαὸν προσαγορεύουσι καθάπερ Ἀρίσταρχος ὁ Τεγεάτης καὶ Φιλοκλῆς ἱστοροῦσι, συγγραφέων δὲ Ἑκαταῖος ὁ Μιλήσιος. Antimachos Schol. Eur.* a. a. O.; *Apollod.* 1, 9, 13; *Paus.* 9, 18, 6). Als Geschwister des Parthenopaios nennt *Apollod.* 1, 9, 13: Adrastos, Pronax, Mekisteus, Aristomachos und Eriphyle. — Seinen Namen trägt er mit Bezug auf die lange bewahrte oder geheuchelte Jungfräulichkeit seiner Mutter (*Soph. Oid. Kol.* 1321 f.; *Myth. Vat.* 1, 174; *Lact.* zu *Stat. Theb.* 4, 309) oder zugleich wegen seiner Aussetzung auf dem Parthenion, wo ihn Hirten gefunden haben (*Hyg. fab.* 99. 70). — Er wird in Argos erzogen (*Aisch. Sieben* 548 f. unecht; *Eurip. Schutzfl.* 890 f. Ausgleichungsversuch: s. *Bethe* 48) und zeigt sich als Jüngling dort wacker (*Eurip.* a. a. O.). Er zieht als einer der Sieben gegen Theben (so alle Quellen), noch jugendlich, ausgezeichnet durch Schönheit (*Aisch. Sieben* 534 ff.; *Eurip. Schutzfl.* 889; *Serv.* a. a. O.; *Hyg. fab.* 270; *Stat. Silv.* 2, 6, 40 ff.; *Lact.* zu *Stat. Theb.* 4, 309); ruhmbegierig reifst er seine Arkader mit fort, Atalante bemüht sich vergebens ihn zurückzuhalten (*Stat. Theb.* 4, 246 ff.). Unterwegs in Nemea, bei den Leichenspielen zu Ehren des Knaben Opheltes oder Archemoros (Bd. 1 Sp. 472), erringt er einen Sieg, nach *Apollod.* 3, 6, 4, 4 im Bogenkampfe, nach *Stat. Theb.* 6, 550 ff. über Idas im Wettlaufe. Er richtet seinen Angriff nach *Aisch. Sieben* 528 gegen das Borraiische Thor, nach *Eurip. Phoin.* 1104 gegen das Neïstische (nach der *Thebais* steht er wohl an dem gemeinsamen Grabe der Brüder Zethos und Amphion, vgl. *Bethe* a. a. O. 87 A. 12), nach *Apollod.* 3, 6, 6, 1 gegen das Elektrische, nach *Aristodemos* beim *Schol. Eurip. Phoin.* 1156 gegen das Krenaiische. Sein Schild zeigt nach *Aisch. Sieben* 540 ff. die Sphinx, welche einen Thebaner in ihren Krallen hält, nach *Eurip. Phoin.* 1107 ff. die Atalante, wie sie den kalydonischen Eber erlegt. Seine Rüstung ist berühmt (*Verg. Aen.* 6, 479 f.). Nach *Statius' Thebais* tötet er den Itys (7, 642) und trifft sicher mit dem Bogen (8. 660 f.), besonders nachdem ihm Artemis, die Gönnerin seiner Mutter, im Hinblick auf seinen nahen Tod göttliche Pfeile in den Köcher gesteckt und ihn und sein Rofs mit Ambrosia benetzt hat (9, 726 ff.). Getötet wird er nach der kyklischen *Thebais* (*Paus.* 9, 18, 6) von Periklymenos, dem Sohne Poseidons; ebenso nach *Eurip. Phoin.* 1156 ff. und *Aristodemos* a. a. O., und zwar durch einen von der Mauerzinne ihm aufs Haupt geworfenen Felsblock; nach der thebanischen Ortssage dagegen (*Paus.* 9, 18, 6) im Kampfe von Asphodikos, und nach *Apollod.* 3, 6, 8, 2 in dem zweiten Kampfe von Amphidikos, einem Sohne des Astakos. *Stoll*, Bd. 1 Sp. 304 u. 645, identifiziert diese beiden. — Ganz abweichend berichtet *Stat. Theb.* 9, 831 ff., dafs Dryas, der Enkel des Orion (vgl. 7, 254 ff.),

von Ares aufgestachelt den Parthenopaios tödlich verwundet; der Sterbende sendet den Dorkeus zu seiner Mutter, um ihr zu sagen, dafs sein Tod die Strafe für seinen Ungehorsam sei, und ihr sein abgeschnittenes Haar zu bringen, das sie anstatt seines Leichnams verbrennen soll.

Sein Sohn Promachos zieht als einer der Epigonen gegen Theben (*Apollod.* 1, 9, 13. 3, 7, 2, 2; *Paus.* 2, 20, 5. 9, 19, 2), nach andrer Überlieferung sein Sohn Stratolaos (*Eustath. zu Il.* 4, 407 p. 489, 39). Bei *Hyg. fab.* 71 a erscheint unter den Epigonen *Thesimenes Parthenopaei filius ex Clymene nympha Nysius* (dafür *Biantes Parthenopaei filius* im *fr. Nieb.*), wo zweifellos *Tlesimenes* zu lesen ist, da nach *Paus.* 3, 12, 9 Tlesimenes ein Bruder oder ein Sohn des Parthenopaios heifst.

Über Parthenopaios in der „*Atalanta*" des *Pacuvius* s. *Ribbeck, Trag. Latin.* S. 67 ff. u. 295 ff.

Ein etruskischer geschnittener Stein (*Millin, Mythol. Gallerie* Nr. 507 Taf. CXLIII) zeigt fünf von den Sieben vor Theben in Beratung über den Feldzug; auf der rechten Seite unten PAD-ΘA丶APAE (s. d.). — Parthenopaios, Hippomedon und Tydeus, tot auf einem überragenden Felsen liegend, erscheinen auf einer Darstellung des Unterganges des Amphiaraos (*Robert, Die antiken Sarkophag-Reliefs*, Taf. LX Nr. 184). [Über die Erzählung bei *Hygin. f.* 100, nach der Parthenopaios als Genosse des Telephos nach Teuthrania kommt s. *Thraemer, Pergamos* 375 f. Über den oben erwähnten geschnittenen Stein s. *Pauli* oben s. v. Parthanapae und *Baumeister, Denkm.* S. 1759 nr. 1839. Parthenopaios inschriftlich bezeugt auf der Archemorosvase, *Overbeck, Heroengallerie* S. 116 Taf. 4, 3. *Baumeister* a. a. O. S. 114 nr. 120. *S. Reinach, Répert. des vases* 1, 235. Über P. als Person im Drama s. *Zenob.* 6, 100. Eine Tragödie Παρθενοπαῖος des Ἀστυδάμας ist inschriftlich bezeugt, *C. I. A.* 2, 973. *Dittenberger, Sylloge* 2[2], 696 S. 526, 21. *Michel, Recueil d'inscr. gr.* 881 p. 723, 21. Eine Gemälde mit der Darstellung des Begräbnisses der 'Sieben gegen Theben', unter ihnen des P. bei *Philostr. Imag.* 29 p. 431 = p. 383 *Kayser.* Höfer.] Vgl. Parthanapae. [Heinrich Lewy.]

Parthenope (Παρθενόπη), **1**) eine der Seirenen, *Pseudo-Aristot. de mir. ausc.* 103. *Steph. Byz.* s. v. Σειρηνοῦσσαι; *Acheloias Sil. Ital. Pun.* 12, 34. Dafür, dafs sie eine Tochter des Eumelos (s. d. Nr. 5) gewesen, hat man, da die von *Welcker, Alte Denkmäler* 3, 474 ff. besprochene Vase gefälscht ist (s. *Heydemann, Archäol. Ztg.* 24, 136), lediglich *Stat. silv.* 4, 8, 48 f. zum Belege: *Cuius (scil. Apollinis) adhuc volucrem* (d. i. die Taube, die den Kolonisten von Chalkis aus den Weg nach Italien gewiesen hatte) *laeva cervice sedentem Respiciens blande felix Eumelis adorat.* Eumelos als Vater nennt noch *Vollmer* z. d. St.; dagegen *C. I. G.* 3 p. 716. Nachdem sie gleich ihren Schwestern sich ins Meer gestürzt (Παρθενόπης, ἣν πόντος ἑοῖς ὑπεδέξατο κόλποις *Dionys. Perieg.* 359), wurde sie bei Neapolis ans Land geschwemmt, wo man ihr ein Grabmal errichtete und sie durch Spenden und Stieropfer alljährlich ehrte, *Lykophr. Alex.* 717 ff.; vgl. *Tzetz.* z. d. St. *Strab.* 1, 2, 13. 18; 5, 4, 7. *Steph. Byz.* s. v. Νεάπολις u. Φάληρον. *Eustath.* zu *Hom. Odyss.* 12, 167 p. 1709; ders. zu *Dionys. Perieg.* 358 sowie Schol. zu dieser St. (*Geogr. gr. min.* 2, 445 *M.*). *Stat. silv.* 4, 4, 52. Ihr zu Ehren stellte der athenische Nauarch Diotimos, möglicherweise der von *Thucyd.* 1, 45 erwähnte Sohn des Strombichos, zur Zeit des Peloponnesischen Krieges (*Boeckh C. I. G.* 1 p. 398), auf Geheifs des Orakels einen Fackellauf an, nachdem er ihr geopfert. Diesen hielten die Neapolitaner von da ab jedes Jahr ab, *Lykophr.* 732 ff. *Timaios* b. *Tzetz.* z. d. St. *Strab.* 5, 4, 7. Vgl. die *Archäol. Ztg.* 10 Taf. 44, 3 abgebildete Gemme, eine Seirene mit Fackel, Kranz und Amphora darstellend, besprochen von *Panofka* ebend. 477 f. Μέλαθρον ἁγνῆς Παρθενόπης heifst ihr Heiligtum *Dionys. Perieg.* 357; es lag aller Wahrscheinlichkeit nach am Eingange des Hafens (*Beloch, Campanien* S. 77); seine Bedeutung beweist der Umstand, dafs man nach P. die Stadt benannte. Vgl. *Parthenopeïa moenia Ovid Met.* 14, 101; geradezu Parthenope für Neapel, mehr oder weniger mit Hervortreten des Persönlichen, *Verg. Georg.* 4, 564 (vgl. *tenet nunc. P.* in des Dichters selbstverfertigter Grabschrift bei *Probus, Donat* und *Hieronymus*). *Ov. Met.* 15, 712. *Petron.* 120, 68. *Stat. Silv.* 1, 2, 261. 2, 2, 84. 3, 5, 79. 5, 3, 105. *Sil. Ital.* 8, 534. 12, 28. *Carm. epigr. lat.* 2, 1226, 6 *Buech.* u. sonst. Dafs die Stadt Neapolis ihren Namen P. nach der gleichbenannten Seirene führe bezw. zuerst geführt habe, bezeugen ausdrücklich *Plin. nat. hist.* 3, 62. *Solin.* 2, 9. *Sueton rel.* 203 S. 350 f. *Reiff. Serv.* zu *Verg. Georg.* 4, 563 u. a. Ob nach einer Version der Sage P. bei ihrer Gründung beteiligt war (so *Wernsdorf, Poet. lat. minor.* 4, 393 f., vgl. *Vollmer* zu *Stat. Silv.* 3, 5, 79), ist nicht zu entscheiden.

Der schöne weibliche Kopf auf Münzen von Neapel, Cumae und Nola, z. T. mit aufgelöstem und gesträubtem Haar, auch von Delphinen umgeben (*Percy Gardner, Types of Greek coins* Taf. 1, 8. 25; 11, 11. 14. *Catal. of Greek coins in the Brit. Mus. Italy* S. 94 Nr. 11, S. 103 Nr. 89. *Beschr. der ant. Münz. des Berl. Mus.* 1894 Bd. 3, 1 Taf. 4—6), wurde nach *Eckhel*'s Vorgang als P. gedeutet, während man ihn jetzt nach Analogie anderer grofsgriechischer Münzen gewöhnlich als Personifikation der Stadt bezeichnet (vgl. *H. Schrader, Die Sirenen*, Berl. 1868 S. 50 ff.). Ohne Zweifel ist die sitzende weibliche Flügelgestalt auf neapolitanischen Münzen, die einen Zweig oder ein Kerykeion hält, Nike, und nicht P., wie früher *Avellino, Wieseler, Garrucci* annahmen. S. *Eckhel, Doctr. num. vet.* 1, 111 f. *Rasche, Lex. univ. rei numar.* 3, 2 p. 597. *Avellino, opusc. divers.* 1, 184. *Annali dell' inst.* 1841, 132. *Monum. dell' inst.* 3 Taf. 35, 3. *Leake, Numism. Hellen., Europ.* S. 119 f. 130 ff. — *Avellino, Rh. Mus.* 1833, 347 ff. *Garrucci* und *Minervini* im *Bullet. archeol. Napol.* Serie 1 S. 17 ff. 46. *Müller-Wieseler, Denkm. alt. Kunst.* 2 Taf. 59, 758.

Eine besondre, wie es scheint, hellenistische Form der Sage schildert P. als spröde

Jungfrau, die sich schliefslich in Metiochos verliebte. Erzürnt auf sich selbst beraubte sie sich ihres Haars und flüchtete aus Phrygien nach Campanien, worauf ihr die erzürnte Aphrodite Vogelgestalt gab; *Schol. Dionys. Perieg.* 358 und *Eustath. Geogr. graec. min.* 2, 280 *M.*; dazu *Crusius, Philol. N. F.* 4, 98 f. Vgl. d. Art. Metiochos; doch beruht die Angabe daselbst und bei *Krebs, Herm.* 30, 149, 'Dionysos' habe P. 'heilig gesprochen', auf Mifsverständnis der *Eustathios*stelle. Das Berliner die Liebesgeschichte von Metiochos u. P. erzählende Romanfragm. hat zuletzt *Wilcken* (*Archiv f. Papyrusforschung* 1, 264 ff.; vgl. 257. 272) behandelt.

Die Rolle der P. wurde auf der Bühne getanzt; *Lucian de saltat.* 2 nennt sie mit Phaidra und Rhodope als Typus der γύναια ἐρωτικά. Nach *Schol. Dionys. Perieg.* a. a. O. (*Geogr. gr. min.* 2, 445 *M.*) beschäftigte sich die ὀρχηστικὴ ἱστορία auch mit P. von Samos, die ihren Gemahl Anaxilaos suchend umherirrte und nach einigen mit der zu Neapolis verehrten identisch war, wogegen der Scholiast opponiert. — 2) Tochter des Ankaios, Königs der Leleger auf Samos, und der Samia, von Apollon Mutter des Lykomedes. *Paus.* 7, 4, 1 aus *Asios* (*Kinkel, Fr. epic. gr. fr.* 7 S. 204 f.). Vgl. *Studniczka, Kyrene* S. 192. — 3) Gemahlin des Okeanos, mit der er die Europe und Thrake zeugte. *Andron* b. *Schol. Aeschyl. Pers.* 185. *Tzetzes ad Lycophr.* 894. 1283. — 4) Tochter des Stymphalos, von Herakles Mutter des Eueres. *Apollod.* 2, 7, 8. — 5) Jungfrau, von Perseus bei der Gründung von Tarsos εἰς ἀποκαθαρισμὸν τῆς πόλεως geopfert. *Chron. Pasch.* p. 72 ed. Bonn. [J. Ilberg.]

Parthenos (Παρθένος), I. als Heroinenname: 1) Tochter des Staphylos und der Chrysothemis, Schwester der Rhoio und Molpadia (ist zu Molpadia in diesem Lexikon nachzutragen). Parthenos und Molpadia sollten den Wein ihres Vaters hüten, sie schliefen aber ein, und unterdessen verschütteten Schweine den Wein. Erwacht stürzten die Jungfrauen sich aus Furcht in das Meer, wurden aber von Apollon, der mit ihrer Schwester Rhoio den Anios (s. d.) gezeugt hatte, gerettet. Molpadia wurde nach Kastabos versetzt und dort als Hemithea (s. d.) verehrt, Parthenos nach Bubastos im Chersones, wo sie τιμὰς ἔχει καὶ τέμενος, *Diodor.* 5, 62. Nach *Polykarpos, Alkimos* und *Maximus* bei *Apuleius, De orthogr.* 4 S. 4 *Osann* hiefs sie Παρθενία. — 2) Tochter des Apollon und der Chrysothemis, die nach ihrem frühzeitigen Tode von Apollon unter die Sterne versetzt wurde, *Hygin. Astron.* 2, 25. Sie ist wohl mit nr. 1 identisch. Sonst gilt das Gestirn Parthenos (Virgo) als die an den Himmel versetzte Tochter des Zeus und der Themis = Dike, *Arat. Phaen.* 96. Wenn es bei *Eratosth. Katast.* 9 (= *Eratosthenis Catasterismorum reliquiae*, rec. *Robert* p. 82 = *Commentariorum in Aratum Reliquiae*, coll. *Maafs* p. 201) heifst Παρθένος. Ταύτην Ἡσίοδος ἐν Θεογονίᾳ (v. 902; vgl. *Op.* 256) εἴρηκε θυγατέρα Διὸς καὶ Θέμιδος, καλεῖσθαι δὲ αὐτὴν Δίκην, so bezieht sich diese Notiz, wie schon *K. O. Müller, Prolegomena* 199 bemerkt, nur auf die von *Hesiod* gegebene Genealogie der Dike, nicht etwa auf ihre Verstirnung, die *Hesiod* noch nicht kennt; vgl. *G. Thiele, Antike Himmelsbilder* 15: 'das Bemühen, das Sternbild der Jungfrau zu erklären, hat *Aratos* zur Dichtung seiner Dike-Episode angeregt, andererseits aber zu vielen verschiedenen Benennungen (s. unten) der Parthenos geführt'. Als Dike bez. Iustitia erscheint die Parthenos aufserdem noch bei *Schol. Arat.* 88 p. 355 *Maafs. Schol. Arat.* 97 p. 357 *Maafs* = p. 82 *Robert. Hygin.* a. a. O. *Eudocia* 328 p. 544 *Flach. Avien. Arat.* 277 f. *Schol. German. Arat.* ed. *Breysig* p. 65, 9 (= *Robert* 82) p. 125, 3, 18, wo fälschlich steht *filiam fuisse Iovis et Dianae,* da der *Scholiast* statt Θέμιδος, wie *Robert* 83 bemerkt, Ἀρτέμιδος gelesen hat. Daneben nannte *Aratos* 97 (vgl. *Schol. Arat.* 97 p. 357 *Maafs* = p. 82 *Robert. Eudocia* p. 545 *Flach. Hygin.* a. a. O. *German. Arat.* 105. *Cic. Arat.* 102; vgl. auch *Robert* zu 82, 6) die Parthenos die Tochter des Astraios — daher sie auch Astraia (s. d. nr. 1) heifst — und der Hemera (Aurora). Nach anderen ist sie identisch mit Erigone, der Tochter des Ikarios, *Eratosthenes* im *Schol. Hom. Il.* 22, 29 und dazu *Robert* 39 f. *A. Rehm, Mythogr. Unters. über griech. Sternensagen* (Progr. München, Wilhelms-Gymn.) 13. *Nigidius Figulus* im *Schol. German.* 66, 6; vgl. 125, 1 f. 169, 4 f. und dazu *Rehm* a. a. O. 23. *Ampelius* 2, 6. *Hygin. f.* 130 p. 113, 8 f. *Schmidt. Dositheus* 6 (= *Robert* 20 = *Schmidt, Praef. ad Hygin. fab.* LV). *Maafs* zu *Schol. Arat.* 581 p. 454, 10. *Anal. Eratosth.* 7; oder es war die von Apollon an den Himmel versetzte Asopostochter und Eponyme des boiotischen Thespiai, Thespeia, *Schol. Arat.* 223 p. 378 *Maafs*), wozu man vgl. *Maafs, Comment. mythogr.* II (*Index Schol. Greifswald* S. S. 1894) S. 4. Andere Variationen finden sich bei *Eratosth.* 9 (p. 84 *Robert* = p. 201 *Maafs*, verglichen mit *Schol. German.* 65, 19. 125, 13 f. 125, 22. *Avien.* 282 ff.): οἱ μὲν γὰρ αὐτήν φασιν εἶναι Δήμητρα διὰ τὸ ἔχειν στάχυν, οἱ δὲ Ἶσιν (s. d. Bd. 2 Sp. 436, 40 ff.), οἱ δὲ Ἀταργάτιν, οἱ δὲ Τύχην, διὸ καὶ ἀκέφαλον αὐτὴν σχηματίζουσιν. Von den neueren Deutungen der Parthenos seien erwähnt die von *Crusius* (Bd. 1 Sp. 2813, 42 ff. s. v. Hyperboreer) gebilligte Vermutung *O. Müllers* 'dafs die vor dem Orion fliehende Οὖπις ἀμαλλοφόρος durch jüngere astrologische Dichtung, wie Orion selbst, als „Jungfrau mit der Ähre" in den Zodiakos versetzt sei', eine Deutung, die von *H. Küentzle, Über die Sternensagen der Griechen* 1 S. 37 Anm. 2 als vollkommen unbegründet bezeichnet wird. *Thiele* a. a. O. 15 (vgl. 61 mit Anm. 1), bei dem sich reiches Material gesammelt und geordnet findet, äufsert sich folgendermafsen: 'Wer ist nun diese Göttin? Vielleicht die sogenannte kleinasiatische Artemis, die πότνια θηρῶν? Weder diese noch Nike oder Iris oder Dike wären im Tierkreise oder Kalender genügend motiviert. Die einzige zulässige Erklärung scheint mir die als Hore des Herbstes zu sein, da als solche die Jungfrau thatsächlich auf dem . . . attischen Bilderkalender (s. unten) vorkommt.

Aber mehr als eine bloſse Vermutung soll diese Erklärung nicht sein.' Schon *Schaubach, Geschichte d. griech. Astronomie bis auf Eratosthenes* 324 hatte vermutet, daſs die Jungfrau auf die Ernte Bezug habe und *C. Boetticher, Philologus* 22 (1865), 421 hatte auf dem oben erwähnten attischen Bilderkalender, welcher auf zwei in die Kirche Panhagia Gorgopiko in Athen eingemauerten Marmorblöcken dargestellt ist, in der geflügelten Jungfrau, die eine Schüssel mit Früchten trägt (abg. *Le Bas, Voyage archéol. en Grèce, Monuments figurés* Taf. 21, 3. *Philolog.* a. a. O. Fig. 36. *Thiele* a. a. O. S. 59; vgl. *Friederichs-Wolters* 1909. 1910 S. 756), nicht das Sternbild der Jungfrau oder Nike, sondern Karpo als Hore des Herbstes erblickt, und ähnlich bezeichnet *Strzygowski, Die Kalenderbilder des Chronographen von 354* (I. Ergänzungsheft zum Jahrbuch d. k. d. arch. Inst.) S. 49 sie als Hore, welche eine Schüssel voller Früchte, den Baumsegen trägt. Dieselbe Figur kehrt nach *Wochenschrift f. klass. Philol.* 16 (1899), 110. *Berliner Philol. Wochenschr.* 1899, 1263 ff. (*Mommsen*) wieder in der Darstellung des Tierkreises an dem wohl aus dem Tempel des Serapis und der Isis stammenden Fries des Tempels des Hagios Eleutherios, abg. *Svoronos, Der athen. Volkskalender* (Sonderabdr. aus *Journ. internat. d'archéol. numismat.* 2, 1 (Athen 1899) Fig. 43, die *Svoronos* als Opora, *Mommsen* a. a. O. 1267 als das Zodiakalbild der Jungfrau deutet. Für seine Auffassung der Jungfrau als Hore des Herbstes weist *Thiele* a. a. O. 61, 1 auch auf ihre Darstellung am Zwölfgötter-Altar im Louvre (*Clarac, Musée de sculpture* 2, 183 pl. 171 nr. 381) hin, wo sie in jeder Hand eine Fackel (nach *Thiele* a. a. O. 66 soll sie in der Linken ein Füllhorn tragen) haltend, auf einen Fruchtkorb zuschwebt, sowie auf den zur Erklärung eines illustrierten Kalenders (*Fröhner, Rhein. Mus.* 1892, 301) geschriebenen Vers eines *carmen de mensibus* (*Anth. Lat.* 394 *Riese. Poet. Lat. min.* 1, 205 *Bährens*): *Poma legit Virgo maturi mitia solis*; vgl. auch *Qu. Cic. frgm. de signis* 5, 7 (*Cic.* ed. *Müller* 3, 1 p. 578): *Post modium quatiens Virgo fugat orta vaporem.* Zu demselben Resultat kommt *R. Gaedechens, Der marmorne Himmelsglobus des fürstlich Waldeckischen Antikenkabinets zu Arolsen* 22 von der Betrachtung ausgehend, daſs die Jungfrau öfters nackt oder auch mit Ähren in den Händen dargestellt wird: 'Man darf wohl die Nacktheit als Bezeichnung der Sommerhitze ansehen, den Ährenbüschel .... als die der Jahreszeit entsprechende Landfrüchte, das ganze Bild der Jungfrau als eine Art Sommerhore auffassen.'

Über die Darstellungen der Jungfrau vgl. man hauptsächlich *Gaedechens* a. a. O. 20 ff. 55. *Thiele* a. a. O. 65 f. und öfters. Ich kann mich daher darauf beschränken, unter Hinweis hierauf und mit geringen Zusätzen und Berichtigungen die Haupttypen anzugeben; übrigens ist es auch bei dem geringen Umfange und der oft schlechten Erhaltung vieler Monumente, namentlich der Kleinkunst schwierig oder auch unmöglich, alle Einzelheiten (man vgl. z. B. den Bd. 3 Sp. 1468 s. v. Pan abgebildeten Sardonyx, Pan inmitten des Tierkreises darstellend. Welches Attribut soll die Zickzacklinie neben der Jungfrau bedeuten?) genau zu erkennen und anzugeben. So war es mir nicht möglich, auf der von *Franz Boll, Sitzungsber. d. philos.-philol. Kl. d. k. b. Akad. d. Wiss. zu München* 1899, 1 S. 119 aus *Vatic. gr.* 1291 veröffentlichten illustrierten Prachthandschrift der astronomischen Tafeln des *Ptolemaios* die Figur der Parthenos genau zu bestimmen, was um so bedauerlicher ist, als diese Darstellungen nicht wie die anderen von *Thiele* a. a. O. 76 ff. behandelten Miniaturen im *codex Vossian.* 79 und anderen Handschriften zur Illustration eines populären Sternbuches dienten, sondern ein streng astronomisches Werk begleiteten (*Boll* a. a. O. 120). Doch dürfen wir annehmen, daſs die Parthenos hier ebenso dargestellt war, wie sie *Hipparchos* (*Thiele* a. a. O. 40 nr. 34) dargestellt hat, geflügelt (*οἶδε ... ὁ Ἄρατος τὴν Παρθένον δύο πτέρυγας ἔχουσαν, καθόπερ καὶ ἄλλοι μαρτυροῦσιν*, *Schol. Arat.* 134 p. 361 *Maaſs*; vgl. *Erat.* p. 84 *Robert* p. 202 *Maaſs*) und mit Ähre (*ἥ ῥ' ἐν χερσὶ φέρει στάχυν αἰγλήεντα*, *Arat.* 97. *Cui plena sinistra fulget spica manu, German.* 96) in der Linken. Auf dem sogenannten Atlas Farnese, dem nach *Thiele* a. a. O. 33 der Globus des *Hipparchos* zu Grunde liegt, erscheint die Jungfrau in Rückansicht (*Thiele* 29. 32 f. 36) in langem Ärmelchiton mit Überschlag, mit langen Flügeln, in der linken Hand ein Kornähre haltend, die rechte leise erhebend, abgeb. in der Ausgabe des *Manilius* von *Bentley* (1739) und darnach *Thiele* S. 27, ferner *Passeri, Gemm. astrifer.* 3 Taf. 2 und Taf. 5 Fig. 6. *Spence, Polymetis* pl. 24; vgl. 169 f. *Thiele* Taf. 5 u. 6. Um die Ähre in der Hand der Jungfrau zu erklären, verweist *Thiele* a. a. O. 14 f. auf den babylonischen Kalender, den die Griechen übernommen, und in dem der sechste Monat das Symbol „die Ernte der Istar" trägt; darnach sei für das sechste Zeichen des Tierkreises im Kalender die Ähre eingesetzt, und der einzige hell leuchtende Stern in der Jungfrau zur Ähre geworden. In Vorderansicht die R. gleichfalls erhebend, in der gesenkten L. Ähren haltend erscheint die Jungfrau z. B. auf einem geschnittenen Stein bei *Spence, Polymetis* pl. 25, 2. Die Ähren in der R., die L. erhoben, erscheint sie auf der Sternbildertafel im *Cod. Phillippicus* 1830, abg. bei *Thiele* S. 164. Ähren in der R. soll die Jungfrau nach *Thiele* S. 65 auch auf dem Bronzemedaillon von Aigai in Wien, abg. *Cimelia Austr. Vind.* 1, 49, haben. Doch findet sich in den *Numismata Cimelii Austriaci Vindobonensis* diese Abbildung überhaupt nicht, dagegen bei *Spanheim, De praest. et usu num. ant.* 1 S. 690 und auf einem andern abweichenden (hier trägt die Jungfrau die Wage) Exemplar bei *Haym, Del Tesoro Britannico* tav. 24 nr. 2; vgl. 2, 276. *Wieseler, Denkm. d. a. Kunst* 2, 72, 920 S. 56. Mit dem Füllhorn in der L. und mit Ähren in der R. zeigt sie eine Münze von Perinthos, abg. *Spence, Polymetis* 25, 3; über andere abweichende Darstellungen auf Münzen von Perinthos s. unten Sp. 1659, 68.

Auf dem Marmorrelief im Pronaos des Tempels von Palmyra (abg. *Wrood, Ruins of Palmyra* pl. 19 A) scheint mir die Jungfrau statt des Füllhorns (*Thiele* 66) eher Ähren zu tragen. Die Fackel als Attribut der Jungfrau ist schon oben (Sp. 1657, 37) erwähnt. Auf zwei geschnittenen Steinen (*Gaedechens* S. 43 nr. 81 S. 37 nr. 18) sitzt vor der gleichfalls sitzend dargestellten Jungfrau ein Einhorn, das dieser die Vorderbeine in den Schofs legt. Geflügelt mit Ähren in der R. und dem Kerykeion in der L. im Typus der schwebenden Nike stellen sie dar die Zeichnungen im Baseler Germanicuscodex (abg. *Thiele* S. 97 Fig. 23) und im Codex der Barberina (abg. *Strzygowski* a. a. O. Taf. 33 S. 74). Mit erhobener R., die L. auf die Hüfte gestützt erscheint die Jungfrau auf dem Bd. 1 s. v. Helios Sp. 2002 abgebildeten Heliostorso und auf einer unter Antoninus Pius geschlagenen Bronzemünze von Nikaia in Bithynien, *Wieseler, Denkm. d. a. Kunst* 2, 2, 26 S. 3; vgl. *Mionnet* 2, 453, 225. *Suppl.* 5, 78. Für die Darstellung der Jungfrau mit der Wage (*ἥτις τὰ ζυγὰ ταλαντεύει*, *Schol. Arat.* 88 p. 355 *Maafs*) verweise ich auf den geschnittenen Stein bei *Spence, Polymetis* pl. 26, 1, auf das im *Cod. Vossianus* gemalte Planetarium (*Thiele* Taf. 7 S. 139), wo sie dargestellt ist mit der Ähre in der erhobenen L. und 'in der gesenkten R. die das nächste Zeichen bildende Wage an einer .. Kette haltend', ferner auf die Zeichnungen im *Cod. lat. Vindobon.* 12600 (*Thiele* 157) und im *Cod. St. Gallen* nr. 250 (*Thiele* 160). Ein besonderes Interesse beanspruchen diejenigen Darstellungen der Jungfrau, in denen sie nackt oder nur mit dem Schamgürtel (z. B. auf dem Heddernheimer Mithrasdenkmal abg. *Annalen des Vereins für Nassauische Altertumskunde* 1830 Taf. 1. *Creuzer, Symbolik und Mythol.* 1[3], 2 nr. 17, vgl. S. 348; s. auch Bd. 2 Sp. 3051 s. v. Mithras) angethan erscheint; am merkwürdigsten ist die Darstellung auf dem Globus in Arolsen (*Gaedechens* a. a. O. Taf. 1, 2 Taf. 2, 4 S. 22): die kauernde (diese Darstellung erklärt sich wohl am leichtesten aus der Beschränktheit des Raumes) Jungfrau hält in der R. ein Attribut, das nach *Gerhard* (*Kunstblatt* 1827, 345) ein Ährenbüschel, nach *Gaedechens* 22 eine eigentümlich gebildete Fackel oder ein zusammengeprefstes Badetuch darstellt. Auch *Thiele* a. a. O. 66 erkennt in dem fraglichen Gegenstand den Zipfel eines Tuches und weist darauf hin, dafs die auf dem Löwen stehende chetitische Astarte von Qadesch am Orontes (abg. Bd. 1 Sp. 653 s. v. Astarte) ein ganz ähnliches Attribut in der R. hält. In dieser Darstellung sieht *Thiele* einen bildlichen Beleg für die in den Katasterismen (oben Sp. 1656, 46) erwähnte Benennung der Parthenos als Atargatis-Astarte mit dem Hinweis, dafs es nicht ohne Bedeutung ist, dafs Astarte auf dem Löwen stehend abgebildet ist, und die Jungfrau im Tierkreis neben dem Löwen liegt. Von weiteren nackten Darstellungen der Jungfrau sind hervorzuheben die auf dem Achilleusschild pompeianischer Wandbilder (*Helbig* 1316. *Jahn-Michaelis, Griech. Bilderchroniken* 20), auf der Bronzemünze von Perinthos unter Alexander Severus (abg. *Poole, Catal. of greek coins . . . Thrace* p. 157 nr. 58. *Corr. hellén.* 18 (1894), 104 Fig. 3; vgl. *Macdonald, Catal. of greek coins in the Hunterian collection* 1, 403 nr. 24). Auf den von *Thiele* a. a. O. 66 angeführten astrologischen Münzen von Alexandreia unter Antoninus Pius soll die Jungfrau gleichfalls nackt erscheinen, ebenso auf dem Mosaik von Sentinum in München (abg. *Arch. Zeit.* 35 [1877] Taf. 3). Auf letzterem aber ist sie bestimmt bekleidet, sogar, wie es scheint, in das Gewand eingehüllt, und auch auf einer Münze von Alexandria (abg. *Poole, Catal. of the coins of Alexandria* Taf. 12 nr. 1079 = *Wieseler, Denkm. d. alt. Kunst* 2, 2, 27 S. 3) scheint sie mir bekleidet, ebenso wie auf den Münzen von Amastris in Paphlagonien (*Poole, Catal.* etc. *Pontus* pl. 20, 13 S. 89 nr. 34) und von Sidon in Phoenikien, ***Babelon, Les Perses Achéménides*** etc. pl. 32, 17 S. 262 nr. 1803 S. 266 nr. 1828. Auch auf dem pergamenischen Gigantenfries will *Puchstein, Beschreibung der Skulpturen aus Pergamon, Gigantomachie* 32; vgl. *Sitzungsber. der K. Preufs. Akad. d. Wiss.* 1888, 1232 ff. bes. 1242 f. 1889, 323 ff. in der *Beschreibung* u. s. w. S. 31 und Taf. 1 [Nordseite] abgebildeten jugendlichen geflügelten Göttin die Parthenos, das Sternbild der Jungfrau, erkennen, über deren linken (abgebrochenen) Hand mittels zahlreicher Bohrlöcher vermutlich eine flammende Ähre angesetzt gewesen sei, das Symbol ihres hellsten Sternes, mit dem sie den von ihr eingeholten Gigant, der schmerzvoll das Gesicht verziehe, senge. Dagegen will *Thiele* a. a. O. 75 in dieser Göttin Iris erkennen mit dem Hinweis, dafs eine Einreihung einiger durch keine gemeinsame Beziehung verknüpften Sternbilder — aufser der Parthenos will *Puchstein* auch noch den Bootes, Orion, die Zwillinge nachweisen — in die Götterreihe für die pergamenische Kunst noch nicht anzunehmen sei, sondern erst in dem orientalischen Synkretismus späterer Zeit glaubhaft erscheinen könne. Ferner glaubte *Robert* (a. a. O. 247. *Annali* 1884, 85 ff.) auf mehreren Gemälden aus Herculanum bez. Pompei, auf denen die Auffindung des Telephos durch Herakles dargestellt ist, die Parthenos zu erkennen, die der Maler als Lokalgottheit des Partheniongebirges zur Andeutung der Örtlichkeit mit dargestellt habe; sie erscheint einmal geflügelt, olivenbekränzt, in der L. ein Ährenbüschel haltend (*Helbig* nr. 1143), oder geflügelt mit Ährenzweig (*Annali* a. a. O. Tav. H), oder geflügelt mit Gorgoneion auf der Brust (*Annali* Tav. J u. K). Doch ist *Roberts* von *Puchstein, Beschreibung* u. s. w. 32, 1 gebilligte Ansicht nicht ohne Widerspruch geblieben, vgl. *Herrlich, Arch. Anzeig.* 11 (1896), 207. *Thiele* a. a. O. 65 Anm. 3; vgl. auch *Ad. Gerber, Naturpersonifikation in Poesie und Kunst der Alten* (*Fleckeisens Jahrbüch. Suppl.* 13 [1882]) S. 311 vgl. 296. — **3)** Tochter des Königs Palaitis, die in dem nach ihr benannten Flufs Parthenios in Paphlagonien ertrunken sein soll, *Steph. Byz.* s. v. *Παρθένιος*.

II. als Göttername. *Philod. περὶ εὐσεβ.* p. 15 (vgl. mit 5) *Gomperz* sagt von den griechi-

schen Göttinnen *τὰς μὲν παρεισάγουσι παρθένους καὶ ἀγάμους, τὰς δὲ πρεσβυτέρας . . . γαμετάς, . . . νεωτέρας ὡς Ἄρτεμιν καὶ Ἀθηνᾶν καὶ Εἰρήνην καὶ Δίκην*. Hauptsächlich ist es A) **Artemis**, die den Beinamen *Παρθένος* führt, so *Παρθένος Ἄρτεμις* (aus Paros), *Ἀθήναιον* 5 (1877), 8 nr. 3 = *Kaibel, Epigr.* 750 a *add.* *Παρθένος Ἀγροτέρα* (Inschrift vom Artemision auf Nordeuboia), *Athen. Mitt.* 8, 202. *Παρθένος Φοίβη* (Inschrift aus Sidyma), *Benndorf-Niemann, Reisen in Lykien und Karien* nr. 59 S. 80. Vgl. auch die Inschrift aus Rom *τὴν κυρίαν καὶ . . . παρθένον Ἄρτεμιν Ἐφεσίαν*, *Kaibel, Inscr. Gr. Sic. et It.* 964. *Ἄρτεμις δὲ τὸ ἀρτεμὲς φαίνεται καὶ τὸ κόσμιον, διὰ τὴν τῆς παρθενίας ἐπιθυμίαν*, *Plato Cratyl.* 22 p. 406 a. *Ἄρτεμιν αὐτὴν νομισθῆναι φήσομεν ὡς παρθένον καὶ ἄγονον*, *Plut. de fac. in orbe lunae* 25 p. 938. *Παρθένον . . ὑπενόησαν τὴν Ἄρτεμιν, ἄχραντον καὶ ἁγνὴν οὖσαν ὁμοίως τῷ ἡλίῳ*, *Cornut. de nat. deor.* 34 p. 211 *Osann*; vgl. *Aristid. or.* 2 p. 21 *Dindorf*. Nach *Wide, Lakon. Kulte* 130 soll *Παρθένος* vielleicht Kurzname für *Παρθενοτρόφος* sein, doch ist die andere, näher liegende Deutung 'Jungfrau' schlechthin entschieden die richtige, vgl. auch *E. Curtius, Ges. Abhandl.* 2, 12. So soll auch der Fluſs *Παρθένιος* in Paphlagonien daher seinen Namen erhalten haben, weil die jungfräuliche Artemis in ihm badete oder sich an seinen Ufern aufhielt, *Schol. Apoll. Rhod.* 2, 936; *Steph. Byz.* s. v. *Παρθένιος*; *Herodian* ed. *Lentz* 1, 117, 16. *Kallisthenes frgm.* 37 p. 19 *Müller*. *Schol. Hom. Il.* 2, 855; *Skymnos* 974. Über die *Παρθενών* genannte cella des Tempels der Artemis Leukophryene in Magnesia ad Maeandrum s. *O. Kern, Inschr. von Magnesia* p. 86 nr. 100 a Z. 5. 14. 23 und dazu S. 88. *Dittenberger, Sylloge* 2², 552 p. 242 f. Oft erscheint *Παρθένος* ohne weiteren Zusatz als Name einer Göttin, die entweder als Artemis selbst oder als eine ihr wesensgleiche Gottheit aufzufassen ist. Es sind folgende Stellen:

1) Taurischer Chersones in der Stadt Cherronesos, *ἐν ᾗ τὸ τῆς Παρθένου ἱερόν, δαίμονός τινος, ἧς ἐπώνυμος καὶ ἡ ἄκρα ἡ πρὸ τῆς πόλεώς ἐστιν ἐν σταδίοις ἑκατόν, καλουμένη Παρθένιον* (vgl. *Pomp. Mel.* 1, 2, 3), *ἔχον νεὼν τῆς δαίμονος καὶ ξόανον*, *Strabon* 7, 308 und daraus z. T. *Steph. Byz.* s. v. *Παρθένου ἱερόν*. *Herodian* ed. *Lentz* 2, 848, 8 ff. Sie heiſst *ἁ διὰ παντὸς Χερσονασιτᾶν προστατοῦσα Παρθένος*, *Latyscher, Inscr. or sept. Pont. Eux.* 1, 185 Z. 24 p. 175, vgl. 184 p. 173. *Michel, Recueil* 338 p. 359 Z. 24. *Dittenberger, Sylloge* 1², 326 p. 520; ihr Altar und der *τᾶς Χερσονάσου* stand auf der Akropolis, *Latyschev* a. a. O. 185 Z. 52 p. 179; ihr zu Ehren fanden Spiele, *Παρθένεια*, mit einer *πομπή* statt, *Latyschev* a. a. O. 185 Z. 49 p. 178; *Dittenberger, Sylloge* 1², 326 p. 521. Weihungen an die *Παρθένος*, *Sitzungsber. der k. Preuſs. Akad. d. Wiss* 1895, 514, 3. 515, 4. Als Schwurgottheit neben Zeus, Ge, Helios, den olympischen Göttern und Göttinnen und den Heroen, *ὅσοι πόλιν καὶ χώραν καὶ τείχη ἔχοντι Χερσονασιτῶν* angerufen, *Rev. des études grecques* 4 (1891), 388, 1; *Sitzungsber. der k. Preuſs. Akad. d. Wiss.* 1892, 479; *Arch. Epigr. Mitt. aus Österr.* 20 (1897), 87; *Michel, Recueil des inscr. grecques* 1316 p. 875; *Maaſs, Aratea* 318, 29. *Dittenberger* a. a. O. 461 Z. 1. 51 p. 62. 64. — 2) Vielleicht in der fragmentierten Inschrift aus Pantikapaion . . . *θεω* ΤΗΣΜΑΣ *καὶ Παρθένον*. *Latyscher* a. a. O. 2, 54 p. 54; vgl. aber auch *Newton, Anc. greek inscr. brit. Mus.* 2 nr. 180. — 3) Halikarnassos: *οἵδε ἐπρίαντο παρὰ τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τῆς Ἀθηναίης καὶ Παρθένου γέας καὶ οἰκίας*, *Corr. hellén.* 4 (1880), 302. *Hirschfeld, Ancient greek inscr. Brit. Mus.* 4 p. 54. *Dittenberger* a. a. O. 11 p. 19. Dadurch wird auch die Provenienz der in *C. I. G.* 2, 2661 b als aus Halikarnassos stammend verzeichneten Inschrift *Νοσσὶς . . . ἱερατεύσασα Παρθένῳ*, die *Keil, Philologus* 9 (1854), 457 und *E. Curtius, Ges. Abhandl.* 2, 12 nach Leros (s. nr. 4) verwiesen hatten, gesichert. Bei *Le Bas* 1, 13 b p. 7 steht *Παρθένᾳ Ἀθηνᾷ*. Doch zweifelt *Le Bas* selbst an der Richtigkeit dieses letzten Wortes. — 4) Leros, wo um das *ἱερὸν τῆς Παρθένου* sich die sogenannten Meleagrides aufhielten, *Klytos aus Milet* bei *Athen.* 14, 655 *C.* = *F. H. G.* 2, 333; *L. Roſs, Reisen auf d. griech. Inseln d. äg. Meeres* 2, 121, vgl. *Inscr. ined.* 3, 249 nr. 5. *Paton, Class. review* 8 (1894), 376. *Fontrier, Corr. hellén.* 19 (1895), 550 f. *Bürchner, Athen. Mitth.* 21 (1896), 34 f. *Michel, Recueil d'inscr. grecques* 372 p. 286. Vgl. den Art. Meleagrides Bd. 2 Sp. 2587, 20 ff. Den Kult der Parthenos von Leros finden wir — 5) in Thera, *Παρθέν[ου] Λερίας*, *Roſs, Inscr. ined.* a. a. O.; *H. v. Gaertringen, Inscr. Graec. insul. mar. Aeg.* fasc. 3 nr. 440. Vgl. *H. v. Gaertringen, Thera* 172. — 6) Sparta, wo Frauen Kuchen in der Form von *μαστοί* (*μαστοειδής*) beim Feste der Parthenos herumtrugen und *τὸ παρεσκευασμένον ἐγκώμιον τῆς Παρθένου* sangen, *Sosibios* bei *Athen.* 14, 646 *A*. Vgl. *Wide, Lakonische Kulte* 131. — 7) Neapolis (höchst wahrscheinlich ist die thrakische, der Insel Thasos gegenüberliegende Stadt gemeint). Auf einem Relief reicht Athena einer vor ihr stehenden, bedeutend kleiner gebildeten Göttin, die inschriftlich als *Παρθένος* bezeichnet ist, die Hand zum Bunde. Parthenos erscheint in einer an ein altes Idol erinnernden Gestalt, mit Modius auf dem Haupte und die L. nach der Brust erhoben, wohl als Gestus des Schwures. Die Beziehung auf das thrakische Neapolis wird wahrscheinlich durch eine Münze im Berliner Münzkabinet (abg. *Schöne, Griech. Reliefs* S. 24), die auf ihrer Rückseite dasselbe Bild wie das Relief zeigt, *Schöne* a. a. O. 23 f. Taf. 7, 48. *Ulr. Köhler, Hermes* 7 (1873), 165 f. *Dumont, Corr. hell.* 2 (1878), 562 f. *C. I. A.* 2, 66 (*Köhler*). *v. Sybel, Katal. d. Skulpt. zu Athen* nr. 336. Auf der Inschrift eines zweiten ähnlichen Reliefs wird ein *ἱερὸν τῆς Παρθένου ἐν Νέᾳ πόλει* erwähnt ebenso wie *τῇ Παρθένῳ* bez. *τῇ θεᾷ* dargebrachte *ἀπαρχαί*, *Ἀθήναιον* 5 (1877), 86 Z. 36. 87 Z. 48. *C. I. A.* 4, 1 p. 17 r. *Dittenberger* a. a. O. 49, 36. 48. 54 p. 77 f. Das hier erwähnte *ἱερὸν τῆς παρθένου* dürfte trotz des Zweifels von *Heuzey, Comptes-rendus de l'acad. des inscr. et belles-lettres* 1876, 102 mit dem *Παρθενών* [*νεωκόρος Παρθενῶνος*]

einer gleichfalls aus Neapolis stammenden Inschrift identisch sein, vgl. *Heuzey, Mission archéol. en Maced.* 21. *Dumont-Homolle, Mél. archéol. et d'epigr.* p. 448 nr. 110b[29]. *M. G. Dimitsa, Μακεδονία* 757, wenn man nicht mit *A. Wilhelm, Jahreshefte des österr. arch. Inst.* 3 (1900), 48 nr. 8 statt Παρθενῶνο[ς] κρεοφυλάκιον lesen will Παρθένω[ι τ]ὸ χρεοφυλάκιον, sodafs auch hier eine Weihung an die Παρθένος vorläge. Das Fehlen des Artikels vor Παρθένος wird gerechtfertigt durch die oben unter II, 1 angeführten Inschriften aus den *Berl. Sitzungsber.* 1895. — 8) In dem Eid der Bewohner von Assos in Kleinasien: ὄμνυμεν Δία σωτῆρα καὶ θεὸν Καίσαρα Σεβαστὸν καὶ τὴν πάτριον ἁγνὴν Παρθένον (*Papers* 1 p. 50. *Dittenberger* a. a. O. 364, 20 p. 567) scheint, wie aus der Inschrift *ebend.* 1 p. 33 (Πολιάδος Ἀθενᾶς) hervorgeht, unter Parthenos die Athena zu verstehen zu sein, wodurch Parthenos als Kultname für Athena erwiesen wäre. Denn auch sonst findet sich Parthenos (allerdings nicht als Kultname) als Beiname — B) der **Athena** in Athen, *Paus.* 5 11, 10; 10, 34, 8; *Eur. Herakl.* 1031; *Iulian. or.* 2, 54a p. 68 *Hertlein*; vgl. *or.* 7, 230 p. 298 *H. Hesych.* s. v. Παρθένον Παλληνίδος; *Philippides* bei *Plut. Demetr.* 26 a. E.; *Schol. Aristid.* p. 657 *Dindorf*, vgl. *Bakchylides* 15, 21 *Blafs* und Παρθένος Τριτογένεια, *Anth. Pal.* 9, 576. Absolut steht παρθένος = Athena *Philodem.* περὶ εὐσ. p. 28 *Gomperz.* Vgl. παρθένος σκυλήτρια, *Lyk.* 853 u. *Tzetz.* παρθένος Λογχᾶτις, *Lyk.* 1032 vgl. mit *Tzetz. Lyk.* 520. *Aristid. or.* 2 p. 21 *Dindorf.* — C) Beiname der **Hera** in Euboia, *Schol. Pind. Ol.* 6, 149. Vgl. den Logos bei *Paus.* 9, 3, 1; in Hermione, *Steph. Byz.* s. v. Ἑρμιών; vgl. Parthenia 6. — D) Παρθένος Βριμώ = Hekate (Περσέως παρθένος), *Tzetz. Lykophr.* 1174. 1175. — E) Dike, *Aesch. Sept.* 645 *Kirchh. Anth. Pal.* 11, 380; vgl. oben I, 2. — F) Adrasteia-Nemesis, *Nonn. Dionys.* 48, 452; *Anth. Pal.* 9, 405. — G) Die 'Grofse Mutter' heifst παρθένος ἀμήτωρ bei *Iulian. or.* 5 p. 166 *Spanh.* = p. 215 *Hertlein*; vgl. *Misopog.* 325b = p. 454, 18 *H.*; vgl. *Preller-Jordan, Röm. Myth.* 2, 391, 2 u. d. Art. Kybele Bd. 2 Sp. 1648, 40 ff. Zum Vergleich läfst sich heranziehen, was *E. Meyer* Bd. 1 Sp. 1206, 42 ff. (vgl. auch *F. Bäthgen, Beiträge zur semit. Religionsgesch.* 107) über Dusares als Sohn der Jungfrau Χααβοῦ, τουτέστιν Κόρη ἤγουν παρθένος, ausführt. — H) Die Sphinx wird γαμψῶνυξ παρθένος genannt bei *Soph. Oid. R.* 1198; vgl. αἴνιγμα παρθένου ἐξ ἀγριᾶν γνάθων, *Pind. fr.* 777, 4 *Bergk*[4]. — I) Σίβυλλα παρθένος, *Lyk.* 1278 u. *Tzetz.* — K) Persephone, *Procl.* in *Plat. Cratyl.* p. 100 *Boissonade. Eur. Hel.* 1342. *Nonn. Dionys.* 8, 155. — L) Aphrodite, *Orph. fr.* 101 *Abel.* — M) Amphitrite, *Oppian. Hal.* 1, 390. — N) Thetis, *Anth. Pal.* 14, 27 und dazu *Jacobs* vol. 3 p. 797. — O) Selene, s. *Bruchmann, Epith. Deor.* 208 und 18 s. v. Ἀκτιῶφις. — P) Iris, *Theokr.* 17, 134 u. dazu *Fritzsche-Hiller* u. *Roscher, Jahrb. f. kl. Phil.* 111, 605 ff. — Q) Hebe, *Nonn. Dionys.* 4, 48. 19, 213. 25, 450. — R) der Arete, *Aristot. fr.* 6, 3 *Bergk* 2[4], 361. — S) der Seiren, *Hedyle* bei *Athen.* 7, 297b; vgl. *Crusius, Philol.* 50 (1891), 98 f. [Höfer.]

Parthia (Παρθία), Personifikation des gleichnamigen Landes auf Münzen, *Eckhel, Doctr. num. vet.* 6, 439; vgl. 7, 5. *Cohen* 2[2], 38, 184. *Poole, Catal. of greek coins, Ionia* 76, 223 pl. 13, 6. *Arch. Jahrb.* 1900, 38. [Höfer.]

Parthion s. Paros.

Partho (Παρθώ), Tochter des Illyrios, nach welcher die Parthenoi, die Einwohner der Stadt Parthos in Illyrien, benannt sein sollen, *App. Illyr.* 2. [Stoll.]

Partinipe, etr., s. u. Parthanapae. [C. Pauli.]

Partinus. Weihinschriften aus Užice in Serbien sind gewidmet *I(ovi) o(ptimo) m(aximo) Partino, C. I. L.* 3, 8353 *Beiblatt* zu den *Jahresheften des österr. arch. Inst.* 4 (1901), 158 nr. 81. 159 nr. 83. Iuppiter Partinus ist, wie *v. Domaszewski* unter Zustimmung der Herausgeber der Jahreshefte ausgeführt hat (*Arch. epigr. Mitth.* 13, 132 Anm. zu *C. I. L.* a. a. O.), der Gott der dalmatinischen Partiner (Parthiner) im östlichsten Teile des römischen Dalmatiens. [Höfer.]

Partula s. Indigitamenta.

Pasandra (Πασάνδρα), Tochter des lykischen Königs Iobates, welche er dem Bellerophon zur Ehe gab, *Schol. Il.* 6, 192 (v. l. Κασάνδρα); vgl. *ib.* 6, 155. [Stoll.]

Paseon s. Pasios.

Pases (Πάσης), nach alexandrinischer, an die Mestra-Episode erinnernder (*Crusius* ob. Bd. 1 Sp. 1379 Z. 1 ff.) Sage ein Magier, der aufser anderen Wundergaben ein Hemiobolion besafs, das immer wieder zu ihm zurückkehrte, *Apion* bei *Suid.* s. v. Πάσης. *Diogen.* 8, 40. *Apostol.* 17, 6. *Crusius, Anal. ad paroemiogr.* 126, 4. [Höfer.]

Pasianax (Πασιάναξ), eine nach Analogie von Πασικράτης gebildete Bezeichnung des Herrschers der Unterwelt (vgl. πολυδέγμων, παντοκράτωρ *Orph. hymn.* 18, 11. 17) auf attischen Fluchtafeln, *E. Ziebarth, Nachtr. v. d. K. Gesellsch. d. Wiss. zu Göttingen* 1899, 120 nr. 21, 1. 3. 7. 221 nr. 22, 1. — Auch Zeus heifst Πασιάναξ, *Orak.* b. *Phlegon Trall. Chron.* 1 = *Hendefs, Orac. Graec.* (*Diss. phil. Halens.* 4) S. 42 nr. 47, 5. [Höfer.]

Pasicharea (Πασιχάρηα). Das Fragment des *Alkman* (27 *Bergk*[4]): Πολλαλέγων ὄνυμ' ἀνδρί, γυναικὶ δὲ Πασιχάρηα möchte *Wide, Lakon. Kulte* 245, 2 auf ein chthonisches Götterpaar beziehen, das mit den bekannten euphemistischen Benennungen der chthonischen Mächte bezeichnet sei. Πολλαλέγων entspricht dem Hades Πολυδέγμων, Πολυδέκτης, Ἀγησίλαος, unter Πασιχάρηα würde Persephone zu verstehen sein; vgl. Pasikrateia, Pasiphile. [Höfer.]

